

Российская Академия Наук
Институт философии

А.Н.Мочкин

ПАРАДОКСЫ НЕОКОНСЕРВАТИЗМА

(Россия и Германия в конце XIX – начале XX века)

Москва
1999

ББК 66.01
УДК 320
М 86

Редактор: *И.Е.Островкина*

Рецензенты:

кандидат филос. наук *А.В.Захаров*
доктор филос. наук *В.В.Лазарев*
кандидат филос. наук *О.М.Смирнова*

М 86 **Мочкин А.Н.** Парадоксы неоконсерватизма
(Россия и Германия в конце XIX – начале XX
века).— М., 1999. — 194 с.

Книга посвящена проблемам неоконсерватизма, его становлению и судьбе в России и Германии, а также национально-культурному и социальному своеобразию неоконсервативных традиций начала XX века. Рассматривается роль неотрадиционализма в установлении тоталитарных режимов в Германии и России, попытки выработки особого «третьего пути» социального развития в этих странах.

Книга адресована специалистам в области истории сравнительной политологии, истории политической философии, всем интересующимся проблемами взаимосвязи философии и политики как формы ее опосредования и практической реализации.

ISBN 5-201-01991-9

©А.Н.Мочкин, 1999

©ИФРАН, 1999

ВВЕДЕНИЕ

НЕОКОНСЕРВАТИЗМ И ПРОБЛЕМА ВЫБОРА

Бурно утверждавший себя «голодный монстр исторического прогресса» (С.Кьеркегор) промышленно развитых индустриальных стран: США, Англии и Франции — в России и Германии наткнулся в XIX веке на невидимый, но весьма ощутимый барьер, поскольку в этих странах еще не были преодолены уничтоженные в других странах рудименты феодально-сословного, корпоративно-рангового националистически окрашенного классового устройства государственной и общественной жизни.

И если промышленно развитые индустриальные страны представляли собой как бы центр исторических преобразований, прогресса, с его крутой ломкой сословных, классовых, социальных перегородок, то Россия и Германия, с их целиком уходящей в прошлое структурой общества и государства, являли собой типичную периферию, стоящую перед альтернативой своего исторического «особого» пути. Этот выбор означал либо отречение от провинциальной националистической обособленности в пользу догоняющего развития и широкой космополитической универсальности, либо замкнутость на своем «особом» пути, в принципе отрицающем не только отказ от рудиментов и социальных атавизмов прошлого (вроде рангов, привилегий, феодально-сословных, классовых перегородок внутри общества), но, наоборот, именно на них основывающем саму возможность исторического своеобразного развития, самоопределяя темп и рамки реформирования и социальных изменений общественного устройства.

И в России, и в Германии конца XIX-начала XX века монархия и феодально-сословная структура общества — не только «декоративный элемент» социальной жизни,

но активно действующий и политически значимый компонент государственной и общественной жизни. И если, как писал в свое время Л.П.Карсавин: «Постичь единство исторического прогресса – значит обнаружить и очертить такие тенденции исследуемой эпохи, которые одинаково проявляются в политической, социально-экономической жизни и сфере духовной культуры»¹, то общим, объединяющим элементом этих стран, находящихся как бы в стороне, явилось скорее противостояние, анализ и критика исторического прогресса, переосмысление, переоценка исторического прошлого, истории как движения, сопряженного с насилием, жертвой, оценкой позитивной ценности самой этой исторической жертвы, приносимой на алтарь исторического молоха.

Как в России, так и в особенности в Германии в рамках этого особого «периферийного» пути развития возникает весьма специфический феномен неоконсерватизма, который был в корне отличен не только от либерально-демократической идеологии, господствующей в странах промышленно-развитого центра, но и от традиционного консерватизма Германии и России. Этот неоконсерватизм отрицает не только чистый консерватизм *status quo*, стоящий за незыблемое сохранение сложившейся социально-политической структуры общества, но и консерватизм, пусть весьма умеренных, но реформ в пользу прогрессивного развития. Он построен как реакционно-реставрационный консерватизм традиционалистского типа, призывающий к своеобразной «реакции» возвращения к ранее уже пройденным историческим этапам развития, к реконструкции далекого отстоящего прошлого в формах, хотя и сохраняющих «дух современности», дух изменения и активизма, новой своеобразной идеологии, но тем не менее постоянных ценностей, построенных как раз на тех самых отрицаемых ими в либеральной идеологии, механизмах

исторического прогресса — насилии, жертве, власти к господству и подчинению, — короче говоря, «воли к власти» самой консервативной части общества.

В то время как в России этот феномен был только намечен (а развит скорее пришедшими на смену неоконсерваторам большевиками в их стремлении к построению авторитарно-тоталитарного государства-молоха), в Германии он приобрел форму «консервативной революции», своеобразно подготовившей идеологическую почву для национал-социалистической идеологии, на практике реализовавшей многие охранительно-консервативные модели, предложенные неоконсерваторами обеих сторон.

Следует особо подчеркнуть, что неоконсерватизм России и Германии, сформировавшийся в конце XIX-начале XX века, ничего общего не имеет с явлением 70-80-х годов XX века, тоже получившего название «неоконсерватизм». Если консерватизм начала века выступил с яростной критикой идеологии либерализма, именно против распространения его и был направлен, то так называемый «неоконсерватизм» 70-80-х годов XX века Западной Европы и Америки явился скорее реакцией на государственно-монополистический характер производства, сложившийся в экономике западных стран в период после второй мировой войны. Он представлял собой «новую версию», воспроизведение основных заветов классической либеральной идеологии с ее минимизацией роли государства, поощрением частной инициативы, разрушением и диверсификацией производства, опорой на вновь возрождаемый политически средний класс. И в этом смысле этот поздний «неоконсерватизм» середины XX века являл собой полное отрицание, опровержение феномена неоконсервативной идеологии, формировавшейся в России и Германии на рубеже двух столетий и в начале XX века.

Изучение истории идей, с одной стороны — процесс вполне конкретный, позволяющий с почти математической точностью фиксировать возникновение той

или иной идеи, что весьма плодотворно для составления своего рода синхронистских таблиц в истории идеологии. Но, с другой стороны, вполне возможно, что вообще не существует такой вещи, как абсолютно «новая идея», поскольку в каждое «новое» время идея возвращается, выступает обновленной, реинкарнированной из кладовой человеческой памяти по той или иной причине и ее возрождение, «момент» его, переплетение различных идей и возможные последствия этого, всегда остаются предметом, с трудом поддающимся столь же строгому «математическому» исчислению. Каждое время лишь по-своему возрождает и переформулирует актуальные для себя основные фундаментальные идеологические концепции.

И если, как уже отмечалось, основным, одним из самых существенных парадоксов консерватизма конца XIX-начала XX века являлся парадокс насилия, «воли к власти», которым сопровождается ход истории, парадокс позитивной ценности самой исторической жертвы, при помощи которой, собственно, и осуществляется исторический прогресс, то оформляется он в мышлении идеологов неоконсерватизма того времени скорее в терминах оргиастической жертвы, посредством которой и манифестирует, проявляет себя жизнь, взятая в ее «онтологическом» предельном понимании.

Вовсе не случайно, что сам политический феномен неоконсерватизма конца XIX-начала XX века в области метаполитической философии, своего рода метафизики неоконсерватизма, питается идеями «философии жизни», взятой через призму биологических и натурфилософских представлений и опосредований – именно биология и сравнительная этнография, бурно развившиеся в XIX веке, дали объяснительные гипотезы для социальных феноменов в интерпретациях неоконсерваторов конца XIX-начала XX веков. Основные биологические метафоры, онтологически взятые в качестве

объяснения жизни вообще, и в частности жизни биологических организмов, лежат в основании социологических схем и Н.Я.Данилевского, и В.В.Розанова, и К.Н.Леонтьева — в России, а также А.Шопенгауэра, Ф.Ницше, О.Шпенглера — в Германии. Органицизм, биологически понимаемый органицизм, с рождением, расцветом, старостью и смертью организма, выступает в качестве интерпретационной схемы и культурно-исторических типов Н.Я.Данилевского, в анализе морфологии культуры и самих различных культур О.Шпенглера; он же диктует объяснение феномена «жизни» А.Шопенгауэру и Ф.Ницше, редуцирующих все социальные явления к своеобразно понятой телеологии «воли» и в конечном счете «воли к власти».

Постоянное опосредование конкретных социальных феноменов, самой общественной жизни с органицистским — или «онтологическим» — феноменом жизни вообще порождает не только «момент» дистанцирования, «иронии» по отношению к изучаемому объекту, но и своего рода редукционизм на уровне биологических метафор, которые не только являются обобщением хода истории и исторического прогресса — этого «голодного монстра», — но и сама общественная и государственная жизнь в такого рода интерпретациях предстает некоей разновидностью «жизни» биологической с ее темпом и бесконечным ритмом повторения: рождения, расцвета, упадка и последующей гибели. Поколения приходят и уходят, сменяются на исторической сцене, и сама история — это не что иное, как цепь чередующихся поколений, решающих всегда одну и ту же историческую задачу: изживания, проживания жизни, ее бесконечного круговорота и «вечного возвращения» самого бытийного архетипа, жизни в ее целостности и полноте неоконсервативного интерпретирования. По-своему это был феномен, опирающийся на реконструкцию, воспроизведение архетипа в его примордиальных, первичных формах, в принципе отличный от консервативного традиционализма, развитого в конце XVIII-начале XIX века.

ГЛАВА 1 «ДВАЖДЫРОЖДЕННЫЙ»

1.1. Туннельный эффект неоконсерватизма

В XIX веке традиционализм пережил второе рождение. Впервые заявленный в трудах консерваторов XVIII века Ж. де Местра и Л.Бональда во Франции, Э.Бёрка в Англии и Новалиса в Германии, он к середине XIX века обнаружил своего рода «туннельный эффект», с тем чтобы вновь возродиться в трудах неоконсерваторов конца XIX-начала XX века уже в идеях швейцарского историка Я.Буркхардта и его молодого коллеги по Базельскому университету — философа Ф.Ницше, О.Шпенглера — в Европе и почти одновременно с ними в работах славянофилов Н.Я.Данилевского, В.В.Розанова и К.Н.Леонтьева.

В историко-философском виде этот туннельный эффект «второго рождения» был описан в одном из писем Гегеля Шеллингу. «На них клеветали, — пишет Гегель по поводу конкурирующих философских систем, — и их опровергали, исходя из своей системы; тем временем научная культура спокойно шла своим путем, и толпа, плывущая по течению, с изумлением обнаружила, что труды, которые она, на основании споров понаслышке, считала давным-давно опровергнутыми заблуждениями, если они вообще попадались ей на глаза, вдруг оказались господствующими системами времени»². По отношению к неоконсерватизму конца XIX-начала XX века это несомненно справедливое замечание, тем более что вся деятельность неоконсерва-

торов этого периода была направлена как раз на опровержение и переосмысление, переоценку господствующего в XIX веке рационалистического консерватизма самого Гегеля, его концепции «настоящего» как высшей формы бытия в его прусской монархической манифестации.

Г.В.Гегель, исходя из своей рационалистической конструкции, утверждал: «Старое мы должны почитать, почитать его необходимым, должны иметь в виду, что оно является звеном в этой священной цепи, но вместе с тем мы должны помнить, что оно — только звено, настоящее представляет собой наивысшее»³. В отличие от консерватизма *status quo*, представителем которого, бесспорно, явился Гегель, с его обожествлением прусской монархии, вновь возрожденный консерватизм именно «по-прежнему», как и в «первом рождении», выступал против не только обожествления существующей действительности «настоящего», но и любых попыток его реформирования, даже в самых умеренных формах, впервые наиболее остро поставив идею реставрации, реконструкции, возрождения и воссоздания окружающей социальной действительности. Прошлое выступало не только «священным звеном цепи», но базисным примордиальным, первичным основанием бытия, возрождение и реконструкция которого составляли основной пафос философских устремлений неоконсерваторов. Это был как бы консерватизм и традиционализм поневоле, из необходимости воли к отрицанию как раз того самого «настоящего», которое так восхваляли консерваторы *status quo* подобно Г.В.Гегелю.

Этот парадокс консервативного традиционализма «поневоле» в свое время удачно описал Ф.М.Достоевский в «Дневнике писателя» за 1876 год, увидев в самом этом консерватизме (уже у него принявшем выраженную форму антисемитизма) революционный характер. Он же дал как бы своеобразное определение самой

консервативной революции как «революции против революции» XVIII века во Франции и широкого распространения в Европе, в том числе и в России, либерально-демократических идей. «И так, скажут мне, — писал в «Дневнике писателя» Ф.М.Достоевский, — что всякий русский, обращаясь в европейского коммунара, тотчас же и тем самым становится русским консерватором. Ну нет, это было бы уж слишком рискованно заключить. Я только хотел заметить, что в этой идее, даже и буквально взятой, есть капельку правды»⁴. И отметив различие судеб В.Г.Белинского, перешедшего от восторгов по поводу гегелевской философии к ее полному отрицанию, и князя П.П.Гагарина, перешедшего в Европе в католицизм, Ф.М.Достоевский писал далее, подводя определенный итог и давая свое определение неоконсерватизма, которое осталось верным и для многих поколений неоконсерваторов: «Одним словом, мы — революционеры, так сказать, по собственной какой-то необходимости, так сказать, даже консерватизма»⁵.

Именно такими консерваторами — отрицателями настоящего, буржуазного настоящего, «по необходимости» — стали и А.Герцен в 40-е годы, и М.Бакунин и В.Нечаев — в 50-е годы XIX века, открыто призывавшие не только к разрушению сложившейся в этот период государственной машины, но и, в силу «революционной необходимости» — к полной террористически-анархической революции, к бунту как форме своеобразного неоконсервативного традиционализма, поскольку сам бунт, восстание воспринимались ими как разрушение несправедливого общественного устройства и возвращение к некоей первичной примордиальной реальности.

Также исходя из весьма специфически понятого консерватизма, идею «культурно-исторического типа», «особой судьбы России» разрабатывал и Н.Я.Данилевский в книге 1868 года «Россия и Европа», ставшей как

бы образцом и во многом — предметом подражания в рассуждениях о европейском либерализме и судьбе (византийской судьбе) России К.Н.Леонтьева и многих других консерваторов в России, которые оценивали ход событий в Германии как в стране, вступающей на путь либеральных реформ с большим историческим отрывом от стран, уже имеющих либерально-демократическую структуру. Тем самым формируется своеобразный диалог мыслителей этих двух стран, не всегда конгениальных по стилю, темпераменту и способам изложения, но, тем не менее, выступающих с позиций неоконсервативных установок и различающихся друг от друга лишь спецификой исторического материала, приводимого в качестве доводов, и культурно-исторической ориентацией на различный базисный архетип неоконсервативного реконструирования, которое противостоит окружающей их действительности, «настоящему», с апофеозом которого выступал в свое время Г.В.Гегель.

Это был сравнительный (компаративный) диалог культур, философских традиций, несмотря на различие рациональных и иррациональных форм аргументации, различие религиозно-культуральных установок самого неоконсервативного мышления. Так, например, В.В.Розанов, впервые ознакомившись с идеями Ф.Ницше, весьма своеобразно отреагировал на них: «Когда я в первый раз узнал об имени Ницше из прекраснейшей о нем статьи Преображенского в «Вопросах философии и психологии», которая едва ли не первая познакомила русское читающее общество с своеобразными идеями немецкого мыслителя, то я удивился: «Да это — Леонтьев, без всякой перемены»⁶.

Почти то же самое говорилось и о поразительном совпадении идей Н.Я.Данилевского и О.Шпенглера, хотя их отделяет друг от друга более чем полувековое, в отличие, скажем, от Ф.Ницше и К.Н.Леонтьева, расстояние во времени. И не столь важно, что и Н.Я.Да-

нилевский, и К.Н.Леонтьев стремятся противопоставить современности, настоящему некий возрожденный образ Византии — «Царь-града», а Ф.Ницше — некую реконструируемую им модель древнегреческой Спарты, как формы базисной примордиальной, т.е. вневременной, вечной античности; важно другое — отрицание, а не сохранение современности, бегство от нее в мыслительных конструкциях в некое вневременное состояние, некое возрожденное архетипическое бытие, феномен жизни, не подверженный социальным и революционным потрясениям и всплескам. Подобная мыслительная установка, редуцирующая настоящее к вневременному вечному и абсурдна, и парадоксальна одновременно, поскольку старается запретить изменение, движение путем сведения его к покою, статике, круговороту одних и тех же идентичных серий исторических событий (теория «вечного возвращения того же самого» Ф.Ницше) — и это с одной стороны, а с другой — заостряя противоречие «настоящего» и вневременного, базисного, первичного, исходного бытия, не дает способов, путей решения этого парадокса, намечая лишь столь же утопические, парадоксальные пути его разрешения.

И как в свое время писал весьма проницательный философ и диалектик С.Кьеркегор: «Объяснить парадокс означает понять глубже и глубже, что есть парадокс и что парадокс есть парадокс»⁷. Еще более едко отметил этот парадоксальный стиль мышления неоконсерваторов, правда, неоконсерваторов первого, традиционалистского, типа, «типа Новалиса», — столь отрицаемый ими Г.В.Гегель, писавший о философии Новалиса, что это, с одной стороны — «страстное томление прекрасной души», с другой — своего рода «сухотка духа», «томление, которое не хочет унизиться до реальных действий, до реального созидания — потому что оно боится замарать себя соприкосновением с конечностью, хотя оно вместе с тем носит в себе чувство не-

удовлетворенности этой абстракцией»⁸. И если Ф.Ницше и О.Шпенглер своеобразно смиряются с недостижимостью своей мечты (хотя и разрабатывают вероятные проекты ее возможного осуществления, но тем не менее склоняются в стоическом *amor fati*), то парадокс истории как раз и состоит в том, что найдутся «энергичные практики», которые в реальности, наяву постараются осуществить этот реакционный идеал, эту «сухотку духа», явившуюся существенной чертой неоконсервативной идеологии в целом, в России и Германии в конце XIX и в начале XX века в частности.

1.2. Артур Шопенгауэр как предтеча неоконсерватизма

Относительно быстрое прохождение «туннеля» под господствующей философией того времени, а это, напомним, была философия тождества Г.В.Гегеля, обусловили, помимо изменившейся после 1848 года в Германии социально-политической обстановки, два следующих фактора: во-первых, саморазложение и распад гегелевской системы в трудах его эпигонов, последовавшие вскоре после смерти самого философа в 1830 году; во-вторых, выход на политическую и философскую сцену незаслуженно забытого младшего современника И.Г.Фихте, Г.В.Шеллинга и самого Г.В.Гегеля, их яростного антипода, тоже по-своему продолжающего традицию, восходящую к И.Канту, — А.Шопенгауэра.

И если основателем консервативной партии в Германии, считавшим, так же как и Г.В.Гегель, что государство, а именно прусское государство — это самореализация во времени «абсолютного духа», явился Ф.Ю.Шталь, гегельянец как по духу, так и по букве своих идей — идей консерватизма *status quo*, идей сохранения, неподвижности и покоя, то подлинным метафизиком неоконсер-

ватизма, разрывающим с идеей охранительного консервирования существующей действительности, стал А.Шопенгауэр, оказавший большое прямое и косвенное влияние на всю философскую мысль в Европе 50-60-х годов.

В этом смысле борьба между Г.В.Гегелем и А.Шопенгауэром, начатая еще в юности «франкфуртского отшельника», в 50-60-е годы, оказалась явно не в пользу Г.В.Гегеля. В философии А.Шопенгауэра впервые со времен св. Августина и Боссюэ было покончено с пониманием истории как прогресса, т.е. поступательного движения, движения «спасения», в котором мессианически ожидаемое царство Божие являлось конечной целью. История человеческого рода впервые предстала как продолжение зоологии; был полностью отброшен сентименталистский взгляд на природу и человеческие отношения, господствовавший в XVIII веке, да и сам животный мир предстал как непрерывная борьба за выживание вида и рода, бесконечная борьба за существование.

Именно в трудах А.Шопенгауэра впервые в истории философии Нового времени интеллект, разум был смещен с господствующей позиции и заменен волей, ставшей первичным субстанциональным элементом, в котором разум и интеллект играли лишь вспомогательную роль. Его антирационализм заложил основы и философии бессознательного Эд.ф.Гартмана, и волюнтаризма Ф.Ницше, и глубинного психоанализа З.Фрейда и К.Г.Юнга. Его интерес к индийской философии и буддизму впервые столкнул философский евроцентризм с господствующими позициями. Именно он прямо попытался соединить, сопоставить, по-своему дополнить кантовский трансцендентализм философией Платона, создавая своего рода «симбиоз» античной и современной философии. Именно его антирационализм вновь вернул интерес к эстетике и этике как формам проявления бессознательной воли в человеческих отношениях. Мистический пантеизм Я.Беме в его философии как

бы слился с язвительным атеизмом Вольтера и во многом оказал прямое влияние на неоконсервативные по своей сути течения последующей философской мысли: экзистенциализм и психоанализ, философию Ф.Ницше и А.Бергсона, музыкально-эстетические взгляды Р.Вагнера, философию Л.Витгенштейна и т.д. Тем более что и Европа, после его смерти в 1860 году, вошла в историческую фазу, в которой противопоставленный абсолютизму национализм нарушил баланс сил, господствовавших до этого на континенте, и вызвал безгражданное, чреватое войнами соперничество и противостояние наций, завершившееся только после объединительных войн в Германии 1866 и 1871 годов созданием новой прусской империи.

Идеи А.Шопенгауэра в 50-60-е годы широко проникают в Россию, отзвуки их слышатся в теории «роевой силы» Л.Н.Толстого, изложенной им в романе-эпопее «Война и мир», и в произведениях А.К.Толстого, А.А.Фета, творчестве неоконсервативных философов того времени: Н.Н.Страхова, В.В.Розанова, и в особенности в идеях Н.Я.Данилевского, К.Н.Леонтьева. На ученика и последователя А.Шопенгауэра – пессимиста Эд.ф.Гартмана – и Н.Я.Данилевский, и К.Н.Леонтьев часто ссылаются в своих произведениях.

Биологический неоламаркизм А.Шопенгауэра позволил ему задолго до опубликования идей эволюции Ч.Дарвина дать более романтическую картину исторического развития, роли и места индивида в историческом процессе, вернуть самого индивида на онтологический уровень существования, далекий от телеологизма гегелевской философии. Жизнь предстала в форме более грубой, но динамической, борьбы за существование индивидов и родо-видового, национального соперничества и превосходства, весьма далекого от шествия «абсолютного духа» по земле. Потеряв свое божественное предназначение, люди уподобились животным,

животные — людям, и тех и других терзала все та же бесконечная страсть к жизни, «воля к жизни», повсюду через бессознательные инстинктивные механизмы заявляющая о себе. С философией «тождества», панлогизмом Г.В.Гегеля было покончено; на его место встала волюнтаристическая философия вечно томящегося и терзаемого страхом и ужасом бытия индивида, аполитичная и во многом сходная с той, которую, тоже по своему критикуя Г.В.Гегеля, развивал в Дании С.Кьеркегор.

В то время как А.Шопенгауэр и С.Кьеркегор завершают свое философское видение мира квиетивом — смирением перед действительностью, и даже более того — отказом от нее «франкфуртского отшельника» во имя буддийской нирваны и признанием абсурдности бытия в духе ветхозаветных пророков С.Кьеркегором, — их последователь в лице Ницше создает свой вариант неоконсервативной теории экстатического примирения — теорию «вечного возвращения того же самого», ставшую центральным звеном всей неоконсервативной идеологии конца XIX-начала XX веков.

Жизнь, впервые понимаемая как «первичный феномен», стала цениться выше ее смысла, обрела свои провиденциалистские телеологические функции, а разум, столь высоко ценимый классическим рационализмом, приобрел вспомогательные — стал средством, одним из многих других, которым осуществляется само бытие жизни, взятой в качестве метафизического принципа. Основными категориями этой «философии жизни», именно так понятой «жизни», становятся, в противовес рационалистической традиции предшествующего периода, эстетизм, нравственно-этические ценности, категории протекания, изживания жизни, процесс ее становления, текучесть, взаимопереход одних состояний жизни в другие и т.д.

Уже в философии А.Шопенгауэра все категории кантовской философии, как результат ее критики, сводятся к одной категории — причинности, а от всей философии Г.В.Гегеля остается одно лишь «слово-понятие» — становление (*das Werden*), и само это «становление» по сути своей бессмысленно в замкнутом, круговом процессе объективации воли, взятой либо как бессознательный процесс философии эпигона А.Шопенгауэра — Эд. фон Гартмана, либо — как «воля к власти» философии Ф.Ницше. Как бы восполняя бедность категорий и понятийного аппарата, «философия жизни» расцветает своеобразной мифологией и поэзией; философия становится философствованием, сходным подчас с видением визионера, пророчеством и т.д.

Не случайно последователь и по-своему продолжатель философии А.Шопенгауэра — Эд. фон Гартман дает такую, во многом самоубийственную по сарказму, оценку философии мэтра: «Философия Шопенгауэра заключается в положении: только воля есть вещь сама в себе, сущность мира. Отсюда представление есть, очевидно, случайный продукт мозга, и в целом мире есть только тот разум, который заключается в случайно возникших мозгах. Итак, если в бессмысленном и неразумном мире, возникшем из абсолютно слепого начала, есть какой-либо смысл, то этим мир обязан случаю! Надобно удивляться премудрости Бессознательного, которое создало в Шопенгауэре особого, хотя одностороннего гения, для разработки такого бедного начала, как абсолютное безумие, в его изолированности»⁹.

Тогда как поздний Ф.Ницше, прошедший фазу «безграничного упоения» А.Шопенгауэром, сквозящего в каждой строчке его первого философского опуса «Рождение трагедии» (1871), в так называемый позитивистский период писал о философии «франкфуртского отшельника», что это была «злобно-гениальная попытка вывести в бой в пользу общего нигилистического обесце-

нения жизни как раз противоположные инстанции, великие самоутверждения «воли к жизни», формы избытка жизни. Он истолковал, одно за другим, искусство, героизм, гений, красоту, великое сочувствие, познание, волю к истине, трагедию как следствия «отрицания воли» или потребности воли в отрицании — величайшая психологическая фабрикация фальшивых монет, какая только есть в истории, за исключением христианства»¹⁰.

И тем не менее, тем не менее, именно А.Шопенгауэр явился тем «кротом истории», с помощью которого были осуществлены не только связи неоконсерватизма с предшествующей консервативно-романтической традицией начала XIX века, т.е. был осуществлен тот самый «туннельный эффект», о котором говорилось выше, но и была проведена существенная ревизия всего классического рационалистического наследия, в результате которой осталась «тощая абстракция» — жизнь в качестве предмета метафизического размышления, бурный цвет которой в поэзии, эстетике, в особом роде философствования в виде пророчества, видения активно заполнили собой духовный вакуум конца XIX-начала XX столетий, стали основным источником неоконсервативной идеологии вообще и консервативной революции не только Германии 20-30-х годов, но и России периода между первой мировой войной и октябрьским переворотом 1917 года. Он возвестил пришествие новой «философии жизни», правда, в ее пессимистическом обрамлении, но подлинными ее пророками все же стали К.Н.Леонтьев в России и Ф.Ницше в Германии.

1.3. Антилиберальный эстетизм К.Леонтьева и Ф.Ницше

Если А.Шопенгауэр явился «мессией», возвестившим о приходе новой «философии жизни», то ее подлинными «большими» пророками, в отличие от «ма-

лых» — эпигонов и последователей, — явились К.Леонтьев в России и Ф.Ницше в Германии, одновременно выступившие уже в 1871 году с программными произведениями — манифестами, провозгласившими новые критерии оценки самой социально-политической реальности того времени с позиций нового иррационального, операционального подхода — эстетизма как высшего и наиболее существенного критерия жизни. Действительность впервые была оценена не как разумная и потому имеющая право на существование, но само существование действительности в ее разумной и неразумной форме подверглось новой оценке, новому испытанию — эстетикой в качестве ее высшего критерия. Эстетически безвольное созерцание рационалистической философии сменилось эстетикой охранения, активизмом самой становящейся жизни в ее разумных и неразумных формах, являющихся единственным спасительным механизмом формирующейся действительности.

Публицист, писатель, замечательный русский мыслитель, яркий представитель неоконсерватизма конца XIX века К.Н.Леонтьев, отталкиваясь от общего хода развития европейской цивилизации прошлого столетия, российской реформы 1862 года, антифилистерских, антибуржуазных оценок западной культуры, данных А.Герценом в 40-е годы, теории органической философии истории Н.Я.Данилевского (Россия и Европа), почти за десятилетие до Ф.Ницше своеобразно предвосхитил развитие многих его идей, «конгениально», как впоследствии и его молодой немецкий современник, выступил против господствующих либерально-демократических, просветительно-рационалистических тенденций своего времени. Врач по образованию, К.Н.Леонтьев по аналогии с медицинской нозологией и социальные процессы, проходящие в Европе и вскоре грозящие, по его мнению, России, называет «манией демократического прогресса» (*mania democratica progressiva*), кото-

рой способствуют и расцвет позитивистской науки, и гегелевская философия истории с ее телеологизмом и глобальным фанатизмом, господствующая в XIX веке, и либеральная идеология в целом. Его охранительный эстетизм тоже был консервативным по необходимости, из своего рода революционного духа, революционности против революционности филистерских оценок наступающего либерального прогресса, — это был охранительный эстетизм из глубины понимания становящихся социальных явлений.

Эстетико-охранительным выводам К.Н.Леонтьева своеобразно предшествовала биологически-органицистская «метафизика жизни», ее, так сказать, онтология, взятая в шопенгауэровском смысле, через некую феноменологию воли, структуру воли, стоящую субстанциональной основой за изменяющейся социальной действительностью. И здесь весьма уместно будет напомнить определение парадокса, данное в свое время С.Кьеркегором: «Объяснить парадокс — это означает понять глубже и глубже, что есть парадокс и что парадокс есть парадокс»⁷, ни больше, ни меньше. Являясь старшим современником немецкого философа Ф.Ницше, не зная его (первые публикации о Ф.Ницше в России относятся к 90-м годам XIX века), К.Н.Леонтьев тем не менее, как это отметил еще В.В.Розанов в статье «Неузнанный феномен»¹¹, «конгениален ему», хотя в данном случае следует считать, что сам немецкий философ скорее «конгениален» русскому мыслителю. И в данном случае сама констатация «конгениальности» только показывает, что «парадокс есть парадокс», который требует своего, столь же парадоксального, понимания.

Причисленный «с легкой руки» либеральной критики и марксистской историографии к реакционерам и консерваторам, К.Н.Леонтьев в их интерпретации — «нетипичный консерватор»¹², а по мнению А.Ф.Лосева, наряду с Ницше и Розановым — «сатанист»¹³, выс-

тупающий «наперекор историческому прогрессу»¹⁴. Нельзя сказать, что К.Н.Леонтьев не был незамечен в своем отечестве, но как бы вскользь, только в связи с другими так называемыми «ключевыми фигурами» русской культуры XIX века, как современник В.В.Розанова, В.С.Соловьева, Ф.М.Достоевского. Печать, клеймо «отверженного» либеральной и социалистической идеологией сопровождает его в последующее время и лежит на всей его жизни. Он словно разделил участь неоконсерваторов XIX-XX веков, находившихся как бы за кулисами политической сцены своего времени. Он, как С.Кьеркегор, Ф.Ницше в свое время, был скорее частью «психопатологии философии», саму жизнь свою делая иллюстрацией проповедуемой философии. Вместе с тем это весьма типичная фигура неоконсерватора конца XIX-начала XX века¹⁵, вливающаяся в широкое русло философского направления, именуемого «философией жизни». И только в последнее время, в связи со столетним юбилеем со дня смерти К.Н.Леонтьева (1891), появились первые объективные публикации¹⁶, лишенные либерально-прогрессистского очернительного подхода. Поскольку нельзя же всерьез, при всем уважении к автору, считать анализом творчества русского мыслителя оценку, которую дал ему А.Ф.Лосев в своем исследовании творчества В.С.Соловьева, так сказать, походя отнеся К.Н.Леонтьева к «сатанизму».

Этот так называемый «сатанизм» требует своей особой философской рефлексии, при всем многообразии эмоциональных оттенков, связанных с этим словом. Ведь обозначив парадокс, момент несовпадения философии К.Н.Леонтьева ни с традиционно называемыми славянофилами-реакционерами, ни с консерваторами типа консерватизма *status quo* Н.М.Каткова, Н.Ф.Павлова, а также резко отрицательное отношение мыслителя к либеральной идеологии того времени, нельзя отделяться «словечком», «ярлыком» — это еще не значит понять сам парадокс и что «парадокс есть парадокс».

И если К.Н.Леонтьев в чем-то «конгениален» Ф.Ницше, как это считал Розанов, и если оба мыслителя — «сатанисты» по мнению А.Ф.Лосева, то необходимо, как представляется, попытаться понять то общее, что и делает их «элементом психопатологии» в истории философии того времени, что заставляет их вести уединенную, не сливающуюся с общим руслом жизнь одинокого мыслителя, отшельника, почти «святого», который тем не менее не отказывается от «мирского», а скорее наоборот, — именно его и делает предметом своих мучительных размышлений, порождающих подчас весьма своеобразные, оригинальные выводы.

Так как В.В.Розанов и А.Ф.Лосев отмечали черты сходства, «конгениальности» обоих мыслителей, то думается, что слова, сказанные по поводу одного, будут справедливы и по отношению к другому. Одну из попыток решения проблемы «психопатологии» в свое время предпринял ближайший друг и сподвижник В.С.Соловьева — В.Эрн, который сказал: «Болезнь гения всегда есть скрытая наша болезнь: и чем опаснее болезнь гения, тем опаснее замалчивание его тревожных речей под тем мнимым предлогом, что он болен, а мы нет. Безумие Ницше имеет глубокие корни. Философская мысль Европы или должна вернуться к каким-то забытым началам, или уделом ей будет непременно безумие. Безумие Ницше обосновано всей историей новой философии. Основной принцип этой философии — в корне своем поражен болезнью дурной отвлеченности». И далее, опуская ход рассуждений, приведем своеобразный вывод: «Виды безумия в современной философии различны, но сходство их одно и то же. Безумие философии Когена или Риккерта не только коррелятивно трагическому безумию Ницше, но ничем существенным от него не отличается. Разница только в подходе. У Риккерта или Когена подход методический»¹⁷.

Поскольку К.Н.Леонтьеву (так же как, впрочем, и Ницше) вменяют в вину именно то, что для них могло бы быть скорее высшей похвалой: отказ от широко распространенных в то время либеральных теорий общественного прогресса, антидемократизм, реакционно-охранительный консерватизм или, скорее, неузнанный в этом облике неоконсерватизм, новое, объединяющее обоих мыслителей, делающее их «конгениальными» и описанное в старых терминах, как раз и ускользнуло в хуле, порицании, так и оставив «непознанным», неразгаданным сам феномен нового явления в идеологии, вступившего на политическую философскую сцену в конце XIX-начале XX века. «Добро и зло» этих мыслителей резко отличается от «добра и зла», которое вкусили представители так называемой прогрессивной либерально-демократической, рационалистической идеологии, поэтому очевидно, что неоконсерватизм питается плодами с другого дерева Эдемского сада. И это скорее плоды «древа жизни», а не древа добра и зла, искушение которым и стало причиной изгнания из Эдемского сада первопредков, согласно библейскому преданию, тем более, что, как утверждалось в предании, эти райские деревья росли совсем рядом, почему и не мудро было перепутать их. Но это, так сказать, к слову, по ходу исследования самого этого нового явления — неоконсерватизма в лице как К.Н.Леонтьева, так и Ф.Ницше.

Для них обоих, коль скоро уж мы принимаем тезис о «конгениальности» обоих мыслителей, весьма характерен своего рода биологический эстетизм — отстраненный взгляд на изменяющуюся социальную действительность, «пафос дистанции», позволяющий анализировать как бы само это искусство «идеологической апперцепции», сходное с естественно-научной безоценочностью и объективизмом. Сущность этого эстетизма в свое время весьма хорошо охарактеризовал тоже своеобразный неоконсерватор (особенно в поздний период своего твор-

чества, период Видений и восточных новелл, период Бювара и Пекюше) — Г. Флобер, пытаясь объяснить свою позицию «искусства для искусства», позволяющую ему и бесстрастность, и точность оценок: «Жить как буржуа и мыслить как полубог. Удовлетворение плоти и удовлетворение умственных потребностей не имеет между собой ничего общего»¹⁸.

Позиция, которая наделяет мыслителя пророческим пронизательным взглядом Кассандры, позволяющим глубоко заглядывать как в прошлое, так и в будущее, тем не менее несет в себе и столь же присущий этому взгляду его дополнительный, но весьма важный недостаток — полное непонимание и неверие современников, своеобразно подтверждающее библейское выражение, что нет пророков в своем отечестве, а если они и есть, то, как правило, не признаны, не узнаны, не поняты, хотя и говорят на языке «злобы дня», на языке современников.

К.Н. Леонтьев и в этом разделяет судьбу своего «немецкого двойника», о котором в свое время Т. Манн писал: «Ницше стал фигурой исторического значения не только потому, что имя его связано, печально связано, с черными днями истории Европы (он имел все основания называть себя «злым роком») — здесь есть и другая причина. Ницше сделал свое одиночество предметом эстетического преувеличения, а между тем в действительности, он, при всем своем чисто немецком своеобразии, принадлежал к тому широкому умственному движению на Западе, которое дало нам Кьеркегора, Бергсона и многих, многих других и в котором воплотилось историческое неизбежное возмущение духа против рационализма, безраздельно господствовавшего в XVIII-XIX веках»¹⁹.

Прежде чем приступить к анализу этических взглядов К.Н. Леонтьева, несколько замечаний о направлении, к которому, как уже очевидно, принадлежал русский мыслитель. Это «философия жизни», в той фор-

ме, в какой она складывалась не только в Европе, но под влиянием идей, заимствованных из Германии, и в русской культуре, начиная с конца XVIII и на протяжении всего XIX века как форма философствования, противостоящая рассудочной «школьной философии». У истоков направления, но только у истоков, стоят и немецкий романтизм, поколение «бури и натиска» Гердера и Гете, Якоби и уже упомянутый выше А.Шопенгауэр²⁰. Не избежал его и ранний Гегель, который, как показывает фрагмент 1796 года, названный им «первой программой системы немецкого идеализма», в этот период вполне совпадает с романтиками и своим ближайшим окружением того времени — романтиками И.Г.Шеллингом, Г.Гельдерлином. И так как центральное место в методологии познания мира, которое традиционно было принято отдавать рациональной науке, в «философии жизни» занимает эстетика, эстетическое освоение окружающего мира в качестве единственно приемлемой формы познания, своего рода неразрушающего контроля, изменяющейся жизни, хотя и само искусство — форма ее становления, то необходимо несколько подробнее остановиться на этом раннем рассуждении молодого Гегеля, поскольку именно здесь скрывается та «точка разногласий», которая впоследствии разделит философию на два резко поляризованных, враждебных лагеря: консервативно-романтический и либерально-позитивистский. «Я убежден, — пишет в этот период Гегель, — что высший акт разума, охватывающий все идеи — есть акт эстетический, и что истина и благо соединяются родственными узами лишь в красоте»²¹. И далее: «Философия духа — это эстетическая философия. Ни в одной области нельзя быть духовно развитым, даже об истории нельзя рассуждать серьезно, не обладая эстетическим чувством»²².

Но уже в Предисловии к «Философии истории», следуя той спекулятивной рационалистической традиции, восходящей через И.Канта к Декарту, Гегель от-

казывается от эстетического, как бы намечая тот водораздел, ту грань, которая отныне невидимой стеной будет отделять консерватора-романтика, и конечно неоконсерватора, от либерала, заявляя: «Но единственную мысль, которую привносит с собой философия, является та простая мысль, что разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершается разумно. Разум есть субстанция, а именно то, благодаря чему и в чем вся действительность имеет свое бытие»²³. История же, вовсе не являясь, как отмечает Гегель, «ареной счастья», представляет собой «прогресс в сознании свободы, который мы должны понять в его необходимости»²⁴. «Благо», «истина» и «красота», заявленные в раннем фрагменте, тем самым разводятся в разные стороны, и более того, окончательно, когда речь заходит о процессе исторического развития.

Прогресс в развитии свободы вовсе не обязательно связан с благом, благо не совпадает с красотой; именно в том-то и состоит, по мнению философа, «хитрость разума», когда он (разум), побуждая действовать в целях осуществления «прогресса» страсти и действия, в том числе эстетические и этические, вынуждает их терпеть ущерб, вред и т.п.²⁵. Периоды же совпадения эстетического и этического, т.е. того, что люди называют «счастьем», в этой «разумной философии «абсолютного разума» выступают «пустыми листами» как раз именно потому, что они являются периодами гармонии, отсутствия противоположности²⁶. С другой стороны, сам разум — высший субстанциональный принцип этой рационалистической философии — с помощью своего рода «хитрости разума» вновь и вновь противостоит гармонии и счастью, побуждая индивидов, подчас помимо их воли, действовать в целях совершения, необходимого совершения прогресса — сознательного и бессознательного веления этого разума, его высшего, сокрытого от людей, смысла.

Вторгаясь в жизнь людей с позиций высшего телеологического замысла, Разум тем самым как бы противостоит счастью и гармонии, терроризирует и деспотически управляет судьбой индивида в его не всегда осознанной необходимости.

По сути дела, являясь антиподами, Г.В.Гегель и А.Шопенгауэр, каждый по-своему, создают аналогичную картину субстанциональной природы бытия, только при этом если у Гегеля в качестве субстанции выступает разум, а у Шопенгауэра — воля, то и общие мировоззренческие картины (хотя каждая и выявляет свою специфику), тем не менее взаимодополняют друг друга: разумный, телеологически управляемый мир с помощью «хитрости разума» задает и деспотически необходимо осуществляет некую высшую цель собственной самореализации тоталитарного общества, с хаосом межвидовой борьбы конкурирующих и раздираемых страстями воле в природно-зоологическом ритме рождения и смерти. И в результате: «идиллическая картина» шествия мирового духа, мирового разума Г.В.Гегеля путем осознания необходимости, «хитрости разума» прокладывает себе путь в мировой истории через подавление и вытеснение экстатического безумия воли индивидов, терзаемых страстями и противоречивыми желаниями в вечном круговороте становления абсолютной воли А.Шопенгауэра.

Мир разума сверху, на одной стороне медали, и мир воли — с другой, теневой, обратной стороны. И если субстанциональное предназначение индивида в одной философии — это необходимое служение высшим целям разума, воплощенного в Прусском государстве и в личности монарха, то субстанциональное стремление в другой — следование своим животно-индивидуальным, зоологически-биологическим страстям и желаниям вне стеснений и рамок, налагаемых на индивида государством и чужой, противостоящей ему волей. Мир ато-

мизированных индивидов-воль в чудовищном хаосе страстей и лабиринте волеизъявлений противостоит разумной целесообразности мирового разума, воплощенного в структуре государственной власти и олицетворяющего ее монарха.

И.Кант, как отмечают историки философии, в своей государственно-правовой теории впервые «реализовал основные принципы радикального либерализма»²⁷; философия же Гегеля в определенном смысле подытожила и завершила всё предшествующее развитие рационалистической спекулятивной философии. Несмотря на крайнюю консервативность основных выводов своей философии государства, выступающего воплощением «абсолютного духа», Гегель, именно через утверждение «правовой абстрактности», рационально-понятийной вне времени самотождественности прусской конституции, все же выразил основные устремления либеральной идеологии своего времени: опору на разум, разумные основания правового государства, противостоящего как хаосу и анархии, так традиции, ограниченности, целостности, народному духу, господствовавшим прежде, и наконец, «эстетике», старым нормам и представлениям. Прусская монархия, по мнению Г.В.Гегеля, — это финал, т.е. своего рода конец истории, завершенный в государстве. Разум нашел полное выражение в фигуре монарха, как бы являющегося земным воплощением Бога, его теофанией, право — в правовом государстве, которое понимается как божественная воля, воплощенная в актах прусской конституции.

Это консервативное по своей сути прославление государства и монарха вполне отражает дух старого консерватизма, который был выражением консервативной идеологии 30-40-х годов не только в Германии, но и в России (К.М.Катков, К.П.Победоносцев). Но оно не отвечало духу неоконсервативной оппозиции второй половины XIX века, уже знакомой не только с буржу-

азными революциями, но и с опытом Парижской коммуны 1871 года, напуганной им, встревоженной взлетом чисто буржуазного развития Европы, тем самым духом капитализма, который тоже опирался в своем понимании прогресса на гегелевскую формулу разумности исторического развития и необходимости следования по его пути. Парадоксально, но факт, что именно гегелевская философия, в ее наиболее радикальных формах конца XIX века, при всем ее скрытом консерватизме, стала знаменем либеральной идеологии как в Германии, так и в России в лице таких видных представителей русского либерализма, как В.Н.Чичерин, П.И.Новгородцев, В.С.Соловьев.

И именно против этой действительности, построенной на разумном основании, против действительности, взятой в ее гегелевской объективированной форме, как раз и выступает «философия жизни» и в Германии, и в России, где либеральный прогресс, наивная вера в разум, рационализм вообще, будут подвергнуты резкой критике уже в произведениях Ф.М.Достоевского, который в художественной форме, устами своих героев как бы пытается восстановить традиции «красоты, которая спасет мир», «жизни, которая станет дороже ее смысла». Более того, в России неоконсерватизм конца XIX века, и в частности эстетика К.Н.Леонтьева, приобретает характер скорее апокалипсического пророчества, который наряду с отрицанием либеральной идеологии прямым путем ведет к наиболее суровым аскетическим формам православия — квиетизму и «старчеству».

Характерно, что статью, задуманную еще в 1872 году, как бы по следам Парижской коммуны (1871) и символически названную: «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения», К.Н.Леонтьев начинает с переоценки господствующих в обществе понятий, предлагая свои «эстетические» и «эстетико-апокалипсические» интерпретации. «Эстетическое мери-

ло, — пишет он, — самое верное, ибо оно — единственно общее и ко всем обществам, и ко всем религиям, ко всем эпохам приложимое. Что полезно всем, — мы не знаем, и никогда не узнаем. Что у всех прекрасно, изящно, высоко — пора бы обучиться»²⁸.

Этот универсальный критерий «эстетического», сам «эстетизм» как специфический подход «философии жизни» своеобразно переоценивает многие основные понятия либеральной идеологии XIX века, такие как: разум — неразумие (разум правит миром, лежит в субстанциональной основе мира Гегеля), рациональное — иррациональное, прогрессивное — регрессивное, этическое — эстетическое, покой — развитие. К.Н.Леонтьев создает свое учение о морфологии культуры, о формах, критериях прогрессивного и регрессивного развития, науке и научном знании. Приравнивая социальные, социально-общественные процессы к явлениям биологическим и, более того, биолого-патологическим, К.Н.Леонтьев предлагает триединую формулу развития (своеобразную пародирующую триаду гегелевской философии: «тезис» — «антитезис» — «синтез»): во всякого рода живом, считает мыслитель, в том числе и социальном, организме, выделяются периоды первоначальной простоты, цветущей сложности и, наконец, период «смесительного упрощения». Короче эту триединую формулу можно выразить в трех словах, смысл которых восходит к идее прафеномена (Urphenomenon) И.Гете: «архетип» — «генотип» — «паратип», посредством которых он пытается в своей морфологии отразить все многообразие действительного мира, редуцируя его к архетипам, возводя к генотипу в его эмпирической форме — паратипа.

Несомненно, знакомый с идеями этой морфологии и поисками первофеномена великого немецкого поэта и в данном случае естествоиспытателя, К.Н.Леонтьев и понятие формы — метафизической единицы своей эстетики — определил «как деспотизм внутренней идеи,

не дающий материи разбежаться». «Поскольку, — считает он, — разрывая узы этого естественного деспотизма, явление гибнет»²⁹. Это общий принцип построения и функционирования всего живого, содержащий в себе в скрытой форме и своеобразную феноменологию властных отношений, — как бы задает механизм развития жизни и гибели самой первичной формы. Центристремительные властные усилия должны быть достаточно высоки для того, чтобы удерживать стремящееся к «разбеганию» содержание явления. Тогда оно сохраняет само себя, свою форму, свою власть над ней.

Весьма характерно, что подобное объяснение смены художественных форм предложил в свое время, совершенно независимо от идей русского мыслителя, и немецкий искусствовед конца XIX века Г. Вельфлин, у которого переход от одной художественной формы к другой тоже связан с ослаблением «первичных» связей, их перенасыщенностью и последующим распадом. Классицизм в качестве простой первичной формы, где все упорядочено и подчинено идее, сменяется перегрузкой, перераспределением, разбуханием — «барокко», чтобы распасться, расплескаться в завитках и дроблении формы — «рококо». Перенесенный из области художественной критики, этот переход в применении к явлениям социальным становится у К.Н. Леонтьева объяснительной гипотезой самой смены форм социального устройства, характера смены властных отношений внутри форм, формообразующей деятельности, жизни вообще.

Этот натурфилософский подход, навеянный И. Гете, во многом общий и для других представителей неоконсервативной идеологии конца XIX века Германии и России; его придерживается и весьма близко знакомый с самим Гете в своей юности А. Шопенгауэр; ему же следует в объяснении социальных форм самой жизни и Я. Буркхардт — швейцарский историк и один из ведущих неоконсерваторов конца XIX века. С этих же по-

зиций объясняет Ф.Ницше переход от аристократических форм жизни к демократическим, от Спарты к Афинам в первой философской работе «Рождение трагедии из духа музыки» (1871), задуманной и осуществленной в те же годы, когда формировались взгляды К.Н.Леонтьева. Поясняя этот «внутренний деспотизм» формы, идущей от прафеномена И.Гете, в другом месте К.Н.Леонтьев пишет: «Растительная и животная морфология есть наука о том, что оливка не смеет стать дубом, а дуб — пальмой»³⁰. Аналогичным образом рассматривает К.Н.Леонтьев и сложные социальные формы, такие, как, например, государство. «Государство есть, — пишет он, — с одной стороны, как бы дерево, которое достигает своего полного роста, цвета и плодоношения, повинувшись некоему таинственному, не зависящему от нас деспотическому поведению внутренней, вложенной в него идеи»³¹.

Тем самым, используя терминологию И.Гете, либо развитие — при правильной метаморфозе — это не столько и не только «прогресс в сознании свободы» гегелевской философии, а «увеличение разнообразия в гармоническом единстве»³², т.е. протееобразное изменение при неизменной внутренней сущности, либо развитие как патологическое, болезненное уклонение, разрыв формы внутреннего деспотизма, т.е. — форма патологическая, грозящая гибелью всему организму. Развитие в таком случае становится эволюцией, иными словами, развертыванием уже пройденного, готового, но никак не возникновением «нового», «иного», не имеющегося в данной форме ранее, или как сказал бы Гете: «правильно прогрессирующая» и «неправильно регрессирующая метаморфоза»³³.

При этом оформляющая деятельность природы, в отличие опять же от гегелевской концепции прогресса, включает в себя не только то, что покоится «на разумном основании», но и неразумное тоже, в конечном итоге дающее тем не менее положительные плоды. «Зна-

ние и незнание, — риторически спрашивает мыслитель, — не суть ли равносильные орудия или условия развития?»³⁴. А в другом месте уточняет: «Незнание — это есть отрицательное состояние разума, дающее, однако, положительные плоды не только нравственные — в этом никто не сомневается, — но и прямо умственные же»³⁵.

Оставаясь по сути своей врачом даже при анализе сложных общественных процессов, являясь представителем неоконсервативной «философии жизни», от лица которой ведется анализ, К.Н.Леонтьев рассматривает развитие собственно капиталистических форм с позиций натуралистической, биологической установки гетевского реформизма, который густо замешан у него на эстетизме — биологическом эстетизме неоконсервативной идеологии. Так, анализируя становление капитализма, буржуазии в XIX веке, К.Н.Леонтьев, во-первых, объясняет его «неправильной метаморфозой» гетевской морфологии, и это, так сказать — взгляд онтологически-морфологический, и далее, во-вторых — процесс разрушения сословно-иерархической структуры общества, оставшейся в наследство от феодализма, который присущ становлению капиталистических отношений, уподобляет процессу разложения, понимая его как «процесс ... вторичного упрощения целого и смещения составных частей»³⁶.

«Явления эгалитарно-либерального прогресса, — пишет он, — схожи с явлениями горения, гниения, таяния льда... они сходны с явлениями, например, холерного процесса, который постепенно обращает весьма различных людей сперва в более однообразные трупы (равенство), потом совершенно почти схожие (равенство) остовы и, наконец, в свободные (относительно, конечно) азот, водород, кислород и т.д.»³⁷. Итак, вместо «прогресса в сознании свободы» — гниение, гомогенизация, усреднение, утрата своего индивидуального своеобразия, потеря того самого внутреннего «деспо-

тизма», за которым следует распад и гибель самого явления, — таков прогноз и неоконсервативный вывод. «Итак, — пишет он, — вся Европа с XVIII столетия уравнивается постепенно, смешивается вторично. Она была проста и смешана до XI века; она хочет быть опять смешана в XIX веке. Она прошла 1000 лет! Она не хочет более морфологии! Она стремится посредством этого смещения к идеалу однообразной простоты и, не дойдя до него еще далеко, должна будет пасть и уступить место другим»³⁸.

Восприятие развития общества как живого целостного организма, циклизм его функционирования выражены в этом фрагменте почти полностью. Кратко, лапидарно, почти в формах, сведенных к формулам, описывающим химический распад, представлена история такого целостного организма, как Европа, в котором присутствуют все три этапа развития, от «первоначальной простоты», через период «цветущей сложности», когда, собственно, и усилились центробежные силы и ослабел «внутренний деспотизм», к стадии, периоду «смесительного упрощения». Это одновременно и вывод «истории развития общественного организма», и «естественно-научный вывод» — вывод биолога, наблюдающего не только развитие в настоящем, но и знающего его пути в отдаленном будущем, поскольку само будущее — это своеобразное «будущее в прошедшем», в вечном циклизме повторения проявлений жизни, ее биологических форм.

Образ Европы как «жизненной формы», находящейся на стадии распада, гниения, «неправильной метаморфозы» развития, в которой преобладают центробежные силы и не хватает внутренней силы деспотизма, ослабла формообразующая деятельность природы, присутствует не только у К.Н.Леонтьева, но и во многом созвучного ему В.В.Розанова. Такое же восприятие свойственно и Ф.М.Достоевскому в этот период («Дневник

писателя» за 80-е годы), который в своей полемике с представителями либеральной интеллигенции того времени писал: «Это Европа-то справилась? Да она накануне падения, Ваша Европа, повсеместного, общего и ужасного»³⁹.

Этот же пафос присущ и К.Н.Леонтьеву, когда он, выступая против оптимистического телеологизма, самодовольного исторического провиденциализма, провозглашаемого либералами, и в частности либеральным историком Боклем, пишет: «Бокль громоздит целую кучу фактов, цитат, познаний для того, чтобы доказать вещь, которую в утеху устаревшему западному уму доказывали прежде его столь многие. Именно, что разум восторжествует над всем. (Что ж тут оригинального? Разуму поклонялись уже в Париже в XVIII веке). Он, подобно многим, нападает на всякую положительную религию, на монархическую власть, аристократию. А не мог ли бы, — вопрошает дальше К.Н.Леонтьев, — мыслящий человек нашего времени (именно нашего) выбрать себе предметом серьезного исследования такую задачу: знание и незнание — не суть ли равносильные орудия или условия развития?»⁴⁰.

И стараясь быть объективным (его точка зрения — это не взгляд со стороны, тем более стороны русской), К.Н.Леонтьев противопоставляет мнению либерального историка Запада Бокля мнение его западного современника А.Шопенгауэра. Приведем этот пассаж полностью, поскольку он позволяет оценить сам пафос возражений К.Н.Леонтьева, их, так сказать, этический заряд: «Итак — бескорыстие, самоотвержение и тому подобные честные и высокие чувства и действия перед судом либеральных или демократических прогрессистов не могут быть во многих случаях критерием или признаком пользы. Бескорыстие и самоотвержение останутся высокими личными свойствами, но при известном направлении их они скорее вредны, чем полезны, по мнению либералов и прогрессистов. Моральность

субъективная, внутренняя не совпадает в этих случаях, по их же мнению, с пользой, с моральностью, объективной, прикладной, с моральностью результата. Кто же истинно полезный человек? Шопенгауэр говорит, что самый моральный человек — это тот, кто самый сострадательный, добрый, кто во всех и во всем видит себя, всех жалеет, всякому страданию сочувствует. Но Шопенгауэр и его школа ведь не верит в общее благоденствие, в эвдемонический прогресс, во всеобщую пользу на земле?»⁴¹.

Этике пользы, рационализированной этике необходимого разумного прогресса, утверждаемой либеральной идеологией посредством рассудочных схем гегелевской философии и позитивизма, господствующих в XIX веке, противопоставлена этика сострадания, эмпатии, консервативная этика А.Шопенгауэра, совпадающая в этом с этикой христианских заповедей. Философия Г.В.Гегеля, утвердившая шествие Бога по земле в образе объективированного разума прусской монархии, вновь, уже в либеральном варианте, столкнулась с философией А.Шопенгауэра, по крайней мере — с его этикой, этикой сострадания и обоготворения жизни вне её рациональной и необходимой формы, а потому в форме иррациональной, случайной.

Выступая против рационалистических, плоско рационалистических либеральных представлений о ближайшем будущем Европы и, главным образом, России, К.Н.Леонтьев не устает повторять: «Нужно, чтобы дальнейшая жизнь привела общество к меньшей подвижности, нужно, чтобы смешение, ассимиляция сама собой постепенно притихла. Другого исхода нет не только для Запада, но и для России, и для всего человечества»⁴². «Спасение, — еще и еще раз повторяет с пафосом пророка К.Н.Леонтьев, — не в том, чтобы усилить движение, а в том, чтобы как-нибудь приостановить его»⁴³.

И единственным средством понижения политической температуры в Европе и в России, единственной возможностью контрдвижения, отказа от идей либерального уравнительного, гомогенизирующего воздействия эгалитарно-демократических, усредняющих тенденций в обществе, по мнению К.Н.Леонтьева, должна стать эстетика, эстетика самой жизни, а не эстетика отражений, «мертвая эстетика», провозглашаемая либеральной идеологией, т.е. эстетика «жизни», понимаемая как метафизическая деятельность самой жизни, которую во всей ее полноте и целостности определяет ее вненаучный, вненравственный, но включающий нравственность в себя критерий. Не утилитарно-вспомогательный характер эстетики, но эстетика как высший критерий и нравственности, и целесообразности не только явлений природы, но и науки, самих социальных преобразований, реформ выдвигается К.Н.Леонтьевым в качестве своего рода охранительного, защищающего жизнь барьера. «Эстетика как критерий, — пишет он, — приложима ко всему, начиная от минералов до человека. Она поэтому приложима и к отдельным человеческим обществам, и к социологическим историческим задачам»⁴⁴. Отсюда и главный критерий какой-либо оценки, теории, гипотезы должен, как считает мыслитель, сместиться не в пользу истины, научности, доказуемости и верифицируемости, соответственно так понимаемой действительности, практической пользе, а в сторону одного-единственного подхода: «Это не научно именно потому, что оно не художественно»⁴⁵.

Свою эстетическую оценку в качестве высшего критерия К.Н.Леонтьев прилагает и к области государственного и политического устройства, когда пишет: «Мы видели, что все эти авторы более или менее не знают или не хотят знать, что высшая эстетика есть в то же время и самая высшая социальная и политическая практика»⁴⁶. В другом месте он так расшифровывает, пояс-

няет свою мысль: «Только там и государственность сильна, где в жизни еще много разнородной эстетики, что эта видимая эстетика жизни есть признак внутренней, практической, другими словами, творческой жизни. Если видимое разнообразие и ощущаемая интенсивность жизни (т.е. эстетика) — суть признаки внутренней жизнеспособности человека, то уменьшение их должно быть признаком устаревания человечества и его ближней смерти (на Земле)»⁴⁷.

Столь остро переживаемое К.Н.Леонтьевым понижение, падение уровня «эстетического» в жизни, т.е. отказ от многих устарелых, рудиментарных с позиций либерально-демократической интеллигенции форм жизни, желание построить «новую», разумную, рациональную жизнь — за счет упорядочения, рационализации форм жизни, их механической воспроизводимости, утилитарности, тиражирования — по-своему вынуждает его подняться от эстетики обыденной жизни, в ее конкретных формах, к некоей новой абсолютной точке, стоящей вне этических оценок добра и зла, к некоей новой, примиряющей их оценке, так что он оказывается по своему аморализму и эстетике рядом с Ф.Ницше «по ту сторону добра и зла». К.Н.Леонтьев пишет: «А в явлениях мировой эстетики есть нечто загадочное, таинственное и как бы досадное, потому что человек, не желающий себя обманывать, видит ясно, до чего часто эстетика с моралью и с видимой житейской пользой обречена вступать в антагонизм и борьбу»⁴⁸. И делает своего рода вывод: «Тот, кто старается уверить себя и других, что все неморальное — непрекрасно и наоборот, конечно, может принести нередко отдельным лицам педагогическую пользу, но едва ли польза эта может быть глубока и широка, ибо поверивший ему вдруг вспомнит, что Юлий Цезарь был гораздо бесправнее Акакия Акакиевича, даже Скобелев был несомненно развратнее многих современных нам честных тружени-

ков, и если у вспомнившего эти факты есть эстетическое чувство, то что ему делать, если невозможно отвергнуть, что в Цезаре и Скобелеве в тысячу раз больше поэзии, чем в Акакии Акакиевиче и в самом добром и честном из ... сельских учителей...»⁴⁹.

Этическое, гуманное «добро и зло» в этих рассуждениях ясно принесено в жертву эстетизму. Если у С.Кьеркегора эстетическое, сам эстетизм — это стадия жизни, подготовляющая стадию этического, открывающего переход к религиозной вере, — вере, сходной с верой ветхозаветных пророков и, в частности, патриарха Авраама; если у Шопенгауэра эстетическое как форма бессознательного бытия воли, флер, пена, удерживающая индивида на поверхности бытия, — то у К.Н.Леонтьева пропасть между эстетическим и этическим так и осталась непреодоленной, внося страшный душевный разлад в его поздний период — схимы и покаяния.

Являясь представителем ренессансной эстетики, требующей полноты и разнообразия эстетических отношений, доходящих до восхищения проявлениями любой, пусть даже и безнравственной, негуманной, но «эстетики жизни», «жизни» во всей ее полноте и несправедливости, «жизни» вне ее смысла и утилитарной формы, — «эстетики полубогов», как об этом писал Г.Флобер, позволяющей сохранить «пафос дистанции» в оценке эстетических явлений, — К.Н.Леонтьев так и не смог до конца своей жизни примирить свой эстетический идеал ни с жизнеотрицающей эстетикой православия, ни с узкоутилитарной, прагматической эстетикой либерально-демократического, буржуазного восприятия жизни. «Сухотка духа», томление по неосуществимому в жизни идеалу так и осталась глубокой внутренней душевной язвой, противоречием, которому не суждено было найти разрешение. Но основной пафос «эстетизма» К.Н.Леонтьева, пафос, делающий самого мыслителя, по меткому выражению В.В.Розанова, «Plus Nietzsche que Nietzsche

теме»⁵⁰ (более Ницше, чем сам Ницше), пафос в отрицании либеральной, буржуазно-демократической культуры, приводящий к их конгениальности, состоял в том, говоря опять же словами В.В.Розанова (близко знавшего мыслителя в последние годы его жизни), что «средний европеец и «буржуа» именно в XIX веке, во весь послереволюционный фазис европейской эпохи, выразился во что-то противное. Не «буржуа» гадок, но поистине гадок буржуа XIX века, самодовольный в прогрессе своем, вонючий, завистник всех исторических величий и от этого единственно стремящийся к уравнительному состоянию всех людей в одной одинаковой грязи и в одном безнадежном болоте»⁵¹.

Вместе с тем, и это хотелось бы особенно подчеркнуть, при подобном эстетизме как форме и стиле жизни ни о каком тождестве между разумом и действительностью не может быть и речи. Меж ними лежит пропасть разногласий и разночтений. Это не консерватизм примирения с действительностью – консерватизм status quo – и не умеренный консерватизм реформ, допускающий, хотя бы в теории, умеренное мягкое реформирование действительности в сторону желаемого идеала, а скорее реакционно-реставрационный консерватизм, означающий всю тщетность и невозможность реконструкции возрождения, реинкарнации идеала. Идеал так и остается недостижимой точкой, с которой произошла деформация, «неправильная метаморфоза» в развитии действительности.

И если ставится вопрос о «возрождении» прошлого в будущем, то скорее как некое насильственное, оперативное лечение, жесткое прокрустово ложе, исправляющее деформацию развития в желательную форму путем насилия, власти, в том числе и ценой многих и многих жертв современности, отказа от нее в далеком будущем и реконструкции, воссоздания в нем идеального образа. Отсюда пророческий пафос многих пред-

сказаний позднего К.Н.Леонтьева, отсюда желание, хотя бы в мысли, преодолеть пропасть, разделяющую «мечту» и реальность, и стремление к построению неких утопических проектов будущего.

Неоконсервативный традиционализм как раз и отличается от традиционного консерватизма именно этот пафос, не позволяющий смириться перед действительностью, отказывающийся консервировать ее в качестве наивысшего достижения истории, неудовлетворенность самой этой действительностью и создание для исправления ее утопических проектов, которые несут в себе конкретные социально-политические рекомендации, как бы исходящие из будущего, но уже построенного идеала и поэтому содержащие в себе элемент должностования, повеления, приказа. При этом не суть важно, что сам утопический идеал неоконсервативной идеологии является своего рода спекулятивной конструкцией, никогда не имевшей места в исторической реальности, будь это античность в ее реконструкции Ф.Ницше или «византизм» в том виде, как его представлял себе К.Н.Леонтьев, — важно другое: что само воссоздание, возвращение к этому идеалу, предложенное в качестве своего рода телеологии дальнейшего исторического процесса, порождает экстремистски направленный, динамичный социально-политический пафос оценок и директивных указаний по воспроизведению этого идеала, этого «будущего в настоящем»; порождает пророческий пафос, который в определенных ситуациях становится политической программой действий социальных групп, усматривающих в этих пророчествах своего рода план действий в не устраивающей их социально-политической действительности.

«Быть просто консерватором в наше время, — писал, например, К.Н.Леонтьев, уточняя суть расхождений с современным ему консерватизмом, — было бы трудом напрасным. Можно любить прошлое, но нельзя верить в его даже приблизительное возрождение»⁵².

Поистине пророческий дар может родиться из чего угодно, в том числе и из биологического эстетизма, как это было у К.Н.Леонтьева, из его неоконсервативной традиционалистской утопии, построенной на идеальном восприятии древней Византии в конце XIX века. Подобно чуткому сейсмографу, фиксирующему приближение землетрясения, К.Н.Леонтьев ощутил не только черты надвигающейся беды, но и возможную форму катастрофы и, по-своему пытаясь предотвратить ее, предложил не совсем годные средства консервации, «подмораживания» социальных отношений, ведущих к мировому катаклизму.

Но сами ложно прописанные средства спасения, лечения не отменяют достоинств правильно поставленного диагноза. Дар предвидения, пророчества — удел немногих, и часто он проявляется в тех личностях и в тех условиях, которые, казалось бы, вовсе к нему не располагают. Так, например, Ф.Ницше — конгениальный собрат К.Н.Леонтьева по неоконсерватизму, почти на десять лет позже вступив на философский подиум, едва ли не сразу начал с той высокой пророчески, «абсолютной» ноты, к которой пришел русский мыслитель в конце жизни. И это в условиях эйфории первых лет грюндерства (1871 — 1874), существовавших в Германии после успешной франко-прусской войны (1871), после провозглашения самой Германии — империей, объединившей в себе некогда разрозненные германские княжества. Ни К.Н.Леонтьев, ни Ф.Ницше при жизни не знали о существовании друг друга. Между ними нет отношений преемственности, существующих между учителем и учеником. Но тем не менее проследживается глубокая духовная связь в самой неоконсервативной оценке окружающей их действительности⁵³ и единый, в данном случае эстетический, подход к оценке самой этой социально-политической, трансформирующейся действительности.

Как отмечают исследователи этого способа оценки изменяющейся реальности: «Философия жизни продолжила линию романтического эстетизма, но придала ей несколько иную конфигурацию: то, что в романтизме выступало в качестве характеристики индивидуального творческого процесса, здесь превратилось в атрибут самой жизни, как эстетически самоценной сущности... Наиболее отчетливо этот подход выявился в философско-эстетических воззрениях Ницше, выступавшего глашатаем новой религии красоты, стоящей по ту сторону Добра и Истины, где место христианского Бога заняла «Воля к власти»⁵⁴.

Если в России конца XIX века либерализм, в основном, — веяние Запада, верхушечное элитарное течение определенной, наиболее просвещенной части общества, скорее умонастроение, чем реальный социально-политический, и уж тем более экономический, процесс, — не случайно наиболее крупные либералы — профессора университетов⁵⁵, — то в Германии того времени либерализм не политическая программа, «заявление о намерениях», а повседневная «мировоззренческая практика» буржуазии⁵⁶. «Безнадежный реакционер» — как его воспринимали немецкие либералы, — князь Отто фон Бисмарк становится именно в этот период истинно национальным героем, а национальная политика — «новым реализмом», «реальной политикой», в которой центральное место начинает занимать проблематика власти, «политического успеха», «моральной силы факта», творческой роли авторитарного государства. И если Г.В.Гегель увидел «персонифицированное явление мирового духа» в личности Наполеона, то немецкие либералы после 1871 года усмотрели его явление, своего рода теофанию, в фигуре «железного канцлера».

Философская деятельность Ф.Ницше, начавшаяся в 1871 году и продолжавшаяся до конца 1889 года, почти полностью укладывается в период правления в

Германии О. фон Бисмарка и столь же полностью является отрицанием его реальной политики, политики либералов Германии того времени, связывавших воплощение своих надежд с деятельностью «истинно германского» князя. И коль скоро после объединения Германии в 1871 году все «разумное», о чем мечтали либералы на протяжении многих поколений, стало «действительным», то и сама «действительность» Прусской империи, а именно таковой страна стала после объединения, обрела своего «истинно прусского», несмотря на весь его былой «консерватизм», философа — Г.В.Гегеля, во многом определившего саму тональность и окрашенность, специфику германского либерализма XIX века.

Возвращаясь к Ф.Ницше, отметим: традиционно принято считать его непосредственными философскими предшественниками, предтечами — философа А.Шопенгауэра и Р.Вагнера, хотя при этом столь же традиционно забывается, что философия «франкфуртского отшельника» во многом строилась как опровержение философии Г.В.Гегеля, что прежде, чем прийти к А.Шопенгауэру, Р.Вагнер проделал метаморфозу от пламенного революционера, гегельянца и феербахянца, так же, как забывается, что по крайней мере два из четырех «несвоевременных размышлений» молодого Ф.Ницше посвящены критике «амальгамиста», сочетавшего в себе философию Гегеля и А.Шопенгауэра, и в дальнейшем последователя А.Шопенгауэра, пессимиста — Эд.ф.Гартмана, критике поздних культур-философских установок младогегельянца Д.Штрауса.

Между тем общение молодого двадцатичетырехлетнего профессора классической филологии с маститым ученым и европейской знаменитостью в Базельском университете Я.Буркхардтом — к тому времени тоже поклонником А.Шопенгауэра — укрепило и сформировало своего рода «консервативный аристократизм» оценочек Ф.Ницше этого периода, который выдвинул «эсте-

тику» и «эстетизм» в качестве методологического критерия при оценке и реинтерпретации явлений не только современности, но и мировой культуры. При этом, не являясь врачом по специальности, в отличие, скажем, от К.Н.Леонтьева, Ф.Ницше в анализе культуры мыслит нозографически, анализирует и ставит диагноз, психопатологически наблюдая и психопатологически размышляя над судьбами мировой культуры и в качестве основного — использует эстетический критерий.

Эстетика становится для молодого Ф.Ницше тем флером, спасительным покровом, под которым только и может развиваться жизнь, все живое, в том числе и человеческая культура, обеспечивая возможность для совершенствования социальной действительности посредством науки и научных изобретений, этики, морали и других человеческих установлений, взятых, прежде всего, только как эстетический феномен. Более того, первое философское произведение молодого базельского профессора Ф.Ницше «Происхождение трагедии из духа музыки» (1871) выступило не только апологией искусства как такового, но и его своеобразной попыткой понять сам феномен эстетики с позиций «философии жизни» из глубины, как механизм ее эстетического консерватизма. «Тот же инстинкт, — пишет Ф.Ницше в этом раннем произведении, — который вызывает к жизни искусство, как дополнение и завершение бытия, соблазняющее на дальнейшую жизнь, — создал и олимпийский мир, как преображающее зеркало, поставленное перед собой эллинской волей»⁵⁷.

А в «Опыте самокритики» 1886 года Ф.Ницше так оценивает задачу, поставленную им в своем первом произведении: «Самая удачная, самая прекрасная, самая завидная, более всех соблазнявшая к жизни порода людей, из всех бывших до сего времени, греки — как? они-то и нуждались в трагедии? Более того — в искусстве? Чему служило греческое искусство?»⁵⁸. Понима-

ние искусства Ф.Ницше в раннем периоде двойственно: с одной стороны, оно является максимально экстенсивной формой шопенгауэровской «воли к жизни» и как таковое направлено против этики сострадания и пессимизма самого А.Шопенгауэра — и в этом смысле является его своеобразной критикой, попыткой преодоления, — с другой стороны, оно направлено своим острием против культур-филистерского понимания искусства в том виде, как оно сложилось в гегелевской эстетической школе, и в частности у Д.Штрауса, которому, как уже отмечалось, Ф.Ницше посвятил одно из своих «несвоевременных размышлений».

Кроме того, уже в этой ранней интерпретации искусства Ф.Ницше попытался осмыслить центральный парадокс консерватизма, т.е. рассмотреть ход истории, исторический прогресс как бесконечный цикл и парадокс насилия, его позитивную ценность, ценность самой исторической жертвы. Не случайно центральной темой этого первого философского произведения становится древнегреческая трагедия с ее парадоксом трагической смерти главного героя, которая может рассматриваться как жертва тому богу, протагонистом которого как бы является трагический герой, и это с одной стороны; тогда как с другой — убийство, смерть героя — необходимое зло, оно провоцирует чувство греха, раскаяния, хотя часто само это ритуальное убийство — своего рода звено нравственного возмездия, отмщения, древнегреческого *талиона* (в котором жертвующий, посылающий на жертву, сам должен выступать в свою очередь жертвой) — становится необходимым условием нравственного баланса, обеспечивающего жизнь.

Именно об этом повествуют бесконечные циклы ритуальных трагедий у Еврипида и Эсхила, которые анализирует Ф.Ницше в «Происхождении трагедии» (1871), хотя выводы, логически следующие из анализа древнегреческих реалий, прямо соотносит с «реальной

политикой» Германии своего времени, – прочтение древних как бы оказывается анализом современной ему социально-политической реальности. Интерпретация древнегреческой эстетики тем самым несет в себе подтекст – анализ современной ситуации, в которой действующие социальные силы настоящего и персонифицированы, и скрыты под именами древнегреческих ритуальных мистерий. Весьма символично, что уже во Введении к этой первой философской работе, несущей в себе отзвуки только что закончившейся франко-прусской войны 1871 года, кратковременным участником которой был и сам философ, он обращается к современникам со следующими словами: «При действительном прочтении этой книги им (т.е. современникам – А.М.) станет до изумительности ясным, с какой строго немецкой проблемой мы здесь имеем дело, поставленной нами как раз в средоточие немецких надежд, как точка апогея и поворота»⁵⁹.

Это признание неоконсерватора Ф.Ницше почти текстуально совпадает с аналогичным ожиданием «апогея и поворота» К.Н.Леонтьева, о чем говорилось выше. Совпадение тем более знаменательно, что сами эти высказывания немецкого и русского мыслителей как бы автономны, т.е. независимы от влияния друг на друга, но появляются они как в России, так и в Германии в одно и то же время, в один и тот же исторический период, последовавший сразу после Парижской коммуны и франко-прусской войны 1871 года. Одна из центральных политических программных статей К.Н.Леонтьева «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения» задумана и частично завершена⁶⁰ как раз в тот период, когда Ф.Ницше пишет свою – «Происхождение трагедии из духа музыки» (осень-зима 1871-1872 года).

Итак, для Ф.Ницше это был момент, точка «апогея и поворота» к античности, для К.Н.Леонтьева – к Византии, Царь-Граду (Константинополю) как первичным,

базисным ценностям, архетипам самой жизни, взятой в ее примордиальном, внеисторическом и абсолютном смысле, в смысле своего рода неоконсервативной утопии, реконструкцией которой в противовес современности и занимались оба мыслителя. Называя себя «дионисийской пташкой»⁶¹, т. е. protagonистом древнегреческого бога Диониса (от лица которого как бы ведется анализ и которому, согласно древнегреческой легенде, противостоит другое божество — бог Аполлон), Ф.Ницше объясняет, почему и чем изучение древнегреческой трагедии должно способствовать пониманию современности: «Ибо для нас, стоящих на рубеже двух различных форм существования, эллинский прообраз сохраняет ту неизмеримую ценность, что в нем в классически поучительной форме отчеканены и все упомянутые переходы и битвы; разве что мы переживаем главные эпохи жизни эллинского духа как бы в обратном порядке, и теперь как бы переходим из александрийского периода, назад, к эпохе трагедии»⁶². В другом месте: «Пусть никто не думает, что немецкий дух навеки утратил свою мифическую родину, раз он еще так ясно понимает голоса птиц, рассказывающих ему об этой родине»⁶³. И если сам Дионис — это стихия жизни, то Аполлон — это все, что противостоит ей (стремится заковать ее в жесткие основы рациональных схем и понятий), все то, что отрицает дионисийство как философию «дикой и нагой природы».

В мифологических образах под символическими фигурами древнегреческих богов Ф.Ницше, противопоставляя Диониса и Аполлона, вновь воспроизводит конфликт, существовавший между иррационалистической, волюнтаристской философией А.Шопенгауэра, выступающего на этой импровизированной сцене в роли Диониса, и рационализмом, плоско-рассудочным самодовольным рационализмом Г.В.Гегеля, в данной сценической обстановке выступающего Аполлоном. Себе

же Ф.Ницше отводит роль птицы-вещуни, дионисийской птицы, возвещающей скорую эпифанию своего божества. Именно об этом говорит и сама трактовка темы борьбы Диониса и Аполлона, о которых пишет философ в «Происхождении трагедии».

В философии Гегеля, в той форме, которую она приобрела в руках эпигонов-младогегельянцев, увидел Ф.Ницше тот самый дух «реальной политики» либерально-демократических, оптимистических упований, которые охватили Германию после франко-прусской войны, в годы так называемого грюндерства (1871-1874) — годы лихорадочной волны экономических афер и предпринимательства, охвативших немецкое общество под золотым дождем шестимиллиардных репараций от поверженной Франции. Опьяненное победой, пребывающее в эйфории и сытом самодовольстве, немецкое буржуазное общество нашло свое божество в О.Ф.Бисмарке как воплощении желаний и либеральной, и консервативной буржуазии. В лице же Ф.Ницше оно обрело непримиримого критика, оппозиционера как самой этой вновь объединенной Германии, так и ее имперской великодержавной идеологии, впервые как бы заключившей союз, пакт между всеми слоями общества, упоенными победой, империей и потоком золота, хлынувшим с другого берега Рейна. Это была вершина, кульминация и финал всех основных желаний и устремлений самодовольного буржуазного общества того времени.

Именно против этого самоупоения, эйфорического восторга и выступил Ф.Ницше в этот период. Для него победа Германии над Францией в 1871 году и последующее провозглашение Германской империи во главе с Пруссией — «полное поражение в поражении и даже покорении немецкого духа на пользу немецкого государства»⁶⁴. И главным виновником этого самодовольного восприятия действительности, по мнению Ф.Ницше, явилась своеобразная философия «финализма», о

которой он пишет: «Философия, скрывшая в причудливых извилинах филистерскую исповедь, изобрела для этого формулу обоготворения обыденного; она проповедовала о разумности всего, о действительности и этим подслуживалась образованному филистеру, который тоже любит причудливые извороты и, главным образом, считает настоящим одного себя, и только свою действительность принимает за мерило разума во всем свете»⁶⁵. В другом месте Ф.Ницше дает такую оценку этой философии: «Я думаю, в истории немецкой образованности за последнее столетие мы не найдем ни одного опасного колебания или уклонения, которое не стало бы еще опаснее, благодаря громадному и продолжающемуся до настоящей минуты влиянию этой философии, именно гегелевской»⁶⁶.

Особенно же не устраивает Ф.Ницше «финализм» философии Гегеля («то, что я предварительно сказал и еще скажу ... не предпосылка ... результат, который известен мне, потому что я уже знаю целое». Г.В.Гегель. Философия истории. Введение). По поводу этого «знания результата «целого», исходящего из спекулятивной конструкции философии Г.В.Гегеля, Ф.Ницше с едким сарказмом замечает: «Поистине парализует и удручает вера в то, что ты — последний времен, но ужасной и разрушительной представляется эта вера, когда в один прекрасный день она путем дерзкого переворота мыслей начинает обоготворять этого последнего, как истинную цель и смысл всего предшествующего развития, а в ученом убожестве его видят завершение всемирной истории». И далее: «Эту понятую на гегелевский лад историю в насмешку назвали земным шествием Бога, хотя названный Бог есть, в свою очередь, лишь продукт самой этой истории. Но этот Бог стал сам себе прозрачно ясным и понятным в недрах гегелевского мозга и успел пройти все диалектически возможные ступени своего развития, вплоть до упомянутого само-

откровения, так что для Гегеля вершина и конечный продукт мирового процесса совпали с его собственным берлинским существованием»⁶⁷.

Этот «конец истории», ее завершенность и погруженность самой так понятой истории в настоящее, обоготворение его как обоготворение победы Германии над Францией, как реальное признание не только репарации, но и своего рода культурного превосходства над поверженной страной — в качестве господствующего настроения либеральной интеллигенции того времени — вызывает резкое отрицание самой этой «новой» немецкой культуры молодым Ф.Ницше. Он оценивает современную культуру буржуазной Германии последней трети XIX века с позиций формирующейся «философии жизни», где сама «жизнь есть высшая господствующая сила»⁶⁸, по отношению к которой буржуазная либерализация экономики грюндерства вскоре закончится огромным крахом. Ф.Ницше признает, что либерализация, тем не менее, явилась механизмом, «кислотой», разъедающей устойчивые, традиционные связи и сословные перегородки, вела к разобщению, предельно «атомизировала» человеческие отношения, впервые поставила проблему соотношения техники и природы как целостности, включающей в себя и человека. Ницше так определяет сущность противоречий, лежащих между представляемой им «философией жизни» и действительностью: «Мы распались на мелкие куски, мы в нашем целом разделены полумеханически на внутреннее и внешнее, мы засыпаны понятиями как драконовыми зубами, из которых вырастают понятия-драконы; мы страдаем болезнью слов, не доверяя никакому собственному ощущению, если оно еще не запечатлено в форме слов ... я, может быть, еще имею право сказать о себе самом: *cogito, ergo vivo*, но не *vivo, ergo cogito*»⁶⁹.

И выступая с позиции своеобразного «сакрификатора», очистителя современной ему культуры, культуры «постфинализма» и, можно сказать в данном случае,

постмодернизма (это не будет натяжкой, ведь в данном случае речь идет о культуре, которая сложилась в Германии как «триумфальная культура», культура триумфаторов-завоевателей, берущих все, что попадает под руку завоевателя в период после своеобразного завершения истории, ее «финала»), Ф.Ницше так характеризует ее «постмодернистский», «постфинальный» характер: «Формы, краски, производства и курьезы всех времен и стран немец собирает вокруг себя, и таким образом составляется эта модная ярмарочная пестрота; их ученые считают это опять-таки «своим новейшим», сам же он остается спокойным, несмотря на всю путаницу стилей»⁷⁰.

Для Ф.Ницше же культура — это, «прежде всего, единство художественного стиля во всех жизненных проявлениях народа»⁷¹, и обрести это «единство» вновь, связать распавшиеся связи, возродить былую культуру, культуру, предшествовавшую этому «постмодернистскому» смешению стилей, можно через своеобразное возвращение к истокам, через возвращение из глубины, а именно — древнегреческой глубины, специалистом по изучению которой и был сам философ в качестве профессора классической филологии в Базельском университете. Ф.Ницше начинает с «инвокаций» древнегреческих реалий как базисной, примордиальной, т.е. вневременной, вечной основы человеческого существования, когда призывает: «... имеем право теперь в качестве благороднейшей награды поставить себе еще более грандиозную задачу — связать себя с миром, лежащим за и, вместе с тем, над александрийской (т.е. современной ему эпохой, взятой по аналогии с древнегреческой — А.М.) эпохой, и смело направить свои поиски за идеалами в древнегреческий мир великого, естественного и человеческого»⁷².

Само по себе это «возвращение вспять», эти «инвокации» духов прошлого для возрождения, реанимации настоящего хорошо показывают романтически-тради-

ционалистскую установку философии Ф.Ницше этого периода. Не случайно, что он в «Происхождении трагедии» неоднократно призывает к «возрождению немецкого мифа»⁷³, трагического мифа⁷⁴, трагедии как таковой в качестве предпосылок, охраняющих «жизнь», взятую в ее метафизическом смысле, рассматривая искусство как покров, горизонт, позволяющий развитие «жизни» в ее вневременности. Поскольку, как утверждает в этот период Ф.Ницше: «И всякий народ, — как, впрочем, и всякий человек — представляет собой ценность ровно лишь постольку, поскольку он способен наложить на свои переживания клеймо вечности: ибо этим он как бы обезмирщивается и выявляет свое бессознательное внутреннее убеждение в относительности времени и в вечном, т.е. метафизическом значении жизни. Обратное явление наступает тогда, когда народ начинает понимать себя исторически и сокрушать вокруг себя мифические валы и ограды, с чем обычно соединяется решительное обмирщение, разрыв с бессознательной метафизикой его прежнего существования во всех этических выводах»⁷⁵.

И дальше описывая этого неметафизического человека, человека, потерявшего связь с «мифической родиной», как идеального образца человека, рисуемого либеральной идеологией, Ф.Ницше пишет: «Поставим теперь рядом с этим абстрактного, не руководимого мифами человека, абстрактное воспитание, абстрактные нравы, абстрактное право, абстрактное государство; представим себе неупорядоченное, не сдержанное никаким родным мифом блуждание художественной фантазии; вообразим себе культуру, не имеющую никакого твердого, священного, коренного устоя, но осужденную на то, чтобы истощать всяческие возможности и скудно питаться всеми культурами — такова наша современность, как результат сократизма, направленного на уничтожение мифа сократизма»⁷⁶.

Без корней, лишенный родной мифологической почвы, человек либеральной утопии представляется Ф.Ницше разрушителем, который с призванной на помощь техникой и уравнительным демократизмом, либеральными теориями несет угрозу той самой «жизни» в ее базисном метафизическом смысле, природном смысле как некоем всеобщем материнском лоне природного бытия, защитить которое и было призвано искусство во всех его формах: мифа, поэзии, философии, музыки, трагедии и науки в том числе. Говоря современным языком, философ стремился возродить, восстановить – в противовес либеральной культуре с ее стремлением к рационально оправданным всеобщим и необходимым нормам и законам бытия – своего рода феноменальный абсолютизм этно-культуральной традиции, «крови и почвы», чтобы затем, подобно тому, как в России предлагал К.Н.Леонтьев, «подморозить», затормозить сам ход истории, а если это возможно, то и повернуть его вспять, «домой на мифическую родину».

Так, например, в подготовительных материалах к «Происхождению трагедии», весьма симптоматично озаглавленных: «Философ: очерки борьбы искусства и познания» (Весна, 1873 год), Ф.Ницше пишет: «Философия есть искусство как по своим целям, так и по своим методам. Но средства у нее все те же, что и у науки: представление в понятиях. Это форма поэзии. Философ – познает творя и творит познавая ...» И далее следует весьма примечательный вывод из этой апологии искусства: «Превозмочь знание силою творчества, создающего мифы – вот в чем глубочайшее родство философа с основателем языческой религии»⁷⁷. В другом месте этой же работы философ отмечает: «Дело идет не о том, чтобы уничтожить науку, но чтобы овладеть ею. И господствующая философия должна решить проблему о границах, до которых допустим рост науки: она определяет ценность науки»⁷⁸. И как своеобразный вы-

вод из этих рассуждений Ф.Ницше: «При современной огромной подвижности философ должен служить тормозом, но в силах ли он быть им?»⁷⁹.

Все эти рассуждения о мифах, творчестве, об ограничении науки, указании пределов ее развития, необходимости сдерживания, или, как говорит философ, «тормоза» по отношению к науке и научному познанию вообще, легко могут быть интерпретированы как реакционные, ретроградные и отдающие своеобразным духом средневековой инквизиции. Но это на первый, только на первый взгляд. Бурное развитие науки и техники в XX веке, увеличение давления удельного веса техногенного фактора в естественных, природных процессах, открытия в области атомной энергетики, сельскохозяйственной химии, современной генной инженерии заставляют по-новому взглянуть на ставшие традиционными представления о соотношении науки и научного исследования. Они ставят не столько этический, сколько экологический запрет на многие научные исследования и расширение сферы человеческой любознательности; действительно, требуют вмешательства философа в процессы, которые, казалось бы, вышли, и давно вышли, из-под его опеки, и вновь ставят вопрос о допустимых границах научного познания, которое может стать причиной гибели жизни на Земле, уже не в переносном, но в буквальном смысле этого слова. Само развитие науки и научного познания, современный бурный рост техники и научно-технических изобретений, массовое производство в планетарных масштабах чрезвычайно актуализируют эти высказывания — предостережения Ф.Ницше.

А так как искусство, по мнению Ф.Ницше, является «... высшей задачей и, собственно, метафизической деятельностью в этой жизни»⁸⁰ — взгляд, отражающий специфическую форму противостояния неоконсервативной идеологии того времени утилитаризму и практи-

ческой пользе как формам либерально-рационалистического подхода к действительности, — то именно искусство и противопоставляется утилитарной этике, и морали, и науке того времени, становится защитным механизмом самой жизни, позволяющим сохранить целостность и полноту всех ее разумных и неразумных проявлений. Тем более, что искусство, как форма сугубо человеческой жизнедеятельности, по мнению Ф.Ницше, выполняет еще и функции, направленные на борьбу с ее отрицанием в виде широко распространенных в то время пессимистических учений, исходящих от самого учителя и предтечи Ф.Ницше — А.Шопенгауэра.

Этику сострадания, пессимизм, нигилистические по отношению к «жизни» философские теории развивают в этот период как раз ученики и последователи «франкфуртского отшельника»: и амальгамист, синтезирующий учение А.Шопенгауэра и идею развития Г.В.Гегеля, — Эд. фон Гартман, и Ю.Банзен, и индолог — тоже последователь Шопенгауэра — П.Дойсен, и ближайший друг Ф.Ницше Базельского периода — историк Я.Буркхардт, и Р.Вагнер, не говоря уже о широко распространенных в то время пессимистических теориях английского поэта Д.Байрона и итальянского пессимиста, создавшего теорию «*infelicità*», — поэта Д.Леопарди. Для Ф.Ницше искусство — стимул самой жизни, воли к жизни, к ее возвышению, защите и дополнительному удовольствию. Не случайно, что основной лейтмотив — воспользуемся термином из словаря Р.Вагнера — первой философской книги «Происхождение трагедии из духа музыки» (1871), ее своеобразный рефрен, проходящий через всю книгу, звучит так: «Все существующее и справедливо и несправедливо — и в обоих видах все равно оправдано»⁸¹, и в другом месте: «...ибо только как эстетический феномен бытие и мир оправданы в вечности»⁸².

И если в первом случае — бытие и мир вне морального подхода и не подлежат оценке в терминах добра и зла, справедливости и несправедливости, к ним не

приложимой, то во втором — бытие и само по себе эстетично, то есть не подлежит оценке через так называемый «критерий эстетического сократизма», гласящий: «Все должно быть разумным, чтобы быть прекрасным», — как параллельное аналогичному положению сократовского «лишь знающий — добродетелен»⁸³.

Но так как основная тема нашего исследования — эстетизм в его противостоянии рационально-либеральной культуре XIX века, как своеобразный тип контрдвижения, направленного в разрез господствующей тенденции, то лишь отметим, что механизмы становления искусства и его последующего разрушения, роль искусства в анализе древнегреческой трагедии — весьма интересная, но достаточно полно исследованная область ницшеведения⁸⁴, то в данном случае необходимо несколько подробнее остановиться на механизмах, причинах, вызывающих саму возможность новой эстетики, эстетики, утверждаемой Ф.Ницше в этом раннем произведении, или, как говорит сам философ, стремлении к «... новому созданию искусства — и при этом искусства уже в метафизическом, широчайшем и глубочайшем смысле...»⁸⁵. Тем более, что подобное метафизическое утверждение искусства, возведение его на высшую ступень в иерархии других форм жизнедеятельности позволяет предположить определенное сходство, «конгенность», если хотите, между метафизической эстетикой Ф.Ницше и эстетической метафизикой К.Н.Леонтьева. И если у русского мыслителя преобладает все же философская публицистика, одним из своих основных постулатов утверждающая эстетизм как высший критерий действительности, то у Ф.Ницше имеется и своего рода методологическое обоснование для выдвижения и утверждения эстетизма в качестве основного базисного постулата самой «философии жизни», жизни вообще.

Перенос формирования либерализма как политического явления в Древнюю Грецию, Ф.Ницше видит персонифицированное выражение либеральной идео-

логии в лице, символической фигуре первого древнегреческого рационалиста — Сократа, с ним связывая и последующий упадок искусства, и вытеснение его на периферию рационалистического познания. Именно у него находит Ф.Ницше основной догмат, канон веры рационализма, убеждение в том, что «мышление, руководимое законом причинности, может проникнуть в глубочайшие бездны бытия и что мышление может не только проникнуть в бытие», но (и это самое главное, самое фундаментальное заблуждение рационализма) — «может исправить его»⁸⁶, осуществляя тем самым дерзкий вызов, брошенный природе. Или, как об этом говорит сам философ: «И вот наука, гонимая вперед своей мощной мечтою, спешит неудержимо к своим границам, — и здесь-то и терпит крушение ее, скрытый в существе логики, оптимизм»⁸⁷, дающий начало новому, «трагическому познанию», новой эстетике, утверждаемой в этот период Ницше.

Но самое главное, что не устраивает Ф.Ницше в современной культуре, названной им по аналогии с древнегреческой — александрийской, — то, что лежит как бы в основании многих социальных процессов не только античной, но и современной ему культуры: «И заметьте это: александрийская культура нуждается в сословии рабов, чтобы иметь прочное существование; но она отрицает, в своем оптимистическом взгляде на существование, необходимость такого сословия и идет поэтому мало-помалу навстречу ужасающей гибели, неминуемой, как только эффект ее прекрасных, соблазнительных и успокоительных речей о «достоинстве человека» и «достоинстве труда» будет окончательно использован»⁸⁸. Поскольку, как считает Ф.Ницше, (и в этом, очевидно учитывается не только предшествующий исторический опыт, но и политический эффект только что отгремевшей Парижской коммуны 1871 года): «Нет ничего страшнее варварского сословия рабов, на-

учившегося смотреть на свое существование как на некоторую несправедливость и принимающего меры к тому, чтобы отомстить не только за себя, но и за все предшествовавшие поколения»⁸⁹.

И если у К.Н.Леонтьева «эстетическое охранение» выступало как консервация форм жизни в их своеобразии, сочетании разума и неразумия, случайного и необходимого от воздействия разлагающего исторического прогресса, торжества односторонних либерально-рационалистических идей, то у Ф.Ницше само «эстетическое охранение», эстетизм, как это очевидно из вышеприведенного фрагмента, носит социально-классовый, охранительно-реакционный, апологетический характер, где само это апологетически-социальное, политическое играет центральную и весьма существенную роль. Но тем не менее сам этот «эстетизм» К.Н.Леонтьева и Ф.Ницше — еще одна точка соприкосновения, сходства, тождества самой неоконсервативной идеологии, возникающей в различных странах, в умах различных, но поневоле «конгениальных» личностей, в самом этом «эстетизме» усматривающих весьма эффективную форму не только «переоценки ценностей» либерально-рационалистической культуры, но консервации самой изменяющейся действительности, ее «эстетического охранения».

Апокалипсическое видение современной истории мыслителями неоконсервативной волны XIX - начала XX века вынуждает их прибегнуть к своего рода эстетической апологии самой изменяющейся действительности во всем ее многообразии, включающем в себя не только устаревшее и отжившее (предрассудки, сословно-классовые, корпоративные перегородки общества и т.д.), но и сам этот эстетизм представить как метафизический императив «философии жизни» как таковой, взятой в качестве императива жизни вообще, в вечности, вне истории и изменяющейся текучей революционной действительности. Вместе с тем это было и своеоб-

разное предчувствие грядущих революционных потрясений, гибнувшей — иначе это не воспринималось — культурной ситуации на европейском, включающем в себя и Россию, культурно-историческом ландшафте, — предчувствие грядущих насильственных и кровавых переворотов, ведущих даже, как это предсказывал К.Н.Леонтьев, к «непредвиденным физическим катастрофам»⁹⁰; предчувствие, которое было общим, объединяющим мыслителей моментом, во многом другом весьма различных, и даже более того, во многом расходящихся. Так, например, Ф.М.Достоевский в это же время, отрицая западно-европейский прогресс, его необходимость для России, выделяя особую миссию славянской культуры в мире, писал в своем «Дневнике писателя»: «Вот теперь французская буржуазия единится, именно с этой целью спасения животишек от четвертого, ломящегося в ее дверь сословия ... Это уже начало конца, предчувствие конца»⁹¹. И выступая против проникновения в Россию либеральных идей, тот же Ф.М.Достоевский писал: «А теперь-то, вы, господа, теперь-то указываете нам на Европу и зовете пересаживать к нам именно те самые учреждения, которые там завтра же рухнут, как изживший свой век абсурд, и в который и там уже многие умные люди давно не верят, которые держатся и существуют там до сих пор лишь по одной инерции»⁹².

В заключение данного раздела отметим: формировавшаяся в конце XIX - начале XX века неоконсервативная идеология по необходимости носила эстетический традиционалистский характер. Сам эстетизм неоконсервативной идеологии опирался на онтологическую метафизику искусства, предложенную А.Шопенгауэром, у которого эстетика — лишь инобытие, бессознательное проявление субстанциональной воли. Этот эстетизм выступил как своеобразное контрдвижение, направленное против распространения либерально-рационалистической волны философии России и Германии того

времени, связанное с рационалистическим консерватизмом тождества бытия и действительности Г.В.Гегеля, против консерватизма *status quo* и умеренного консерватизма реформ, вытекающего из гегелевской философии, делающей особый акцент на разумности существующего. Эстетизм как форма своеобразного онтологизма жизни имел в неоконсервативной идеологии статус охранительно-созерцательного направления, хотя в отличие, скажем, от К.Н.Леонтьева, эстетизм Ф.Ницше, помимо «подмораживания», замедления темпов исторических изменений, носил характер brutальных рекомендаций, обращенных к властвующей элите современного ему германского общества, ярко выраженный реакционно-охранительный характер. Речь шла не о сохранении эстетического своеобразия, национально-окрашенного своеобразия, развитии его и привнесении в мировую сокровищницу, как это было у К.Н.Леонтьева, но об усилении (а не только о консервации), тех самых, может быть, и не совсем справедливых, с точки зрения нравственности, отношений, позволяющий сам этот эстетизм в тех формах, которые он принял в конце XIX века.

Вместе с тем, несмотря на консерватизм, присущий эстетизму, неоконсервативной философии, отметим ряд положительных моментов в этом методологическом подходе к анализу действительности того времени с позиций нашего времени, времени конца XX века. История социальных отношений, сама социальная динамика развития XX века во многом подтвердила мрачные, подчас катастрофические апокалипсические пророчества эстетизма, охранительного эстетизма, и почти ничего не отвергла. Сбылись многие предвидения, и исполнились самые мрачные прогнозы апокалиптики XIX века, которая еще и представить не могла ни концентрационных лагерей, ни тоталитарных режимов и их рационально построенных эстетик, ни экологических социогенных

катастроф, связанных с бурным развитием научного знания в области новых энергий. И как отмечает Т.Манн, оценивая эстетизм Ницше и его современников: «Движение это выполнило свою историческую задачу, хотя выполнило ее не до конца, поскольку решить задачу до конца — значило прийти к новому, более глубокому, пониманию гуманизма, чуждому самодовольной ограниченности, отличающей гуманизм буржуазного века»⁹³.

ГЛАВА 2 НЕОКОНСЕРВАТИВНЫЙ ТРАДИЦИОНАЛИЗМ

2.1. Философия предрассудка или философия как предрассудок

Одной из существенных тенденций последней трети XIX века, объединившей мыслителей различных стран, явился неоконсервативный традиционализм. Его придерживаются: Э.Ренан во Франции, Я.Буркхардт – в Швейцарии, Ф.Ницше – в Германии и К.Н.Леонтьев – в России. Для этой относительно узкой группы интеллектуалов, как правило, находившихся на периферии политической жизни в своих странах, несмотря на различные методологические и философские ориентации самих этих мыслителей, неоконсервативный традиционализм стал основной теоретико-познавательной мировоззренческой установкой⁹⁴. Их неоконсервативный традиционализм, в отличие, скажем, от традиционализма конца XVIII века, не столько настаивал на необходимости сохранения традиции, сколько на ее переосмыслении и своеобразном возвращении, реконструкции «инвокации» – далеко отстоящего в прошлом некоего первичного базисного архетипа социальной жизни, первичной примордиальной реальности, отнесенной в мифологически-сказочные времена, а то и просто – во вневременные периоды.

Это означало отказ от рационалистической концепции исторического развития, наиболее полно выраженной в телеологическом, провиденциалистском понимании истории в гегелевской «Философии истории», иной онтолого-органицистский подход к пониманию самой

социальной жизни, формирование новой концепции истории. Так, например, старый традиционализм, наиболее полно представленный Новалисом в его программном обращении «Христианский мир или Европа» (1799), в качестве базисной модели построения своей традиционалистской концепции истории усматривает построение единой средневековой христианской Европы⁹⁵. Тогда как неоконсервативный традиционализм того же Я.Буркхардта находит такой базисный архетип в устройстве итальянских городов-государств эпохи Возрождения, а Ф.Ницше — в воскрешении античной модели аристократической Спарты и древнегерманской мифологии.

Более того, в неоконсервативном традиционализме почти полностью исчезает проблематика собственного сохранения, консервация современной ему социальной действительности, а скорее наоборот: в своем предельном экстремистском воплощении, каким явился неоконсервативный традиционализм Ю.Эвола, таким базисным бытийным архетипом выступает «Интегральное утверждение ценностей нордически-арийской традиции, как основания аристократического возрождения»⁹⁶, а целью философии провозглашается без всякой ложноромантической критики социальной действительности «разрушение и тотальный переворот»⁹⁷. Отказываясь от идей консервации, сохранения status quo современности, от идей даже умеренного реформирования, неоконсервативно-традиционалистская логика с центральным для нее архетипом возрождения подсказывает и основной механизм реставрации — бытийного возрождения. «В том понимании, в котором мы находимся, — пишет Ю.Эвола, — нельзя более надеяться на действия прививок на основе ценностей нашего сегодняшнего мира, уже невозможно спасти труп, который день за днем играет в игру Воскресения и постоянно подменяет ужас пробуждения агонией. Следует уничтожить и обновить

внутреннее зерно, начиная с самого основного — без этого все, что предлагается как лекарство, не только не спасает, но и само заразится тем же недугом»⁹⁸.

И если традиционализм Новалиса выступил под ложным флагом романтической критики, романтики как таковой — как формы несовпадения, разрыва идеальной мечты и реальности, — то неоконсервативная традиционалистская логика, восходящая к идеям, которые формируются и формулируются в 70–80-е годы XIX века в работах первого поколения неоконсерваторов (по-скольку Ю.Эвола — это как бы экстремистский закат этого направления консерватизма), приобретает черты консервативно-реакционной политической антиутопии, выражающей стремление наиболее право-консервативной идеологии. Не случайно Ю.Эвола, что тоже весьма симптоматично, прямо связывает свой «языческий империализм» с философией Ф.Ницше — мыслителя, у которого многие неоконсервативные традиционалистские черты только еще намечаются как тенденции формируемой им философии. «Переживание Ницше отнюдь не исчерпано, — пишет Ю.Эвола, — оно еще не начато! Исчерпана эстетико-литературная картина, — карикатура Ницше, биологическая — натуралистическая редукция некоторых чисто временных сторон его учения»⁹⁹. И если учесть то обстоятельство, что философия Ф.Ницше в 80-90-е годы XIX и в начале XX века переживает невиданный успех, то можно предположить, что идеи, сходные с теми, которые в свое время развивал Ю.Эвола, интерпретируя и комментируя философские концепции своего предшественника, упали на благодатную почву интеллектуальной элиты западноевропейских стран, а также России конца XIX — начала XX века.

В этот период Ф.Ницше становится как бы центральной фигурой не только для консервативной идеологии традиционализма, но и по отношению к самим мыслителям, излагающим свое видение грядущих форм

социального обустройства общественной жизни не только в Европе, и в частности в Германии, но и в России, где с 1890 по 1900 годы выходит 31 публикация, посвященная Ницше, а в период с 1901 по 1914 годы – уже 71 работа, переводная, так или иначе комментирующая его и апологетическая по отношению к идеям немецкого философа. Это и книги Н.А.Абрамовича (1896), и Л.Шестова, Л.Штейна, переводные – А.Рилля (1898) и Г.Зиммеля (1898). За период после первых статей В.П. Преображенского в «Вопросах философии и психологии» (Москва, 1892) и П.Е.Астафьева появляются переводы книг, посвященных Ф.Ницше – Г.Файхингера, Фулье, А.Лихтенберга, А.Рилля, Р.Галеви. Именно в это время, в результате знакомства с идеями философии Ф.Ницше, в России складывается определенный теоретический парадокс, который В.В.Розанов выразил по отношению к философии К.Н.Леонтьева, до того как бы не имевшего четкой социально-политической и духовной ориентации: «Таким образом, – пишет В.В.Розанов в статье, посвященной К.Н.Леонтьеву, – Леонтьев был plus Nietzsche que Nietzsche meme»⁵⁰.

Тем самым Ф.Ницше как в России, так и в Германии становится своеобразным «символом эпохи», знаменем духовной оппозиции, социальной критики либеральной идеологии того времени. Именно через него и по отношению к нему, как в случае с К.Н.Леонтьевым, получают свое окончательное не только направление, но и оформление поиски многих мыслителей того времени. Вот как, например, оценивает влияние Ф.Ницше на целое поколение периода между двух мировых войн XX века такой эксперт по духовной культуре Германии, как К.Ясперс в дополнении к книге «Ницше и христианство», сделанном в 1950 году. К.Ясперс пишет: «Его воздействие на умы было вначале оглушительно: он оправдывал жизнь во имя жизни; он стал вождем, зовущим к раскованности; он предлагал чеканные формулировки на любой вкус, он захватывал и

поднимал до себя, позволяя человеку мало-мальски живого ума ощутить себя гением... Молодежь увлекалась им поголовно. Философы-профессионалы отмахивались от него как от случайного баловня моды, классифицировали его как поэта и читали о нем лекции, чтобы спасти студентов от заразы, которой он им представлялся»¹⁰⁰.

Вместе с тем, зафиксировав сам факт необычайного духовного воздействия Ф.Ницше на современников и последующие поколения, отметим также и то обстоятельство, что философия немецкого мыслителя, несмотря на всю яркость и захватывающую диалектику его во многом парадоксальных положений, страдает все той же «сухоткой духа», страстным томлением прекрасной души, о котором говорил в свое время Гегель по отношению к философским мечтаниям Новалиса. Она утопична в своей основе¹⁰¹, поскольку неоконсервативные традиционалисты, а Ф.Ницше — крупнейший из них, претендуют на создание и возвращение абсолютных ценностей, нереализуемых в силу своей абсолютности даже в самом консервативном обществе. Это утопизм, который ставит вопрос о смысле провозглашаемых идей, ценности самого этого неоконсервативного утопизма. Отказ от принципов рационалистической логики в пользу логики живущего индивида, логики экзистенциального бытия, упор на механизмы возвращения, тавтологии самой вечно становящейся жизни, понятой как «воля к власти», отказ от количественной оценки и переход к так называемой «логике происхождения», «логике качества», от закона «отрицания — отрицания», сформулированного в гегелевской диалектике, в пользу закона «качественного сохранения», — все это делает сам положительный пафос этой философии практически нереализуемым, недемонстрируемым, не-верифицируемым, хотя и позволяет весьма эффективно проводить деструктивно-нигилистическую критику рационалистических конструкций современной фило-

софии. Между тем в позитивной философии, «пропове-ди», предлагаемой неоконсервативным консерватором Ф.Ницше, остается изрядный налет мистицизма, который основывается на как бы вновь открытом в новое время, мифе самой философии неоконсерватизма –не-демонстрируемом законе «вечного возвращения того же самого» и «воли к власти». В этом – огромное различие, лежащее между традиционализмом XVIII века и неоконсервативной идеологией конца XIX - начала XX века.

Ярким примером, показывающим эту разницу в подходе к действительности традиционалистов и неоконсервативных традиционалистов является интерпретация такой разновидности традиционного поведения, за сохранение которой ратуют и те и другие, такой особенности человеческого поведения (которая лежит во вне рациональной сфере и противопоставляется традиционалистами обоих направлений рационалистическому, прозрачному во всех своих выводах и следствиях мышлению), как предрассудок, т.е. та особенность человеческой деятельности, с которой усиленно боролся рационализм, критически развенчивая его как некий автоматизм нерационально обоснованных действий. Так вот, крупнейший представитель традиционализма первого периода, традиционализма XVIII века, Э.Бёрк так определяет сам «предрассудок», сохраняя при этом даже в отрицании господствующие рационалистические схемы объяснения поведения индивида. «Предрассудки полезны, – пишет Э.Бёрк, – в них сконцентрированы вечные истины и добро, они помогают колеблющемуся принять решение, делают человеческие добродетели привычкой, а не рядом не связанных между собой поступков»¹⁰². Объясняя существование «предрассудков» в человеческой психике и человеческой деятельности пользой, сконцентрированной мудростью добра и истины, Э.Бёрк, как бы в обосновании иррационального, все же использует рационалистические схемы объясне-

ния и остается, может быть, на периферии, но все же рационалистического мышления, господствующего в XVII – XIX веках.

Тогда как неоконсервативный традиционализм исходит из другой логики – логики «гармонии знания-незнания»¹⁰³, когда пишет, косвенным образом затрагивая и роль предрассудков в культуре: «Ибо культура вовсе не состоит в распространении познаний, в науке и так далее, а в совокупности всех тех признаков, которыми одна цивилизация отличается от другой, при этом и все самые невежественные местные поверья, суеверия и закоснелости играют свою значительную и весьма во многом полезную роль»¹⁰⁴. А рационалистически понятые знания, так называемые «общие знания», как считает К.Н.Леонтьев, «перейдя за некую неуловимую еще разумом черту – сильнейшим образом способствуют разрушению культур, живых и самобытных»¹⁰⁵. Очевидно, в этом случае хотя и остаются почти все составляющие «апологии предрассудка», объединяющие Э.Бёрка и К.Н.Леонтьева, такие, как польза, знание, рационалистическая оценка предрассудка как предрассудка, то есть внерационального автоматического действия, но сами акценты в этой апологии смещены. Знание приравнивается к незнанию по своей витальной, а не рациональной пользе, польза предрассудка как «формы невежественного местного суеверия» и «закоснелости» состоит не в том, что они являются таковыми, а в сохранении специфики конкретной культурно-исторической формы жизни, вытекающей из общей метафизики жизни, исповедуемой К.Н.Леонтьевым.

В то же время, Ф.Ницше, анализируя в «Генеалогии морали» возникновение таких моральных оценок, как «добро» и «зло», «истина» и «польза», предлагает свою логику происхождения этих моральных оценок, активно разводит понятие добра и истины, пользы и сконцентрированного императива действия, намечен-

ного Э.Берком. Исходя из выработанной им в эти годы ранговой, кастовой морали, Ф.Ницше практически полностью отказывается от рационалистических схем объяснения моральных феноменов «добра и зла», «хорошего — плохого». Для этих понятий он использует скорее качественно-этимологический анализ самих понятий, взятых по отношению к субстанционально-бытийному архетипу социальной жизни, жизни вообще, понятой как выражение «воли к власти» в области моральных феноменов. Ницше предлагает свое понимание истории и исторического, в корне расходящееся с господствующей рационалистической схемой исторического развития. Понятие «добра», «доброго», по мнению Ф.Ницше, ничего общего не имеет с понятием «пользы» и даже полностью противостоит ему; оно не оценка какого-либо действия по его соответствию истине и, стало быть, пользе, закреплённая в слове, а определение «касты» людей, привилегия избранных самим определять и оценивать вещи, вне их сопоставления с истиной, пользой и т.д. При этом нужно отметить, что все подобные генеалогические изыскания ведутся на том уровне доисторического, внеисторического бытийного архетипа, который только условно может быть соотнесён с древней Спартой, временем мегарского поэта Фегнида (XII век до нашей эры), эпохой древне-кельтской культуры. «То были, — пишет Ф.Ницше, — сами «добрые», то есть знатные, могущественные, высокопоставленные и возвышенно настроенные, кто воспринимал и оценивал себя и свои деяния как хорошие, как нечто первосортное, в противоположность всему низкому, низменно настроенному, пошлому и плебейскому. Из этого «пафоса» дистанции они впервые заняли себе право творить ценности, выбивать наименование ценностей: что им было за дело до пользы»¹⁰⁶. Оценка «добрых» и самого «добра» ведётся с позиций «аристократического эстетизма», сменившего ранний псевдо-

романтический эстетизм периода «Рождения трагедии», хотя уже и там практическая польза, утилитаризм, предлагаемый рационалистической теорией в качестве оценки, Ф.Ницше подвергает яростной критике. Он четко расставляет акценты в своей генеалогии, так, чтобы ни у кого не было соблазна выводить само понятие «добра», «истины» из соответствия самого действия какой-либо пользе и выгоде. «Пафос знатности и дистанции, — пишет Ф.Ницше, — как сказано, длительное и доминирующее общее и коренное чувство высшего господствующего рода в отношении низшего рода, «низа» — таково начало противоположности между «хорошим» и «плохим»¹⁰⁷.

Своеобразным подтверждением вышеприведенной «логики происхождения» «добра» и «пользы», «плохого» и «хорошего», по мнению немецкого мыслителя, может стать (не забудем, что помимо того, что Ф.Ницше в данном случае неоконсервативный традиционалист, но по ранней своей профессии — все же профессор классической филологии) приводимая им своеобразная этимология слов, обозначающих в различных языках эти понятия. Еще Э.Берк предложил понимать предрассудок как действие, которое предшествует рациональному обдуманному поведению, поведению, отражающему накопленное, сконцентрированное понятие добра и пользы, и его интерпретация по-своему противостояла рационалистической методологии, господствовавшей в XVII—XVIII веках и полностью отказывавшейся от такого рода действий, предшествующих разуму. В интерпретации же Ф.Ницше «предрассудок» жестко связывается с определенной социальной, расовой, кастовой, ранговой группой, является его привилегией и своего рода не привычкой, стереотипным поступком, а, скорее, памятью тела, памятью происхождения самой этой группы, ее генеалогической логики, за возвращение к которой, собственно, и ратует немецкий философ. И это уже не умеренный рационализм

Э.Берка, отстаивающего право на сохранение «предрассудка» как «полезного», не национально-этническая краска, «оттенок» поведения, сохраняющий гармонию «знания-незнания» К.Н.Леонтьева, а своеобразная, реконструируемая из этимологии недоказанных предположений, непроверенных гипотез, мифологема возвращения некоего античного образца, несущего эти кастово-ранговые различия.

И уж совсем курьезным, сохраняющим налет мистицизма, является определение «предрассудка», данное еще одним наиболее ярким представителем современного неоконсервативного традиционализма — его «иерофантом» — Р.Генонем. Оно тоже исходит из идеи «вечного возвращения того же самого», разработанной Ф.Ницше, как своеобразном «центре» всего неоконсервативного движения в целом, но вместе с тем несет в себе неприемлемый для немецкого философа дух религиозной мистики, противопоставления духа и материи, взятых в сложной диалектике исторического развития. Являясь своеобразной инверсией платонизма, традиционализм саму идею «вечного возвращения того же самого» облекает подчас в формулы, воспроизводящие древние архаические модели, сходные с мифом, сакральной истиной, переданной и завещанной им для вневременного хранения. Не случайно и сам Р.Генон дает такое определение неоконсервативного традиционализма: «Истинно традиционное мировоззрение всегда и везде является сущностно одним и тем же, в какую бы форму оно не облекалось. Различные формы, соответствующие различным типам мышления и различным временным и пространственным условиям, являются лишь выражением одной и той же истины»¹⁰⁸. Так вот, давая свое определение предрассудка как, казалось бы, умершей формы жизни, того, что ушло, т.е., стало «предрассудком», Р.Генон пишет: «Подлинный предрассудок — это то, что изжило себя, превратилось

в мертвую букву. Но сам факт существования «предрас-судков» не так уж мало значителен, как это может показаться, ибо дух, который веет, где захочет и когда захочет, в любой миг может вдохнуть новую жизнь в символы и обряды, вернуть им вместе с утраченным смыслом всю полноту их первоизданной силы»¹⁰⁹. Оставшийся в этом определении предрассудка охранительный пафос уже ничего общего не имеет ни с умеренной критикой рационализма в подходе к этому явлению Э.Берка, ни с брутальными изысканиями Ф.Ницше, а скорее воспроизводит в современной интерпретации древний сакральный миф, сказку, в которой посредством «мертвой и живой воды» вновь возрождается жизнь, миф, сходный с земледельческой мифологией возрождения, элевсинских мистерий и так далее.

Вместе с тем, сама эта неоконсервативная традиционалистская философия возвращения, вечного возвращения бытийного архетипа, даже находящегося на стадии отжившего, мертвого «предрассудка», по-своему произвела переоценку ценностей либерально-буржуазной рационалистической философии, господствующей в XVII–XVIII веках, — переоценку, сделавшую саму эту философию рационализма «предрассудком» «философии жизни», взятой в ее традиционалистском варианте. И начало этой переоценке ценностей рационалистической традиции было положено еще на заре XIX века философией А.Шопенгауэра, идейного предтечи самого неоконсервативного традиционализма. Именно у него, несмотря на все попытки современных комментаторов его философии представить его «атеистом», намечено противопоставление философии как способа рационального познания мира «откровению», которое напрямую, минуя сложный опосредованный процесс рационального познания, говорит от имени субстанциональной основы бытия, и в данном случае — от имени Бога. «Ибо недоказуемость, — пишет А.Шо-

пенгауэр по поводу рационалистических попыток обоснования бытия Бога, — нисколько не колеблет самого бытия Бога, так как оно неколебимо и твердо зиждется на гораздо прочнейшей основе. Оно — дело откровения, и это тем более достовернее, что такое откровение сделалось исключительным уделом того народа, который поэтому и называется избранным»¹¹⁰. В другом месте: «Ввиду того, что, как я уже сказал, бытие Бога — дело откровения и поэтому установлено непоколебимо, оно не нуждается в человеческом оправдании. Философия же — это, в сущности, излишняя и на досуге сделанная попытка предоставить разум, то есть способность человека мыслить, сообразать, рассуждать, — его собственным силам, подобно тому, как иной раз на газоне с ребенка снимают помочи, для того, чтобы испробовать его силы и посмотреть, что из этого выйдет»¹¹¹.

Такова вариативность, различие установок традиционалистского типа по отношению к предрассудку — понятию психологическому, но внерациональному, как бы не имеющему рационально обоснованного механизма своего бытия в социальной среде. Смена типов охранительного интерпретирования предрассудка показала саму динамику изменения интерпретационных схем — от умеренно-рационалистической, через эстетический консерватизм и brutальные реконструкции генеалогии, к мистической, прямо переходящей в миф, мифологическое мышление. Представляет интерес и процесс своеобразного ценностного редукционизма в неоконсервативном традиционализме рационалистической философии как таковой, процесс ее включения в «философию жизни», в тех формах, которые она получает в руках неоконсервативных исследователей.

Итак, процесс низвержения с пьедестала занявшей непомерно высокое положение рационалистической философии начинается с того же А.Шопенгауэра, который, впервые со времен Р.Декарта и французских

просветителей-энциклопедистов, в частности Д.Дидро, разум (орган, порождающий, собственно, саму философию и отличающий индивида от других представителей биологического рода, — животных всех уровней) сводит к рассудку, все категории разума — к одной причинности, мир — к феноменальному, эпифеноменальному образу — продукту жизнедеятельности живого организма, его воли к жизни. Французский материализм энциклопедистов, английская эмпирическая психология, собственный волюнтаризм философии А.Шопенгауэра оказывают ему в его редуционизме и борьбе с рационализмом XVII—XVIII веков неоценимую услугу.

Взять хотя бы рассуждения А.Шопенгауэра о «Воле в природе», его «Опыт о духовидении», в которых он, чтобы наглядно подтвердить выдвигаемый тезис, своеобразно, в духе агностицизма и субъективно-идеалистической мистики, интерпретирует наследие французских материалистов, как своего рода эмпирический материал, опровергающий рационалистическую спекулятивную философию Германии того времени. Далее, в работах эпигонов собственно неоконсерваторов: Ф.Ницше, Эд.ф.Гартмана, О.Шпенглера в Германии, К.Н.Леонтьева в России — это биологическое редуцирование будет возведено в ранг своеобразной органицистской теории и как бы получит второе рождение, в котором вся теоретико-познавательная деятельность человека будет сведена к приспособительной, обслуживающей человеческий род, в которой уравнены добро и зло, знание и незнание, а сама деятельность человеческого рода, человеческих культур будет уподоблена ярким цветам, расцветающим на древе истории человечества.

О том, какие экстравагантные формы принимает переворачивание и редуцирование к биологии рационалистической теории познания, можно судить хотя бы по ранней работе Ф.Ницше «Об истине и лжи во вне-нравственном смысле» (1883). «В некоем отдаленном

уголке Вселенной, — пишет Ницше в этом эссе, — разлитой в блестящих бесчисленных солнечных системах, была когда-то звезда, на которой умные животные изобрели познание. Это было самое высокомерное и лживое мгновение «мировой истории»: но все же лишь одно мгновение»¹¹². Об основном преимуществе, какое имеет человек, философ отзывается так: «Интеллект — это лишь приспособительная способность для выживания, наподобие «рогов и зубов» животных»¹¹³. И как считает мыслитель: «Поскольку индивид хочет удержаться среди других индивидов, он, при естественном положении вещей, пользуется своим интеллектом только для притворства; но так как человек из-за нужды и скуки хочет существовать в стаде, то он нуждается в мирном договоре и рассуждает поэтому, что из его мира должно исчезнуть по крайней мере самое крупное — *bellum omnium contra omnes*»¹¹⁴. И само понятие истины, столь высоко ценимое рационализмом, превращается в интерпретации Ф.Ницше в следующее: «Итак, что такое истина? Движущая толпа метафор, метонимий, антропоморфизмов, — короче, сумма человеческих отношений, которые были возвышены, перенесены и украшены поэзией и риторикой, и после долгого употребления кажутся людям каноническими и обязательными: истины — иллюзии, о которых позабыли, что они таковы»¹¹⁵.

В конечном итоге, наука, научное познание сводится Ницше к искусству, искусство — к мифу, «который я только что признал за необходимый результат, — пишет философ, — и даже за конечную цель науки»¹¹⁶. Обращение к мифу, по-своему, весьма симптоматично. Следуя в этом традиционалистской логике «возвращения к истокам», Ф.Ницше пытается осмыслить крутую ломку феодальных устоев традиционного общества Германии 70-80-х годов XIX века, которую воспринимает как форму не кризиса, но хаоса, возвращения к исходному состоянию, предшествующему упорядоченному

состоянию общества. Его нужно только направить в русло консервативно-традиционалистского общества, образцом и классической моделью которого для философа выступала древнегреческая Спарта – город-государство с четкой иерархией структур и ранговых отношений.

На уровне мифа эту логику возвращения к истокам так формулирует специалист по древней мифологии М.Элиаде: «В качестве образцовой модели всякого «творения», космогонический миф способен помочь больному «заново» начать свою жизнь. Имеется надежда, что, благодаря «возвращению к истокам», может осуществиться рождение заново... Создается впечатление, что для архаических обществ жизнь не может быть исправлена, она может быть лишь сотворена заново, через возвращение к своим истокам. А истинный исток мыслится как извержение невероятной энергии, жизни и плодородия, которое сопровождало сотворение мира»¹¹⁷.

Рассмотренные в этом плане, ракурсе, обретают свой смысл и значение многочисленные обращения Ф.Ницше к мифу, немецкому мифу¹¹⁸, призывы к «возвращению всего немецкого»¹¹⁹, разбросанные в «Происхождении трагедии», где философ прямо реконструирует этот древний архаический комплекс «мифа о возвращении к истокам.» «И все наши надежды, – пишет Ф.Ницше, – в страстном порыве устремлены скорее к тому, чтобы убедиться, какая чудная, внутренне здоровая и первобытная сила еще скрывается под этой беспокорно мечущейся культурной жизнью, – под этими судорогами образования; хотя правда, что подымется она во всем своем размахе лишь кое-когда в исключительные по своей значительности минуты, – чтобы затем вновь уснуть и грезить о грядущем пробуждении»¹²⁰.

Вовсе не случайно, что именно в эти годы, годы, когда пишутся «Происхождение трагедии» и «Пять предисловий к пяти ненаписанным книгам» (1872–1873), Германия переживает период экономического всплес-

ка деловой активности, спекулятивно-банковской и промышленной горячки, связанной с многомиллионными репарациями Германии от поверженной Франции в результате франко-прусской войны 1871 года, период так и названный периодом «грюндерства» (1871–1874), вскоре завершившийся экономическим и промышленным крахом всех или почти всех начинаний. Возрождение и «возвращение к истокам» не состоялось, и более того, последовало жестокое разочарование в самой возможности такого возрождения. Мышление философа насквозь политизировано, и только магический кристалл политической жизни Германии того времени дает устойчивый образ эволюции мышления при всех его сознательных или бессознательных уходах в античность, мифологию древних германцев, в генеалогические исследования этики и христианства, предпринятые в последующие периоды философского творчества.

Политика и политическое развитие того времени — подлинный исток всей яркой, необычайно полемически заостренной философии Ф.Ницше, начавшейся с переломного момента в развитии имперской Германии, именно в 1871 году. Вместе с тем, само по себе это «возвращение к истокам» — базовое, архетипическое переживание многих неоконсервативных традиционалистов того времени. Так, например, крупнейший французский историк религии, позитивист по своим научным пристрастиям — Э.Ренан именно в этот же год, выпускает свои «Философские диалоги» (1871), где культ «возвращения к истокам», в отличие, скажем, от Ф.Ницше, пытается обосновать не через аристократию искусства («художественный мир олимпийцев»), а скорее через «аристократию разума». Именно уповая на науку и научный прогресс, отвергаемый в этот период Ф.Ницше, мечтает Э.Ренан «возродить» и прошлые феодально-кастовые разграничения, прошлые предрассудки былых времен. Именно у него читаем: «Таким образом,

можно себе представить время, когда все, что царило некогда в силу предрассудка и ложных понятий, будет господствовать действительно и сообразно со справедливостью: был рай, ад, духовная власть, монархия, аристократия, законность, превосходство рас, сверхъестественные силы — все может возродиться через человека и разум»¹²¹.

И если немецкая «философия жизни» в лице А.Шопенгауэра и Ф.Ницше своеобразно редуцировала саму философию к предрассудку, мифу, если К.Н.Леонтьев в России как раз в эти годы уравнил «разум и неразумие», — то французский неоконсерватор-традиционалист Э.Ренан именно через разум, его дальнейшее развитие, хочет возвратиться вспять, назад, все социально-политические, мифологические, расовые предрассудки прежних времен, возродить прошлое в будущем, отрицающем настоящее социальное развитие общества. Потеря былого могущества, феодально-кастовых, ранговых социальных привилегий, которые перемальваются в процессе капиталистического накопления, бурно стартовавшего в этих странах, потеря власти, в том числе и власти политической, собственно, и делало эти мечты о возвращении нереализуемыми. Все неоконсервативные традиционалисты, пытаясь с позиций былого величия прошлого оценить современную им эпоху, — и в этой оценке они едины, — все они могли бы повторить слова К.Н.Леонтьева, пародирующие высказывание другого русского писателя: «И как мне хочется в ответ на странное восклицание г. Достоевского: «О, народы Европы и не знают, как они нам дороги!» — воскликнуть не от лица всей России, но гораздо скромнее, прямо от моего лица и от лица немногих, мне сочувствующих: «О, как мы ненавидим тебя, современная Европа, за то, что ты погубила у себя самой все великое, изящное и святое и уничтожаешь и у нас, несчастных, столько драгоценного твоим заразительным дыханием»¹²².

Вместе с тем, в рамках общего господствующего среди неоконсерваторов культа «возвращения к истокам» уже у Ф.Ницше намечаются своеобразные подхо-

ды к центральной для всего этого идеологического течения общественно-политической мысли конца XIX - начала XX века доктрине — мифу «вечного возвращения того же самого», которая, с одной стороны, преодолевает господствующую рационалистическую идею развития, прогресса, а с другой — порывает с самим консервативным мышлением консерватизма status quo, ассоциируемого с гегелевской философией исторического развития. Ведь, как считает философ, «в сущности, то, что было возможно однажды, могло бы снова сделаться возможным во второй раз лишь в том случае, если справедливо утверждение пифагорейцев, что при одинаковой konstellation небесных тел должны повторяться на земле одинаковые положения вещей вплоть до отдельных незначительных мелочей; так что всякий раз, как звезды занимали бы известное положение, стоик соединился бы с эпикурейцем для того, чтобы убить Цезаря, а при другом положении Колумб открывал бы Америку»¹²³.

Это невозможно ни продемонстрировать, ни проверить, но в качестве гипотезы, мифа, физикализированного мифа, позволяет любой предрассудок возвести в ранг философии, а любую философию — представить в свою очередь предрассудком, — вот что вытекает из этого неоконсервативного мифа традиционалистского «возвращения к истокам», намеченного в этой мифологии Ф.Ницше.

2.2. Неоконсервативная концепция власти

В структуре любой политической философии, будь то либерализм или консерватизм, центральное, господствующее место занимает концепция политической власти не только в тех исторических формах, которые она обретала в процессе развития, но и в формах, какие она реализует в самом ходе исторического процесса. И ес-

ли либерализм своеобразно абстрагируется от анализа феномена власти в качестве политического института общества, то неоконсерватизм, как своеобразный приемник консервативной традиции конца XIX - начала XX века, делает власть, и в частности власть политическую, центральной проблемой.

На исторической сцене XIX века либерализм выступил в одеянии крайнего рационализма, плоско-рассудочного материализма, позитивизма во Франции, эмпирической и прагматической философии в Англии, и, как это ни парадоксально на первый взгляд, в виде гегелевской философии или «реальной философии» как своеобразной неогегельянской разновидности, снижающей гегелевское «обожествление действительности в ее необходимости» до принятия и благословения действительности в имперских формах — в бисмарковской Германии. Власть, и в частности политическая власть, понималась в либерализме как «побочный» продукт самой логики движения экономической необходимости, делающей действительным тот механизм политической власти, который является следствием компромисса, игры стихийных экономических сил, в качестве «невидимой руки» направляющей само историческое, и обязательно прогрессивное, развитие.

Капиталистическое обращение, игра экономической и политически свободных «атомарных» эгоизмов постоянно воспроизводит ту или иную структуру политической власти в качестве побочного продукта самой этой игры экономики.

Как уже отмечалось, формирование неоконсервативно-традиционалистской философии власти шло под большим влиянием философского «антипода», если можно так выразиться, Гегеля — А.Шопенгауэра, «в тени» его волюнтаристически-биологической концепции философии истории. В середине XIX века учение А.Шопенгауэра было чрезвычайно распространено и к

последней трети столетия под его знаком находились и Я.Буркхардт, и Ф.Ницше; через посредство Равесона — Э.Ренан во Франции, К.Н.Леонтьев в России. Для неоконсерваторов власть, в том числе и власть политическая, — атрибут, необходимо связанный с жизнью во всех ее проявлениях; в биологии власть неизменно выступает как пресловутая межвидовая борьба (А.Шопенгауэр «О воле в природе»), в истории — как борьба за расовое и национальное превосходство, борьба за национально-культурное сохранение и развитие.

В свое время А.Шопенгауэр, прямо обращаясь к представителям гегельянства, писал: «Гегельянцам, которые философию истории признают даже главной целью всякой философии, следует указать на Платона, который неустанно повторяет, что предметом философии служит неизменное и вовеки пребывающее, а не то, что сегодня существует так, а завтра — иначе. Все те, кто воздвигает подобные схемы мировой жизни, или как они это называют — истории, не постигли основной мысли всякой философии, — именно того, что во все времена существует одно и то же, что всякое происхождение возникновения — иллюзорно, что неизменны только идеи, что время идеально»¹²⁴. В другом месте: «Итак, настоящая философия истории не должна изучать, как это делают все упомянутые господа, того, что говоря языком Платона, всегда становится и никогда не есть, и не должна она принимать этого за истинную сущность вещей; нет, она должна иметь в виду то, что всегда есть и никогда не становится»¹²⁵.

А.Шопенгауэру не довелось быть историческим свидетелем ни объединения Германии, ни феномена Парижской коммуны, ни франко-прусской войны 1870-1871 годов; жизнь «франкфуртского отшельника» была лишена больших исторических и социальных потрясений — ему достались лишь отзвуки революции 1848 года в Германии, которые своеобразно вывели его филосо-

фию из забвения, обеспечила широкий успех его пессимистической этики в умах образованной части немецкого общества. И хотя философ вел уединенную жизнь затворника, казалось бы весьма далекого от политической злобы дня, но он уловил общий тревожный фон, грозящий социальными потрясениями в будущем. Именно против этого грозового фронта направлялись основные стрелы его нападок и на философию либерализма, философию истории в ее гегелевском исполнении, в которой А.Шопенгауэр прозорливо угадывал корни грядущих социальных бед. «И когда в деревне воцаряется обеднение и нерадение (а А.Шопенгауэр считает, что именно такое время он переживает. — А.М.), в ней начинают показываться волки, — так и теперь, при описанных условиях, подымает голову всегда лежащий наготове материализм и появляется рука об руку со своим спутником — бестиализмом (иные люди называют его гуманизмом). Вместе с неспособностью к вере возрастает потребность знания»¹²⁶.

Апокалиптический ужас, сквозящий в рассуждениях А.Шопенгауэра, при всей их образности, был созвучен многим представителям немецкой интеллигенции того времени. С 1854 года его ревностным неопитом становится бывший революционер, участник революции 1848 года, а в это время пессимист и мистик — композитор Р.Вагнер, познакомившийся с философией «франкфуртского отшельника» по совету поэта Гервега, а также крупнейший представитель исторической науки XIX века, аристократический неоконсервативный традиционалист, профессор Базельского университета в Швейцарии, с тревогой наблюдавший за развитием политических событий в Европе и, в частности, за быстрым ростом «пруссиианизирования» Германии, — Я.Буркхардт. Полностью восприняв завет А.Шопенгауэра о том, что прогресс возможен только в духовной сфере, а не в материальной действительности, и тем

более не в социальной жизни, — Я.Буркхардт в своих размышлениях об истории, названных «Сила и свобода» (1871 год), пишет: «Мы должны начать с одной точки, достижимой нами, единого вечного центра всех вещей, — человека, страдающего и борющегося, становящегося таким, какой он есть, каким он был, каким он должен быть. Философы истории полагают прошлое по контрасту как некую подготовительную стадию нашего времени в его полном развитии, но мы должны изучать возвращающееся, постоянное и типическое как отзвук в нас и умопостигаемое через нас»¹²⁷.

В этом фрагменте заявлено своеобразное переворачивание приоритетов исторической науки, поскольку история предстает как продукт деятельности борющегося и ставящего свои цели человека, а не как «шествие Бога на земле», т.е. она, в полном соответствии с «духом и буквой» шопенгауэровской философии истории познания самого этого человека, дополняется вполне отвечающей духу истинного неоконсерватора и аристократа-традиционалиста особой методикой анализа — «созерцанием»¹²⁸, умопостижением, духовным видением, поскольку история — это «все, что мы имеем в прошлом как некий духовный континуум, чьи формы являются частью нашей общей духовной традиции, как «духовный горизонт прошлого», хотя при этом историк все же оговаривает своеобразное право на поиск, видение и умение это прошлое «читать»¹²⁹.

С позиции этой переоценки ценностей Я.Буркхардт подвергает критике руссоистское представление об общественном договоре, якобы лежащем в основании государства и государственной жизни, — представлении, вошедшем в качестве одного из краеугольных камней в либеральную трактовку социальной жизни. «Гипотеза о том, что государство, — пишет он, — основано на предшествующем договоре — это абсурд. Руссо предлагает

это как идеал, как предпосылку. Его цель не в том, чтобы показать, что произошло, но то, что согласно ему, должно произойти»¹³⁰.

Взамен этой трактовки происхождения государства Я.Буркхардт предлагает свою неоконсервативную интерпретацию, построенную не на договоре, а на своеобразном динамизме социальных сил, конфликте отношений этих сил, короче говоря — трактовку, вытекающую из своего рода феноменологии силовых отношений, т.е. власти как явления, которое обуславливает распределение и иерархию самих социальных отношений. Формирование государства и государственной власти может, по мнению Я.Буркхардта, иметь двойственную форму: «Власть всегда приходит первой. Мы никогда не должны забывать это ее происхождение, с тех пор как она спонтанно породила неравенство человеческих прав. Или должен иметь место чрезвычайный процесс насилия, когда, объединяясь, различные элементы переходят в новое качество, в котором двое сильнее одного и наоборот»¹³¹.

Уже в 50-е годы XIX века в работе, посвященной веку Константина Великого (1852), проводя параллели между закатом Римской империи и развитием имперских амбиций Пруссии, Я.Буркхардт сделал вывод о грядущей милитаризации Германии, ее демократизации, которая ничего общего не будет иметь с культурным величием прошлого. Новый Левиафан — государство-империя во главе с Пруссией — поглотил не только маленькие государства-княжества, в которых, по мнению историка, только и возможен был духовный взлет, но и былые надежды на возрождение, реставрацию Германии как некогда величайшей духовной столицы Европы. Этот, в общем-то пессимистический, взгляд на современность, рассмотренную через призму властных отношений, принципиально отличающийся от оптимистических либеральных трактовок его современников,

был еще усилен своеобразным «пафосом дистанции» неоконсерватора-традиционалиста, живущего хоть и в маленьком, но весьма аристократическом университетском городке, каким был Базель второй половины XIX века. Именно этот «пафос дистанции» сформировал и весьма специфическую социальную установку самого Я.Буркхардта, позволившую ему анализировать отстраненно, из аристократического «далека» духовную культуру малых городов-государств Древней Греции и итальянских городов-государств эпохи Ренессанса, рассматривать их через действие личностей — индивидуальностей аристократов, обладающих политической и государственной властью, своеобразных индивидуалистов, противостоящих массе, толпе.

Именно с позиций противостояния индивида, аристократа и массы Я.Буркхардт анализирует и процессы, происходящие в Европе в последние три — четыре столетия. Считая, что *Weltanschauung* эпохи Просвещения последних двух столетий в своей сущности основан на триумфе в Европе материалистических и гедонистических ценностей, победе над средневековым спиритуализмом и аскетизмом традиционного христианства, — Я.Буркхардт своеобразно солидаризировался с мнением А.Шопенгауэра, который тоже весьма пессимистически оценивал ближайшую историческую перспективу и писал о современных ему тенденциях в развитии европейской и, в частности, немецкой культуры и образования: «В результате такого образования наших юношей мы видим, что теперь (1844 год) в Англии, в среде испорченных рабочих — социалисты, а в Германии, в среде испорченных студентов — неогегельянцы спустились до уровня абсолютно-физического мировоззрения, которое приводит к результату: *edite, bibite, post mortem nulla voluptas*, и поэтому заслуживает имени бестиализма»¹³².

Кроме того, считая, что либеральное мировоззрение предполагает в основе социальной действительности высокую степень социальной мобильности и ра-

венства перед законом, Я.Буркхардт усматривает в этом полное забвение законных аристократических привилегий, несовместимое ни с каким иерархическим обществом, исповедующим неизменные, абсолютные ценности, неизменную идеологию. Выявляемые им противоречия «абсолютных ценностей» иерархически организованного традиционалистски формулируемого идеала «общества-государства» показывают несовместимость самого этого идеала с современным динамичным, стремительно развивающимся обществом, в котором как раз и утверждаются принципы свободы как формы социальной мобильности, равенства — как отсутствия родовых, закрепленных в праве привилегий, братства — как принципа правового внерасового единобразия, равенства перед законом.

И хотя неоконсерваторы открыто выступали против рационалистической борьбы с предрассудками, включавшими в себя как раз те самые родовые, ранговые, аристократические, унаследованные от феодализма привилегии и права, но по сути дела это была борьба самих неоконсерваторов за своеобразную «природу» — ту форму жизнедеятельности, ту форму жизни, которая и позволяла сохранять сами эти реликтовые феодальные предрассудки, вроде особых аристократических, родовых, кровных прав и привилегий. В условиях изменяющегося общества само сохранение предрассудков феодального и средневекового права создавало условия для того, чтобы уберечь формы жизни аристократии как социального слоя.

Вместе с тем, выступая против либеральной концепции государства как формы общественного договора, Я.Буркхардт противопоставлял ему государство, выстроенное на силовой, властной основе, где сам общественный договор — это система властных отношений, строго закрепленных путем навязывания им самих отношений власти. Власть — это, прежде всего,

подавляющая сила, сила, превосходящая силу, т.е. насилие в качестве принципа построения консервативного государства. И если либерализм означает разрыв, распад этой связующей силовой сетки отношений, допускающей горизонтальные и вертикальные социальные изменения и равные права и государственные гарантии, в которых закон замещает собой «естественное право» и Бога, чьим установлением якобы введены родовые привилегии и права, то неоконсервативное отстаивание власти и выдвижение в центр анализа властных отношений подразумевает обострение социальной напряженности, своего рода стратегию социальной напряженности в качестве средства торможения социальной динамики, торможения самого развития общества при всей, подчас весьма острой и меткой, критике, проводимой с позиций «естественного права», «божественного промысла», «традиций» и т.д. И если либерализм подчеркивает право индивида на свободу, право на участие в парламентских выборах, демократию, право на верховенство закона, свободу торговли, терпимость к различным взглядам, равенство и право меньшинств на участие в общественной жизни, рациональные подходы к социальным проблемам, то неоконсерватизм, не создавая собственной теории этих социальных феноменов (поскольку теория для либеральных теоретиков и радикалов), своеобразно реагирует на эти теоретические аргументы. Он парирует их утверждением, что ценности самого либерализма ложны хотя бы потому, что он хочет защитить индивида от воздействия государства путем предоставления ему свободы действий на самореализуемом, самоуправляемом рынке, но индивиды не равны от рождения, разум не может охватить все возможные перипетии социальной жизни и не обладает поэтому всеведением, позволяющим индивидам полное, независимое, свободное существование в качестве «атомарных», не зависящих от государства.

Более того, с точки зрения этого противостояния личности и государства (государство и «стихийно» демократически организованные массы), Я.Буркхардт проанализировал саму систему, создающую либеральную структуру европейской цивилизации, как ее своеобразную парадигму для будущего Европы, усмотренную им в развитии и эволюции французской революции XVIII века, поскольку, как считает Я.Буркхардт, она решалась как раз в духе этого противостояния индивида и государства и логических следствий, вытекающих из этого противостояния. «Демократия порождает тирана», — дилемма Руссо, и договорные теории государства неизменно порождают своего Наполеона с последующей милитаризацией и военной диктатурой. Собственно говоря, эта же парадигма, — как считает Я.Буркхардт, — ожидает Европу в ближайшем будущем: бунт масс неизбежно порождает тирана и волюнтаризм.

И когда в 1869 году в Базель в качестве профессора классической филологии пребывает двадцатичетырехлетний Ф.Ницше, тоже к тому времени большой поклонник А.Шопенгауэра и знаток древней культуры Греции и Рима, — сходство вкусов, симпатий было полное. В лице Ф.Ницше Я.Буркхардт нашел чуткого и весьма благодарного слушателя, который многие исторические прозрения Базельского историка проиллюстрировал античными примерами и интерпретациями. Зимой 1870-1871 года, в период общих лекционных часов и интенсивного взаимообщения, как своего рода итог долгих бесед, Ф.Ницше посвящает Я.Буркхардту свою незаконченную рукопись «О будущем наших образовательных учреждений», а Я.Буркхардт в свою очередь дарит Ф.Ницше второе издание своих «Размышлений...». И это весьма знаменательное событие в сфере неоконсервативной идеологии, поскольку именно с этого момента Ф.Ницше становится негласным лидером неоконсервативной идеологии конца XIX - начала XX

века. В его лице неоконсервативная идеология дала своего рода антиметафизического метафизика власти, собственно, политической власти, которую он увидел через магический кристалл «философии жизни» А.Шопенгауэра, историзм власти Я.Буркхардта и апокалипсический трагизм восприятия действительности Р.Вагнера, развитый им в тетралогии «Гибель богов».

В отличие от Ф.Ницше, в творчестве его конгениального собрата по неоконсервативной философии, его русского протагониста К.Н.Леонтьева, власть как феномен политической философии не занимает столь большого места. Для К.Н.Леонтьева проблема власти — это проблема формы, «деспотизм внутренней идеи, не дающий материи разбегаться»¹³³.

А сама политическая власть — это тоже разновидность, качественная разновидность, отделяющая одну форму от другой, структура, удерживающая ту самую количественно-качественную меру, не позволяющая предмету исследования потерять свою, только ему присущую специфическую идентичность. Распад этой структуры, разбухание или ослабление внутренних связей, внутренней тирании, удерживающей самоидентичность, самоидентичность формы самой себе и означает для К.Н.Леонтьева процесс развития-распада, процесс изживания формы — процесс, который понимается им по аналогии (или как система аналогий, по сути своей единая) с неорганическими и органическими телами, включая сюда и жизнь социальную. И скорее, наоборот, — для объяснения жизни социальных организмов, умерших или ныне существующих, подыскиваются аналогии, целиком заимствованные из сферы биологической, более понятной ему как врачу, биологу, обратившемуся к изучению социальных организмов-обществ. Но власть как таковая, как феномен сугубо социальный, не сводимый к биологическим, органическим и неорганическим структурам, понимается им метафорически, как

«деспотизм идеи», который удерживает части целого от распада и не более того. И не умаляя значения К.Н.Леонтьева, этого наиболее яркого, наиболее страстного, глубокого из русских неоконсервативных мыслителей конца XIX века, все же отметим, что собственно метафизику власти — антиметафизическую, инвертированную метафизику, — имеющую свои недоказуемые и не-верифицированные постулаты, свои широкие социально-политические обобщения, помимо своеобразно понятой онтологии власти, дал все же только Ф.Ницше, попытавшийся развернуть шопенгауэровскую «волю к жизни» в целостное учение о «воле к власти» и «вечном возвращении того же самого».

Не останавливаясь на стадиях вызревания этой концепции в духовной эволюции самого Ф.Ницше (поскольку это скорее вопрос ницшеведения¹³⁴, чем вопрос неоконсервативной идеологии анализируемого периода), попытаемся дать сжатую картину поздней метафизики «воли к власти», предлагаемой самим философом в качестве абсолютной метафизики на все времена и для всех случаев жизни. Итак, власть, в том числе и власть политическая, по Ф.Ницше — это «воля к власти», метафизический принцип, лежащий в основании его философии «абсолютного утверждения» в качестве своеобразного онтологического принципа. Ей, этой «воле к власти», противостоит восходящая еще к шопенгауэровскому пессимизму «воля к небытию», к «ничто», воля к аннигиляции, смерти. Существенной характеристикой самой этой «воли к власти» является принцип, напоминающий гегелевское «становление» (das Werden); «воля к власти» — это всегда стремление к еще большей власти, хотя сама по себе некогда постулированная А.Шопенгауэром «воля», так же как и «власть» вообще, вне этого становления, не имеют никакого смысла. И если А.Шопенгауэр почти все кантовские категории свел к одной — причинности, выс-

тупающей в различных формах проявления на уровне феноменального мира, то Ф.Ницше и саму причинность, субъект-объектные отношения редуцировал к метаморфозам становящейся «воли к власти», ансамблям ее отношений, флуктуациям некоего гомогенизированного субстрата, каким она выступает в его онтологии. При этом сама по себе «воля к власти» как субстанциональный принцип всегда становится, но никогда не предстает в качестве некоего устойчивого агрегата — она всегда становится, но никогда не бывает в наличии, никогда не есть. «Воля к власти» — это некоторый регулятивный принцип метафизики, некий способ метафизического объяснения мира явлений, его интерпретирования, перспективного видения. Стремясь придать своей метафизической концепции статус онтологии, Ф.Ницше предельно физикализирует ее, т.е. пытается саму метафизику истолковать, применяя господствующие в XIX веке законы и представления естественных наук, в частности, атомистические концепции и закон сохранения и превращения энергии, открытый Р.Майером. Для достижения этого, по аналогии с естественнонаучными представлениями, Ф.Ницше вводит свое понятие «кванта власти» как своеобразного аналога «атома» механистических атомических концепций конца XIX века. «Квант власти», утверждаемый Ницше, с одной стороны, противостоит механистическим представлениям об атоме, а с другой — отрицает представление о нем как о мельчайшей неделимой, а стало быть, количественной единице. «Квант власти», как гипотетический атом, имеет свою дополнительную «категорию» — «квант силы» (Kraftquantum) как ступок энергии вообще. Комбинации, ансамбли, группы этих «квантов силы» образуют из различных состояний (Lage), энергий их всеобщий ансамбль.

Относящийся ко всеобщему состоянию энергий (der Mass Allkraft) «квант власти», как гипотетический «атом»¹³⁵, в своем динамическом энергетизме резко от-

личается от механистических представлений физиков XIX века. Он обладает следующими основными чертами: во-первых, он сугубо качественен и не может быть измерен, калькулируем, выражен количественной мерой и, стало быть, переведен в некую форму математического описания. Само по себе «качество» — это «ранг» «кванта власти». «Что определяет ранг, — пишет Ф.Ницше, — место ранга, — это только «квант власти» и ничего более. Порядок ранга как порядок власти»¹³⁶. И так как в силу своей энергетической однородности (все энергии взаимообращаемы и взаимобратимы, согласно закону Р.Майера, используемому здесь Ф.Ницше) все «кванты власти» различны лишь по состоянию, направлению к рангу энергии, чем и достигается единство специфики «многого» в его целостности-единстве, то представляет интерес, что монизм этой концептуальной установки философа включает в себя действие власти на власть, энергии на энергию, как форму феноменального маскарада самой власти.

Именно это воздействие власти на власть, энергии на энергию, как его описывает Ф.Ницше, в свою очередь отрицает присущую механистическим теориям причинность, в то же время являясь формой, хотя и иррационального, но детерминистического описания. Власть определенного ранга, воздействуя на власть другого уровня, проявляется в подавлении и сопротивлении или подчинении себе. При этом, однако, отвергает одно как причину, другое — как следствие. «Два следующих друг за другом состояния: одно — «причина», другое — «следствие» — это ложь, — писал философ, заменяя причинность на функциональное описание, — первым не на что воздействовать, второе не результат действия. Речь идет о борьбе двух неравных по власти элементов; получается новое распределение сил в зависимости от меры власти каждого из них. Второе состояние нечто принципиальное, отличное от первого (а не

его следствие); существенно при этом, что находящиеся в борьбе факторы выходят из нее с различными уровнями власти»¹³⁷. «Квант власти», — как его характеризует философ, — отличается по силе, которую он производит, и тому, что ему сопротивляется. Существенны для него воля к насилию и защита себя от насилия»¹³⁸. Отличаясь от кантовской «вещи в себе», «квант власти» как динамический квант выражается только «через взаимодействие с другими динамическими «квантами власти», через их эффект»¹³⁹, отдельного изолированного «кванта власти» не существует. Оценка, мера, уровень и ранг динамического «кванта власти» необходимо является, как считает философ, перспективной¹⁴⁰. Перспективизм в данном случае выражается через динамизм самого «кванта власти» следующим образом: «Перспективизм — это только комплекс специфических форм. Я представляю его себе так, — пишет философ, — что каждое специфическое тело стремится господствовать над окружающим его миром и подчинить его своей силе (своей воле к власти), сломив все, что сопротивляется его экспансии. Но его постоянное окружение обладает сходными тенденциями на часть других тел, и в конце они приходят к равновесию (единству) с теми телами, которые соприкасаются с ними: затем они конфликтуют между собой за власть. И процесс начинается вновь»¹⁴¹.

Давая общую оценку этой микрофизики власти, борьбы становления власти, Ф.Ницше пишет: «Полагая механистически, энергия тотальности становления остается «постоянной», полагая экономически, она развивается к высшей точке и стремится прочь опять в вечном круге. Это «воля к власти» выражает себя в интерпретации, в способе, которым используется эта сила; трансформация энергии в жизнь и в жизнь в своей высшей потенции и выступает целью. Тот же самый «квант энергии» означает различные вещи на различных стадиях эволюции»¹⁴².

И завершая изложение метафизики власти, ее, так сказать, микрофизики, дадим описание концепции бытия с позиций своего рода макрофизики власти, как некоей глобальной картины «воли к власти», предлагаемой философом в поздний период: «Вы знаете, что этот мир для меня, — я покажу его вам в своем зеркале. Этот мир: монстр энергии, без начала и без конца, утверждение, закованная величина силы, которая не уменьшается и не увеличивается, то, что не тратит себя, но только трансформируется в себе как целое... турбулентный, самый противоречивый: это мой дионисийский мир ... «по ту сторону добра и зла»,.. без цели,.. без воли. Этот мир — воля к власти и ничего более. И он в себе эта же воля к власти — и ничего более»¹⁴³.

Давая социально-политическую интерпретацию своей эпифеноменальной метафизики власти, Ницше раскрывает и внутренний интенциональный смысл категорий этой теории, и в данном случае, пожалуй, этот смысл, замысел, интереснее самой теории, интереснее ее воплощения, поскольку позволяет переоценить и саму эту метафизику под весьма своеобразным углом зрения. Оставаясь с самого начала и до конца своей творческой жизни (1888) последовательным неоконсервативным традиционалистом, желающим создать своего рода метафизику контрдвижения, противостоящую рациональной либерально-демократической теории, которая господствовала в Европе в XIX веке, Ницше последовательно и весьма специфически, с использованием физикалистских теорий своего времени, исполнил завет Э.Ренана, выраженный им в «Философских диалогах» (1871), так как именно в социально-политических экспликациях этой метафизики власти были восстановлены почти все утраченные в процессе либерально-демократического развития европейской цивилизации традиционалистские ценности, о восстановлении которых и мечтал в свое время французский неоконсерватор. Под многие уте-

рянные, ставшие предрассудком традиционалистские ценности Ф.Ницше — в рамках своей теории «воли к власти» — удалось подвести, так сказать, метафизический фундамент, своего рода субстанциональную основу. Известно из приведенных уже высказываний Ницше, что «ранг — это квант власти, порядок ранга определяется порядком власти», но далее философ объясняет, почему он вводит само это понятие. «В век всеобщего права голоса, — пишет Ф.Ницше, — то есть когда каждый может высказывать суждения всем и обо всем, я почувствовал желание восстановить порядок ранга»¹⁴⁴. Вряд ли Ф.Ницше напрямую следовал желаниям Э.Ренана, выстраивая свою метафизику власти в эпоху либерально-демократических преобразований в Европе, но пафос, пафос, объединяющий и неоконсерватизм Франции, и неоконсерватизм Германии, был общий. Он-то и вел само построение метафизики одного как воплощение заветов другого, и это при всей критичности замечаний немецкого философа о своем французском собрате по консерватизму, рассыпанных в произведениях последнего периода, периода 1888 года. Известно также, что «воля к власти» Ф.Ницше — это первичный, элементарный факт метафизики немецкого философа, ее, так сказать, основной, заданный постулат, с которого начинается развитие самой метафизической системы.

Но что стоит за этим выдвиганием «воли к власти» в качестве этого метафизического и, в данном случае, социокультурного неоконсервативного обоснования? Ф.Ницше и здесь дает свой ответ: «Необходимость доктрины власти для работы: как воспитующее средство; укрепление сил, парализующее и разрушающее мировую скорбь. Гниение Европы. — Уничтожение рабских оценок. Господство над землей для создания высшего типа. Уничтожение тартюфства, называемого моралью... Уничтожение всеобщего права голоса, т.е. системы, че-

рез которую слабейшие творения предписывают себя в качестве законодателей для высших. Уничтожение посредственности и ее одобрения...»¹⁴⁵. Оценка комплексная и по-своему всеохватывающая — власть как средство реставрации, реконструкции, возрождения былого величия определенной социальной аристократически ориентированной группы неоконсервативно-традиционалистского направления. «Аристократический радикализм», с которым Ф.Ницше дает свои пророческие рекомендации, сочетается здесь с расизмом и своего рода социальной «евгеникой», стоящей на страже аристократических привилегий. Это выражается и в других размышлениях философа, вроде следующего: «Необходимо провозглашение войны высших людей массам! Всюду, где объединяется посредственность с целью сделать себя господствующей! Все, что делает «мягче», «женственнее», все, что служит гибели людей или «феминизирует» рабочих в пользу всеобщего права голоса»¹⁴⁶.

Медико-патологический, биологический подход к социально-политическим, либерально-демократическим тенденциям в Европе, доместифицирующим, разрыхляющим, разрывающим старые традиционалистские отношения, и здесь является доминирующей формой размышлений, показывающих, и весьма специфически, сам уровень анализа социально-политической современной Ф.Ницше европейской действительности XIX века. Само по себе это провозглашение иерархии ценностей, ранга, делящего человечество на высших и низших, радикальный аристократизм и пафос этих пророчеств, с которым Ницше формулирует свои евгенические советы для выведения породы высших людей, с одной стороны — повисают в воздухе, поскольку не ясно, к кому обращены сами эти советы, с другой — пропитаны яростным духом отрицания философом современной ему буржуазной действительности, хотя именно в ней и через нее ожидает он появления первых представителей новых возрожденных «господ земли», предвосхищенное и предсказанное его философией.

Весьма характерно также и то, что анализ социальной действительности того времени проводится Ф.Ницше с позиций биологического редукционизма, концепции, широко распространенной в XIX веке: сам процесс либерализации феодально-кастовых традиционных социальных институтов — это процесс доместификации, вырождения, уклонения бытийного и чисто биологического архетипа самого биологического вида «*homo sapiens*». Именно из этих биолого-евгенических установок, усвоенных Ф.Ницше еще от древности, — и в частности, от Феогида Мегарского (VI век до н. э.), дававшего в свое время советы, обращенные к Кирну: «Выбираем себе лошадей мы, ослов и баранов доброй породы, следим, чтобы давали приплод лучшие пары»¹⁴⁷, — исходит философ, когда пишет: «С одной стороны, величайшее большинство людей не имеет право на существование, являясь неудачей по отношению к высшему человеку»¹⁴⁸, хотя, с другой — «... стадные, животные идеалы сегодня кульминируют, как высочайшие ценностные стандарты общества, как стремление придать им космическое или метафизическое значение. Против этого я защищаю аристократию»¹⁴⁹. Вместе с тем, обе эти посылки предполагают и своеобразный вывод, как считает философ: «Те же условия, которые ускоряют эволюцию стадного животного, так же ускоряют эволюцию животного господина»¹⁵⁰.

Тем самым новая антропология Ф.Ницше, по существу — это старое консервативно-традиционалистское воззрение, корнями своими уходящее в представления древнегреческой архаики переломного периода Древней Греции VII—VI веков до н. э., в условиях нового времени выполняющее вполне определенную роль — реставрации и возрождения, реакционного контрдвижения аристократически настроенной части европейской интеллигенции, лишенной в условиях либерально-ориентированного общества и былого значения, и былой вла-

сти в принятии собственно силовых политических решений. Ф.Ницше намечает две возможные модели своего идеала-общества, рангово разделенного на своего рода касты, воспроизводящие и само старое разделение общества архаических культур типа спартанского или существовавшего в индийском обществе (касты).

Опираясь на исторические примеры прошлого, Ф.Ницше пишет, намечая одну из альтернатив: «Господствующая раса может возникнуть только от ужасного и силового начала. Проблема: где «варвары» XX века? Очевидно, они могут возникнуть в обозримом будущем и объединить себя только после ужасных социалистических кризисов»¹⁵¹. Вторая альтернатива, как считает философ, может быть смоделирована путем создания специальных условий, в которых как бы будет задан, культивирован способ бытия, позволяющий создание самого этого некогда бывшего, но ныне утраченного слоя биологически возрожденных индивидов, соответствующих «духу и букве» антропологической евгеники Ф.Ницше. Философ в тоне апокалипсического пророчества пишет: «Не делать людей лучше, не проповедывать им мораль, как мораль в себе, предлагая им некоторый идеал. Но создавать условия, предполагающие этих людей, людей, уже имеющих эту мораль (более ясно: физико-духовную дисциплину) мораль, делающую их сильнее»¹⁵². И оглядываясь в прошлое, а именно оно служит здесь моделью для реконструкции, Ницше пишет о «белокурой бестии», этом как бы прототипе неоконсервативно-традиционалистского высшего человека, существовавшего, опять же по мнению философа, в римской, арабской, германской, японской, гомеровской и скандинавской культурах¹⁵³. Ф.Ницше так рисует образ этой «белокурой бестии»: «На фоне всех этих благородных рас нельзя не узнать хищное животное пышной светло-русой расы, с наслаждением блуждающей за добычей и победой»¹⁵⁴. Под статью этой «белокурой

бестии» и государство в том виде, каким его тоже реконструирует Ф.Ницше, который хорошо усвоил уроки властной феноменологии, преподанной ему Я.Буркхардтом, считавшим, что «сила, собственно, и дает право». «Я употребляю слово «государство» — само собою понятно, — пишет философ, — кто разумеется под этим словом, стадо русских хищных животных, раса завоевателей и повелителей, которые, будучи организованы на военный лад и обладая силой организовывать других, налагают свои страшные лапы на население, численно превосходящее их...»¹⁵⁵. Тем самым «регенерация» в будущем этого типа «белокурой бестии», «сверхчеловека», аристократа, высшего человека, эсхатологически ожидаемого философом, регенерация условий, в которых этот «зверь чувствовал себя обоготворенным»¹⁵⁶, являются формой консервативно-реакционного варианта «вечного возвращения того же самого» в «зоологическое время древности», о котором в свое время очень метко, правда, с противоположных позиций, сказал К.Маркс: «Благодушные энтузиасты, тевтомены по крови и свободно мыслящие по рефлексии ищут историю нашей свободы по ту сторону нашей истории в первобытных тевтонских лесах. Но чем же отличалась бы история нашей свободы от истории свободы дикого кабана, если бы ее можно было отыскивать только в лесах?»¹⁵⁷.

И если так было в прошлом, а само прошлое — согласно концепции «вечного возвращения того же самого» — это неизбежно возвращающееся настоящее, то философ, ожидая заката буржуазной цивилизации, тем не менее, считает, что «новые философы (т.е. законодатели в духе самого Ф.Ницше — А.М.) могут возникнуть только в соединении с правящим классом, как его высочайшая спиритуализация»¹⁵⁸. Ведь даже само наличие неоконсервативно-традиционалистской философии «вечного возвращения того же самого», т.е. «воля к власти» в ее вечном становлении, еще не дает самой

политической власти, которой так не хватало одиноким неоконсервативным мыслителям, вроде К.Н.Леонтьева или Ф.Ницше, тогда как это соединение, (спиритуализация) определенных качеств правящего класса могла бы обеспечить такое соединение политической утопии и политической реальной власти.

Не случайно Ф.Ницше словно предвосхищает будущий империализм с его культом «цезаризма»: «Я пишу для разновидности людей, которые еще не существуют: для господ земли»¹⁵⁹. Тогда как в другом месте философ так обозначает эту проблему: «В том, что со временем такие свободные духи (т.е. все те же «господа земли», «сверхчеловеки» и т.д. — Ницше весьма метафорически и разнообразно характеризует этот будущий тип «человека» — А.М.) могут существовать, что наша Европа, если не завтра, то послезавтра будет в числе сынов своих иметь таких веселых и удалых молодцов, как в моем случае в виде схем и китайских теней затворника, в том я нимало не сомневаюсь. Я уже вижу, как они медленно-медленно приближаются и, может быть, несколько содействую их появлению тем, что заранее описываю все, что вижу относительно их судеб, их возникновения и пути их появления»¹⁶⁰.

Ф.Ницше несомненно уловил одну из господствующих тенденций развития буржуазной цивилизации и выразил ее в форме, которую либерально настроенная буржуазная интеллигенция того времени не принимала, не верила в нее и считала граничащей с «интеллектуальным бредом», хотя позже, когда многие из пророчеств философа сбылись, и, в частности, произошло слияние и спиритуализация правящего класса и неоконсервативно-традиционалистской идеологии, она была чрезвычайно шокирована точностью сбывшихся пророчеств. Но такова уж, видно, участь не только одной Кассандры, точно предсказавшей и собственную гибель, и сам ход дальнейших, казавшихся невероят-

ными для других действующих лиц трагедии Эсхила, событий. Этот же «комплекс Кассандры» по отношению к себе, очевидно, осознавал и Ф.Ницше, когда писал в одном из поздних писем: «В Германии имеется сильное раздражение относительно моей эксцентричности. Но так как эти люди не знают, где находится мой центр, то они считают трудным узнать определенно, где и как я был эксцентричен — например, являясь классическим филологом, я был вне моего центра»¹⁶¹. А «центр» этот, направляющий все развитие философии Ф.Ницше, определяющий его эволюцию, формирующий его концептуальные мифологемы «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого» хорошо охарактеризован самим философом в одном из писем, в котором косвенно, казалось бы по поводу оценки группы французских писателей конца XIX века, Ницше пишет: «Я чувствовал бы себя там как дома. Я сердцем знаю этих господ, знаю настолько хорошо, словно я фактически был одним из них. Необходимость быть более радикальным, на пути полной потери принципиальной вещи — «власти»¹⁶².

В дальнейшем, намеченные Ф.Ницше мифологемы — концепции «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого», *ressentiment* — как главного социального механизма, объясняющего возникновение христианства, либерализма, движений социального протеста, будут подхвачены и по-своему, подчас в карикатурной форме, пародированы целым сонмом других неоконсервативных традиционалистов. Так, например, О.Шпенглер свою концепцию «фаустовской души», «фаустовской цивилизации» целиком строит как убийственно мрачную пародию на концепцию Ницше о «воле к власти», на его теорию морфологии культур, на само понятие «культуры» как целостности, единства стиля данного этнического образования, стадий и форм его существования. Так же как «*ressentiment*», выдвинутый философом в каче-

стве объяснительной гипотезы социальных изменений, по-своему интерпретируется М.Шеллером в целостное философское направление философской же антропологии и т.д. Концепции «смерти Бога», «нигилизма», «Великой политики», только намеченные, эскизно прочерченные в философии позднего Ф.Ницше, занимают весьма существенное место в философии К.Ясперса и М.Хайдеггера. И эти примеры можно приводить до бесконечности, особенно в связи с развитием современной постмодернистской философии, по-своему тоже предвосхищенной немецким философом еще в конце XIX века. Не говоря уже о том, что такая его мифологема, как идея «вечного возвращения того же самого», станет центральной мировоззренческой идеологической составляющей «консервативной революции» в Германии в 20–30-е годы XX века, оказав существенное влияние на складывание многих политически активных тенденций того времени.

Вместе с тем, и это хотелось бы отметить особо, ни Ф.Ницше, ни О.Шпенглер, ни многие другие консервативные традиционалисты конца XIX - начала XX века, в отличие от мифической Кассандры, хоть и многое предвидели в будущей социальной жизни, но тем не менее все же избежали участи быть лично вовлеченными в те процессы, вольными или невольными отцами-основателями которых они явились. Но тем неоконсервативной идеологии, которым удалось соединить, «спиритуализировать», сам неоконсерватизм и политическую «злобу дня» начала XX века — фашизм, — пришлось констатировать, что: «В Германии консерваторы вообразили, что они могут использовать нацизм как средство достижения нового традиционного порядка. Но то, чего они в действительности добились, было полной противоположностью этому»¹⁶³.

2.3. «Фаустовская душа»: ее становление и пути развития традиции

В рационалистической философии утвердилось понимание традиции как предшествующей собственно рациональному сомнению в ее подлинной значимости, традиции как «предрассудка». Сущность же неоконсервативного понимания сформулировал в своем «Антихристе» Ф.Ницше: «Традиция, то есть утверждение, что закон уже с древнейших времен существовал, что сомневаться в этом было бы нечестиво и преступно по отношению к предкам. Авторитет закона покоится на тезисах: Бог это дал, предки это пережили»¹⁶⁴.

Вместе с тем, в неоконсервативной интерпретации традиционалистов конца XIX века происходит своеобразное теоретическое осознание понятия традиции, рационализация и сознательная реконструкция ее механизмов и путей социального воплощения. Традиция, миф, предание реконструируются на вновь обретенных, некогда бессознательных, но теперь уже рационально осознаваемых и задаваемых началах. И именно эти сознательно реконструируемые механизмы функционирования, бытия мифа, предания, традиции предлагаются в качестве порождающих, парадигматических механизмов новой, вновь обретаемой традиционалистской мифологии, «жизни» вообще, «воли к власти», «вечного возвращения того же самого», «сверхчеловека» и так далее. Взамен класса и классового самосознания – миф о ранге, касте, корпорации, взамен истории и теории прогрессивного развития – непроверяемая и недоказуемая гипотеза-миф о «вечном возвращении того же самого», вместо христианского Бога – образ «сверхчеловека», – такова «переоценка ценностей», осуществляемая неоконсерваторами, в частности Ф.Ницше.

То, что когда-то имело характер бессознательного «предрассудка» и ушло, казалось бы, в прошлое, вновь сознательно реконструировалось и обрело форму житнетворящего неоконсервативного мифа. Одним из таких мифов в конце XIX - начале XX века явился миф о «фаустовской душе», предложенный О.Шпенглером в «Закате Европы». «Философ не волен выбирать свои темы, — писал он, — философия отнюдь не всегда и не везде располагает одними и теми же темами. Нет никаких вечных вопросов, есть лишь вопросы, прочувствованные и поставленные из конкретного, определенно-го бытия»¹⁶⁵. Но вся беда «конкретного» философа, в том числе и О.Шпенглера, состоит в том, что даже если тема и возникает из «конкретного, определенного» бытия, то решается она средствами, как бы преднаходимыми и предуготовленными предшествующими поколениями, с помощью механизмов, которые уже выработала предшествующая традиция, и в данном случае неоконсервативная мысль 70–80-х годов XIX века, и еще более конкретно: философия Ф.Ницше, историко-культурософские работы Я.Буркхардта и культуроведческие экскурсии Г.Вельфлина.

Опираясь на туманные идеи ницшеанской антропологии, её «видение» «сверхчеловека» и более приземленные образы «белокурой бестии», О.Шпенглер создает свое учение о новой философской антропологии — «фаустовском человеке» и о «фаустовской душе» как явлении, возвращающемся, постоянном, типическом, противопоставленном им другим типам культур и соответствующим антропологиям. И так как современный миф — это всегда своего рода «амплификация»¹⁶⁶, удвоение, — увеличение и тиражирование какого-либо явления, поиск его аналогий, исчерпывающих его смысл и значение в культуре, то и миф о «фаустовской душе» О.Шпенглера — это своеобразная развертка, проекция ницшеанской «воли к власти» на мировую культуру. «То, что Ниц-

ше называл «белокурой бестией», — писал О.Шпенглер, — и воплощение чего он находил в переоцененном им типе человека Ренессанса, который был лишь хищно-кошачьим резонансом великих немцев эпохи Штауфенов, есть строжайший антипод того типа, к которому влеклись все без исключения этические доктрины античности и которые олицетворяли собой все значительные античные люди»¹⁶⁷.

Оставляя на время саму идею противопоставления морфологически различных культур, отличающих «фаустовскую» и античную культуру друг от друга, отметим своего рода вневременность, внеисторичность самого феномена «фаустовской души», предлагаемой О.Шпенглером. Вместе с тем, поскольку каждая культура из его морфологии культур имеет как бы амплифицированный аналог в душе человека, точнее, является его отражением, то каждая такая морфологически различная культура имеет и свой, только ей присущий характер культуры и души этой личности. «По существу у всякой культуры, — писал он, — есть своя собственная систематическая психология, как и собственный стиль знания людей и жизненного опыта»¹⁶⁸. Для «фаустовской души», как ее своеобразное определение, дефиниция, характерно то, что сполна выразилось по О.Шпенглеру в философии последнего столетия. «Но уже XIX столетие, — писал философ, — главным образом, в лице Ницше снова предпочло более сильную формулу: *voluntas superior intellectu*; которая лежит у всех нас в крови. Шопенгауэр, последний великий систематик, довел это до формулы: «мир как воля и представление», и если что здесь решает вопрос не в пользу воли, так это не его метафизика, а только его этика»¹⁶⁹. Не разум, а воля как самая могущественная детерминанта характеризует «фаустовскую душу», поскольку, как считает О.Шпенглер, «воля связывает будущее с настоящим, мышление — безграничное с наличествующим»¹⁷⁰. И это динамическое пони-

мание воли становится дифференцирующим признаком, который как бы определяет морфологию различных культур, и более того — цивилизаций. «Не само понятие «воли», а то обстоятельство, что оно вообще для нас существует, в то время как греки его совершенно не знали, — вот что имеет значимость большого символа»¹⁷¹, — писал О.Шпенглер.

Выделение воли в качестве основного детерминирующего признака «фаустовской души», воли, понятой как «воля к власти» философии Ницше, с одной стороны, позволяет О.Шпенглеру как бы восстановить связь, преемственность своей морфологии культур с предшествующей историко-философской традицией, традицией вообще; вместе с тем, с другой — разрывает с господствующей традицией XIX века, постоянно соотносящей динамизм, развитие капиталистических отношений своего времени с античной историей, в ней и через нее оценивая историческое развитие¹⁷². Тем самым это как бы разрыв с Ницше во имя утверждения и апологетики «фаустовской души» и «фаустовской культуры», в которой более важны политические аспекты: «Что нам до того, как это выглядело в античности: наши великие благодетели суть великие деятели, предусмотрительность и осмотрительность которых имеет силу для миллионов людей, великие государственные мужи и организаторы»¹⁷³. «Словом, — пишет далее он, — приходит время, когда политике нужно обучаться заново»¹⁷⁴. И если Я.Буркхардт и Ф.Ницше, так же как К.Н.Леонтьев, всегда сохраняли своеобразный «пафос дистанции» в своих политических рекомендациях, предлагая их скорее как упреждения по политической философии, мысли по поводу политики, не более, то второе поколение неоконсерваторов — в том числе и О.Шпенглер, М. ван ден Брук, Э.Юнгер, Э.Бертрам в Германии, В.В.Розанов в России — прямо связывает свою философию реальной политики с движением, которое как бы берется

воплотить все неоконсервативно-традиционалистские мечты. «Романтическое томление и сухотка духа», не позволявшие неоконсерваторам первой волны опускаться до реальности из своей «аристократической башни», сменяется у представителей второй волны на открытый политический пафос борьбы. Как образно сказал об этом О.Шпенглер, характеризуя «фаустовскую душу»: «Трагическое заложено уже в существовании такого рода людей в окружении их мира. Борьба — все равно, борются ли здесь с этим миром, с самим собой, с другими — навязана характером, а не чем-то привходящем извне»¹⁷⁵.

Не случайно, что многие представители неоконсервативного традиционализма второго поколения ведут политическую деятельность в качестве лидеров и активных политических участников право-консервативных организаций. Более того, упрекая Ницше в излишнем романтизме, О.Шпенглер прямо формулирует и называет тот социальный круг, социальный идеал, которому, собственно, и адресуется, чей пафос отражает сущность «фаустовской культуры»: «Если устранить романтическую маску Борджиа и туманные видения сверхчеловека, то останется сам фаустовский человек, каков он нынче и каким он уже был ко времени исландской саги, — как тип энергичной, императивной, динамичной культуры. Перед нами просто реальный политик, денежный магнат, большой инженер и организатор»¹⁷⁶.

Тем самым ложноромантическая критика социальной действительности, «ложный флаг», под которым выступили вначале неоконсерваторы-традиционалисты Я.Буркхардт и Ф.Ницше, в работах неоконсерваторов второго поколения — О.Шпенглера и М. ван ден Брука — сменяется своеобразным примирением, апологетическим примирением с действительностью и попыткой само это действительное, настоящее представить как учение о вневременных, внеисторических типах, морфологии культуры, прежде всего противостоящее

теории общественно-экономической формации, представить как структуру, обеспечивающую «единство культурно-ценностных типов», идеальных форм и т.д. Взятое «напрокат» у Ницше определение культуры как «единство художественного стиля во всех жизненных проявлениях народа»¹⁷⁷, оборачивается в традиционалистской логике и культурологии требованием целостности, единства конкретной творческой души, характера, связанного с определенной расовой формой, прокладывающей путь к дальнейшему единству и чистоте расового типа и т.д.

Так, уже В.Г.Вельфлин, отталкиваясь от данного Я.Буркхардом еще в 1855 году определения художественного стиля барокко как болезненного распухания формы, разрастания, преувеличения отдельных частей формы, как проявления чудовищного патологического, вырожденного, болезненно уклоняющегося динамизма, свои чисто, казалось бы, искусствоведческие работы, посвященные эпохе Ренессанса, строит на противопоставлении двух этнических, расовых, культурно-типологических явлений. «Итальянское барокко, — пишет он, — есть не только нечто отличное от итальянского ренессанса, но так же и нечто с ним схожее, так как за тем и другим стоит итальянский человек, как медленно развивающийся расовый тип»¹⁷⁸. Постепенно, по мере развития анализа прошлого Г.Вельфлин, путем накопления довольно тонких различий между культурами Италии и Германии, выявляет специфические особенности социокультуральной и морфологически обусловленной дифференциальной «логики происхождения» и логики восприятия различных расовых типов. И постепенно искусствоведческий анализ уступает место неоконсервативно-традиционалистскому, который каждый раз подмечает природную расово-окрашенную специфику культуры Италии и Германии. Так, итальянец всегда рационализирует объект изображения, выделяет, обо-

собляет его, тогда как немец природно иррационален, противится логике или выявляет особую алогичную логику, вытекающую из «логики происхождения», из различия морфологий — расовых различий — художественных стилей Италии и Германии. «Мы, — пишет Г. Вельфлин, — и не воспринимаем норму как безусловную необходимость, но усматриваем во всем живом иррациональное»¹⁷⁹, как бы естественно вытекающее из «природного иррационализма немецкого искусства»¹⁸⁰. «Рациональный юг» противопоставлен в этой искусствоведческой логике «иррациональному северу». «Струйки воды и прожилки дерева таят для немца в ритме своего движения нечто иррациональное, тогда как итальянец инстинктивно рационализирует эти явления»¹⁸¹, — пишет Г. Вельфлин.

И то, что искусствовед делает на материале культуры, неоконсерватор-традиционалист — философ О. Шпенглер — с присущей ему способностью к обобщению, к проецированию на большие, далеко отстоящие по времени исторические периоды, предлагает в качестве морфологии самой мировой истории, в которой как бы «изначально» существовали и были заданы различные морфологические «логики происхождения», логики расовой души, которые в XIX веке были вытеснены «фаустовской логикой», «фаустовской душой», «фаустовским типом человека». Существенной характеристикой самой этой «фаустовской души» является экстенсивная тенденция, стремление к все большему расширению, росту, бесконечному, безграничному движению, самотрансцендированию, постоянному переходу через границы, очерченные какими-либо пределами. Пространственно-временной континуум «фаустовской души» — это воплощенная воля к трансцендированию, к постоянному расширению без предела, без конца. Как пишет О. Шпенглер: «Оттого фаустовская культура была в сильнейшей степени направлена на *расширение*, будь то политического, хозяйственного или

духовного характера; она преодолевала все географически материальные преграды; она стремилась, без какой-либо практической цели, лишь ради самого символа, достичь Северного и Южного полюсов, наконец, она превратила земную поверхность в одну колониальную область и хозяйственную систему»¹⁸².

Оставим на время утверждение О.Шпенглера об «идее», «символе», которые без какой-либо практической цели «стремились к тотальному расширению», и отметим, что миф о «фаустовской душе», создаваемый философом, имеет в условиях послевоенной поверженной Германии того времени ярко выраженный политический характер, да и сам способ амплификационного конструирования, который он использует, несет на себе апологетическую нагрузку, поскольку пессимистический радикализм выводов философ пытается переоценить, переосмыслить в консервативно-радикальный пессимизм, переходящий в утверждение неизбежности, фатализма исторического процесса. «Для фаустовского человека, — пишет О.Шпенглер, — совершенно невозможно отречься от этого основного гештальта своего существования, не говоря уже о том, чтобы изменить его. Всякое сопротивление ему предполагает уже его наличие. Кто борется с «прогрессом», тот все же принимает за прогресс саму эту борьбу. Кто агитирует «за возврат к старому», разумет под этим дальнейшее развитие»¹⁸³.

Эта идея своеобразного «смирения», «квиетива» перед исторической необходимостью во многом напоминает сходные представления Ф.Ницше, лежащие в основе его «amor fati», так же как и многие высказывания К.Н.Леонтьева, наполненные чувством надвигающегося мистически переживаемого апокалипсического ужаса. «Кто не понимает, — восклицает О.Шпенглер, — что ничто уже не изменит этой развязки (т.е. окончательного завершения истории западно-европейского человека — А.М.), что нужно желать этого либо вообще

ничего не желать, что нужно любить эту судьбу либо отчаяться в будущем, и в самой жизни»¹⁸⁴. Вместе с тем, представление о том, что «фаустовская культура» построена на основной базисной идее расширения, «воли к власти», есть своеобразный парафраз и выражение «великой политики» Ф.Ницше, получившей в философии О.Шпенглера как бы дальнейшее развитие и благословение¹⁸⁵. Преимущество и упрощающий пересказ идей старших неоконсерваторов, понижение уровня анализа адаптируют и опосредуют их метафизику для более широкого круга интеллигентной публики, обеспечивая тем самым ее своеобразную популярность.

Обращает на себя внимание и та особенность анализа О.Шпенглера, роднящая, сближающая его с представителями неоконсервативной идеологии первой волны, как медико-биологический аспект анализа «фаустовской культуры», а также морфологии культур вообще. Подобно Ф.Ницше и К.Н. Леонтьеву – врачу по своей основной специальности, – О.Шпенглер исходит из биологических представлений в анализе явлений социальной действительности различных культур, в динамике перехода культуры к конечной фазе ее развития – цивилизации, в оценке самого развития. Общее биологически-органицистское понимание культуры сближает всех представителей неоконсервативно-традиционалистского направления конца XIX - начала XX века, на что еще в начале XX века указал Г.Риккерт¹⁸⁶, но, правда, только по отношению к представителям германской «философии жизни».

Ориентируясь и по-своему откликаясь на бурный расцвет биологии в XVIII–XIX веках, консерватизм в XIX веке выработал свой органический подход к явлениям социальной жизни путем перенесения многих идей, предшествовавших теории, которая явилась как бы символом идеи развития – теории Ч.Дарвина. Это, в частности, неоламаркизм, ставший краеугольным кам-

нем морфологии Гете, на которого так любили ссылаться неоконсерваторы, и в частности А.Шопенгауэр, а позже и Ф.Ницше, и О.Шпенглер. Это и идея о «вырождении» — теория, предшествовавшая дарвиновской, которую выдвинул психиатр Ч.Морель, за два года до «Происхождения видов» Ч.Дарвина выпустивший трактат «О вырождении». Само это понятие — «вырождение», ставшее как бы единой объяснительной теорией развития, и в частности так называемого «прогрессивного» развития, для всех неоконсервативных теоретиков, трактуется в этом произведении как «доместификация» — потеря биологическим видом его первоначального типа, болезненное уклонение. И «как бы ни было элементарно это уклонение на первых порах, оно обладает свойством передаваться по наследству, все более и более увеличиваясь»¹⁸⁷.

Не случайно, что и К.Н. Леонтьев, несомненно знакомый с идеями Ч.Морреля, современные ему либерально-демократические процессы, происходящие не только в Европе, но и в России, называет «*mania democratica progressiva*»¹⁸⁸, а сами социальные формы, в которые облачается социальный процесс, рассматривает как вырожденческие, дегенеративные, как потерю былой сложности и индивидуальности, видя в них упростибельное смешение и грядущую гибель.

И дело не только в общем теоретическом источнике (хотя и это тоже одна из причин сходства типологически-морфологических штудий как в немецком, так и в русском неоконсерватизме конца XIX века), но и в общем нормативно-оценочном стремлении неоконсерваторов — перед лицом нивелирующего, гомогенизирующего, усредняющего влияния эгалитарно-демократического процесса, короче говоря, либерализма — отстоять свою самобытность, уникальность, отличие и специфику морфологических форм, их неповторимость в форме данного государства, обычая, обряда, предрас-

судка. И в этом смысле учение о «вырождении», «доместификации», «дегенерации» — болезненно-измененной патологической формы развития, формы патологического разрушительного процесса — как нельзя лучше подходило для неоконсервативно-традиционалистских устремлений. К середине и во второй половине XIX века это учение, наряду с дарвинизмом, в его социал-дарвинистском варианте получило широкое распространение, стало объяснительной гипотезой для многих явлений, и в частности для анализа современной неоконсервативной цивилизации, как формы выродившейся, дегенерированной культуры. «Что такое цивилизация, — вопрошает О.Шпенглер, — понятие как органически-логическое следствие, как завершение и исход культуры?» И сам себе отвечает: «Цивилизация — судьба культуры ... Цивилизация суть крайние и малые искусственные состояния, на которые способен более высокий тип людей. Они, — завершение,.. они следуют за становлением как ставшее, за жизнью — как смерть, за развитием — как оцепенение, за деревней и душевным детством, засвидетельствованным дорикой и готикой, — как умственная старость и каменный, окаменяющий мировой город. Они — конец, без права обжалования, но они же, в силу внутренней необходимости, всегда оказывались реальностью»¹⁸⁹.

Разложение и распад интеграционных связей, некогда объединяющих сообщества и национально-культурные, самодостаточные, замкнутые географически и экономически государства, — т.е. переход от культуры к цивилизации, по мнению О.Шпенглера, как раз и приходится на переломные этапы истории в IV веке нашей эры античности и в XIX веке — на Западе. О.Шпенглер так описывает этот процесс: «Вместо мира — город, некая точка, в которой сосредоточивается вся жизнь далеких стран, между тем, как оставшаяся часть отсыхает; вместо являющегося многообразия форм сросшегося с

землею народа — новый кочевник, паразит, обитатель большого города — чистый, оторванный от традиции, возникающий в бесформенно флуктуирующей массе человек фактов, иррелигиозный, интеллигентный, бесплодный, исполненный глубокой антипатией к крестьянству (и к его высшей форме — поместному дворянству), следовательно, чудовищный шаг к неорганическому, к концу, — что это значит?»¹⁹⁰. И ответ на этот вопрос, поставленный О.Шпенглером в чисто риторической, ритуальной для неоконсерватора-традиционалиста, каким выступает философ, форме, — ответ не только дан, более того, он, как идеальный ответ в задачнике, — задан, вынесен им на обложку «*magnum opus*» самого философа. Это как бы универсальный диагноз, эпикриз всем проявлениям современной ему Европы, а двухтомный труд, собственно, вся информация «*magnum opus*» — это только комментарий к уже известному выводу, своеобразные иллюстрации к формуле в анализе социальной действительности того времени. И если вспомнить, что «фаустовская душа», «человек фаустовской культуры» определялись через «основной порыв к расширению», как ницшеанская «воля к власти», то и сама идея шпенглеровской морфологии не более чем своеобразный комментарий, своего рода амплификационное прочтение текстов предшественника по неотрадиционалистскому неоконсерватизму, т.е. самого Ф.Ницше, — текстов, в которых уже сделаны все выводы, но опущены, скрыты промежуточные посылки, и вся последующая деятельность комментаторов — это своего рода выявление скрытых, пропущенных логических посылок и подбор богатого исторического иллюстративного материала.

Вместе с тем, сведение, редукция почти всего этого «иллюстративного» материала «фаустовской души», «фаустовской культуры» только к реалиям духовной и экономической жизни Германии, современной фило-

софу, и объявление этой современной культуры цивилизацией, а значит «концом», распадом, гибелью самой «фаустовской души» — не только крайне пессимистический вывод, но и своеобразное «сведение счетов» с самой этой выродившейся культурой, отрицающей даже возможность ее возрождения и традиционалистского обновления. И в этом у О.Шпенглера — в его морфологии, собственно, «фаустовской», т.е. современной ему культуры, в самом пессимизме ее оценки — имеются определенные черты сходства с философией истории, морфологией К.Н.Леонтьева. Для обоих характерно утверждение определенного жизненного исторического цикла каждой культуры. И О.Шпенглер, и К.Н.Леонтьев отводят на этот жизненный цикл культуры от момента ее зарождения до гибели примерно тысячу лет; каждая культура — это своего рода органический макрокосм, замкнутое в себе биологическое образование, откладывающее свой отпечаток, стиль на каждую личность — «микрокосм», живущий в нем, распад которого, собственно, и означает не только переход к цивилизации, но гибель этой выродившейся культуры.

Сам по себе подход к обществу с биологических позиций, как к живому организму с его периодами жизненного цикла: рождения, юности, зрелости и смерти, — черта, характерная не только для неоконсерватизма конца XIX века; она свойственна, например, раннему романтизму иенской поры, в частности, Новалису, А.Мюллеру¹⁹¹, и марксизму в его трактовке В.И.Лениным в период борьбы с народничеством¹⁹².

Крайности сходятся, сходятся настолько, что и неоконсервативный традиционализм, и ранний романтизм в их отрицании либеральной концепции общества как совокупности эгоистических, замкнутых, атомарных индивидов, заключивших между собой договор в форме государства, вплотную сливается с марксизмом в подходе к обществу и государству. И если для О.Шпенглера

противопоставление культуры и цивилизации носило скорее фазисный характер: цивилизация являлась конечным, выродившимся, стагнирующим, но все же состоянием культуры, то для его предтечи — для Ф.Ницше — само это противопоставление носило характер взаимоисключения, антагонизма, привнесения в жизненно целое духовное тело культуры иных, несвойственных ей, элементов, умерщвляющих само это тело — культуру — и превращающее ее в нечто ей прямо противоположное. «Великие моменты культуры, — пишет Ф.Ницше, — всегда были, морально говоря, эпохами испорченности; и с другой стороны — эпохи преднамеренного и насильственного упрощения зверя-человека (цивилизации) были временами нетерпимости по отношению к наиболее духовным и наиболее смелым натурам. Цивилизация желает чего-то другого, чем культура, быть может, даже чего-то прямо противоположного»¹⁹³. Культура по Ницше — это своего рода культура биологическая; по крайней мере, в биологическом смысле культура — это определенный штамм, «чашечка Петри», в которой и происходит выращивание определенной биологической разновидности; то пресловутое «единство» стиля, единство духовных проявлений одной культуры — это специфический «маркер», дифференцирующий одну разновидность биологического мира от другой. И именно внутри этого «штамма» возможно своего рода «мутирование», т.е. появление выдающихся подвидов, отдельных особей, как бы несущих в себе всю совокупность черт, духовных проявлений, которые в более слабой степени выражены в других отдельных клетках, частях этого «штамма». Тогда как цивилизация — это внешние узы, подавляющие интенсивное проявление особенностей той или иной культуры, «штамма», «клона», как у представителей этой культуры, так и у представителей другой; это усреднение, гомогенизация, стирание специфики, социокультуральной «маркированности» общества.

И средством, обеспечивающим это нивелирование, выравнивание, усреднение всех феноменологических особенностей культуры, выступает обращение новой субстанции, чуждой биологической, до сих пор чисто биологической культуре, которая вошла и стала активно разлагать прежние отношения. Это субстанция денежного обращения, деньги как фактор социально-культурный, фактор политической жизни, коренным образом изменивший не только политический и культурный ландшафт, но и сами понятия политики и культуры, понятие политической власти как центральной категории нового времени.

Власть, и власть политическая, уже больше не была «сцеплена» ни с «кровью», ни с родом и родовыми привилегиями, власть перестала зависеть от воли людей; скорее, наоборот: сама воля и индивидуальные особенности представителей различных культур впервые склонили голову перед новым «божеством», ни во что не ставящим ни происхождение, ни личные заслуги людей. Напротив, это новое «божество» нивелировало самих индивидов со всем их социокультуральным своеобразием до роли представителей, носителей, чисто количественных носителей, атрибутов денежного обращения. Обладание властью стало обуславливаться механизмами купли-продажи и ростом накоплений в тех или иных руках, но никак не знатностью, родом, личными потребностями и качествами, — всем тем, что так ценилось в предыдущие эпохи человеческой истории. Именно деньги стали «мобилизующей» властной силой, которая по-своему стала определять и сами понятия силы и власти, господства и подчинения в новое время. Тем самым столкновение культуры и цивилизации, их антагонизм — это противопоставление, антагонизм двух концепций власти, в том числе и власти политической, — власти, которая жила на архаических, ушедших в прошлое, представлениях о личной доблести,

чести, родовом и социальном достоинстве, дающих право распоряжения, и власти в ее новом облики, никак не опирающейся на эти качественные характеристики индивида, но зависящей от чисто количественного обладания самим «субстратом» — деньгами.

Аристократический радикализм Ницше, выявляющий основное противоречие между культурой и цивилизацией, состоит в том, что радикализм аристократа как представителя некогда господствовавшей социальной группы противостоит здесь гомогенной массе, самому «омассовлению» индивида, которое несет с собой буржуазно-демократическая либеральная культура, теоретически обосновывающая равенство прав, свободу убеждений, единство людей, отрицающая «логику происхождения» и родовые привилегии, уровни и ранги социальной стратификации общества, т.е. все остатки феодально-аристократической структуры общества. Проблема антагонизма архаической концепции власти и власти денежного обращения только намечена Ф.Ницше как проблема самой переоценки ценностей, переживаемой Германией в конце XIX века. Но по существу философ, относясь резко отрицательно к новой концепции власти, — к власти как власти денежного обращения, — в своей критике новых отношений и анализе предполагаемых в будущем концепцией «воли к власти» новых реалий, лишь косвенно намечает, по сути дела, все ту же либеральную теорию господства, которая в силу неразвитости самих денежных отношений Германии того времени, традиционно презрительного аристократического отношения самого философа к этой материи, получает у него косвенное, но вполне апологетическое объяснение.

Ф.Ницше, что весьма характерно, рисует вот такой образ человека возможного будущего, создаваемый им как некий продукт «штамма», «клона» «великой политики»: «1. Саморегулирование в виде страха перед все-

ми чуждыми посягательствами... 2. Обильное вознаграждение в виде жадности, в желании присвоения власти и т.д. 3. Ассимиляция сама по себе в виде похвал, порицаний; приведение в зависимость других, притворство для этого, хитрость, учение, привычка приказаний, воплощение мнений и опыта. 4. Отделение и извержение в виде отвращения, презрения к свойствам самим по себе, к тому, что не приносит ему более пользы и так далее»¹⁹⁴. Что это, как не прославление и описание на социально-психологическом, индивидуально-психологическом уровне черт и особенностей характера индивидов «фаустовской души», «фаустовской культуры», описываемых в дальнейшем О.Шпенглером? Не случайно, что проблема денег как материализованных форм, персонификаций «воли к власти», самой власти — один из существенных моментов философии О.Шпенглера, который уделил этой проблеме много внимания в своих произведениях, написанных вслед за «Закатом Европы» (1918): «Человек и техника» (1932) и особенно в работе «Прусская идея и социализм» (1919).

Но несомненно и то, что первоначальный капитализм, увиденный Ф.Ницше в эпоху грюндерства (1871—1874 годы), к концу XIX и началу XX века претерпел весьма значительные изменения, и хотя он и дал толчок, своеобразный импульс к собственно ницшеанской концепции «воли к власти», но осваивался Ф.Ницше предпочтительно в духовной сфере, но никак не в сфере экономики. К началу XIX века О.Шпенглер констатировал: «Целый мир лежит уже между эпохой Ницше, обвеянной еще последним дыханием романтики, и относительно отрешившейся от романтики современности»¹⁹⁵. Именно в этот период О.Шпенглер конструирует само понятие цивилизации через понятие денег, через понятие денежного обращения в противовес прежним тенденциям, определяющим ее через традицию и личные достоинства индивида. «Итак, — пишет

О.Шпенглер, — цивилизация означает такую ступень культуры, на которой традиция и личность утратили непосредственное значение и где всякую идею приходится в первую голову мысленно переводить на деньги, чтобы иметь возможность ее осуществления. Только деньги возносят ум на престол. Демократия представляет законченное уравнивание денег с политической властью»¹⁹⁶.

И в соответствии с разделением ранним Ф.Ницше функций воли на дионисийскую и аполлоновскую, О.Шпенглер, словно пародируя, выделяет две формы противопоставления новой, в сущности, материи философского исследования современности: «Возможно, — пишет он, — лишь одно противопоставление денег аполлонических и фаустовских, денег как величины и денег как функции»¹⁹⁷. И отмечая специфику переживаемой им современности, отличие своего времени от времени прошлого, времени, в котором еще творил Ф.Ницше, О.Шпенглер пишет: «Вся наша жизнь построена по принципу динамическому, а не статистическому и стоическому, поэтому существенным являются силы, их проявления, отношения, способности, организаторский талант, дух изобретательности, кредит, идеи, методы, источники энергии, а вовсе не голый факт наличности конкретных предметов»¹⁹⁸. И как окончательный вывод, философ заключает: «Мышление деньгами создает деньги — в этом тайна мирового хозяйства»¹⁹⁹. Или как выразился философ об этой же материи в «Закате Европы»: «Деньги также могут развивать идеи и делать историю»²⁰⁰.

Но О.Шпенглер не был бы достойным учеником Ф.Ницше, если бы, подобно ему, не попытался предвидеть будущее, ограничившись лишь констатацией изменившейся социальной действительности. О.Шпенглер не был бы неоконсервативным традиционалистом, если бы не попытался сам этот новый, отражающий дух времени конфликт исконной культуры, традиционалистской, базисной, отодвинутой в прошлое, и со-

временной цивилизации, воплощенной в демократии и деньгах как средстве ее утверждения в либеральном понимании, — если бы не попытался сам этот антагонизм переоценить, переосмыслить в некую грядущую битву: «И тогда, — пророчествует о будущем О.Шпенглер, — наступит последняя борьба, в которой цивилизация получит свою завершительную форму, борьба между деньгами и кровью. Появление цезаризма сломит диктатуру денег и их политического орудия, демократии»²⁰¹. Поскольку, как считает философ, «в истории дело идет о жизни и всегда только о жизни, о расе, торжестве воли к власти, а не о победе истин, изобретений или денег. Мировая история — это суд над миром. Она всегда становилась на сторону более сильной, полной, более уверенной в себе самой жизни, признавая ее право на существование независимо от того, была ли эта жизнь до бодрствования правильной, и она всегда приносила в жертву могуществу и расе истину и справедливость и осуждала на смерть тех людей и те народы, которым истина была важнее фактов и справедливость существеннее власти»²⁰².

Всего несколько лет не довелось дожить О.Шпенглеру до полного осуществления высказанного им пророчества, предчувствие и политическая интуиция не обманули его. Правда, сам «цезаризм», предвосхищенный философом, обрел мрачные формы все той же «посредственности», реализующей свою «волю к власти» таким образом, что не нашлось места ни самим пророкам, ни их пророчествам, а действовал механизм торжествующей, все усредняющей и все примиряющей смерти, поправший саму жизнь и право на жизнь этой «фаустовской культуры».

Вместе с тем, проблема «переоценки ценностей», новой социальной стратификации, нового социального дифференцирования, новой концепции политической власти — власти, обусловленной механизмом фун-

кционирования денежного обращения, только намеченная Ф.Ницше и по-своему развитая О.Шпенглером, — была развита и своеобразно «академически» решена в работе Г.Зиммеля «Философия денег», в которой социальный механизм функционирования денежного обращения, мобилизационные, идеологические, культуральные формы денег были полностью разносторонне проанализированы самой становящейся «волей к власти» и «вечным возвращением того же самого».

В свое время Ф.Ницше иронически заметил: «На долю ученых, которые становятся политиками, выпадает обыкновенно комическая роль быть чистой совестью политики»²⁰³. И если самому Ф.Ницше, так же как и Я.Буркхардту, удалось сохранить «пафос дистанции», иронию по отношению к текущей политике современной им Германии, то вторая волна неоконсервативных мыслителей: О.Шпенглер, М. ван ден Брук, Э.Бертрам — не удержались на высоте «абсолютных принципов» философии жизни», сформулированных в свое время Ф.Ницше, и позволили соблазнить себя реальной политикой, формировавшейся в 20-е годы XX века. По сути дела, это и есть абсурд, явный парадокс абсолютных принципов «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого», низведенных на уровень политических рекомендаций консервативной революции в Германии периода, предшествовавшего национал-социалистическому угару. И как отмечал Ф.Ницше: «Если Вагнер остается именем для гибели музыки, как Бернини — для гибели скульптуры, то все же он не является ее причиной»²⁰⁴.

Это, как бы методологическое, замечание дает определенный масштаб для оценки деятельности в политике неоконсерваторов начала XX века. Сами по себе «пророчества» и рекомендации этих мыслителей, выступая формой преодоления столь отрицаемой ими действительности, своего рода «прыжком» из действительности к утопии через всю существующую реальность

политических отношений, порождали особого рода парадоксальную ситуацию, когда они, разрушая настоящее, вынуждены были идеализировать прошлое, как некоторое «прошлое в будущем», как то, что позволит регенерировать, воссоздать с помощью старых идей и институтов будущее как универсальное объединение общества, вне либеральных идей, вне демократических общественных институтов. Именно они создали основной кризисный политический миф неоконсерватизма, оказавший большое влияние на складывание в дальнейшем идеологии национал-социализма, по-своему усилившей абсурдность и парадоксальность самих политических ценностей «философии жизни».

Обращаясь к русскому неоконсервативному мышлению конца XIX - начала XX века, необходимо выделить весьма специфическую группу мыслителей, оппозиционных либерализму, находящихся в широком русле православной ортодоксии. Это, несомненно, наименее известный при жизни, наиболее глубокий из них – К.Н.Леонтьев, и автор «Русской философии жизни» (1891-1916) – М.М.Тареев, и блестящий писатель, и яркий публицист, сотрудничавший под псевдонимами в консервативных изданиях, – В.В.Розанов, и поэт, проделавший сложный духовный опыт эволюции от трансцендентализма и романтизма к теургическому искусству, – Вяч.Иванов, и особняком стоящий, весьма самобытный – Л.Шестов. Все это люди весьма сложной и во многом трагической судьбы, как бы русские образцы всемирной «психопатологии философии», подобно Ф.Ницше, С.Кьеркегору, Б.Паскалю, которые создали весьма своеобразные «синтезы» западной «философии жизни», знакомой им через произведения А.Шопенгауэра, Эд.ф.Гартмана, Ф.Ницше, широко распространенные в России в конце XIX века. Особняком стоит, пожалуй, один К.Н.Леонтьев, начавший свою деятельность за десятилетие до начала творческой жиз-

ни Ф.Ницше в Германии и закончивший ее тоже за десятилетие до широкой известности произведений немецкого философа в России. Все эти мыслители находились в широком поле неоконсервативного противостояния либеральным, интеллектуальным движениям Западной Европы и России с их верой в исторический прогресс, безграничное упоение наукой и научной технологией, в либерально-политические и социально-культурные перспективы грядущего века. Традиционно принято считать и К.Н.Леонтьева, и В.В.Розанова, и в особенности Л.Шестова как бы «эманациями», двойниками Ф.Ницше — за стиль, судьбу и редкий дух отрицания западной культуры, эстетизм, отказ от этики и эссеизм мировосприятия. Но если, например, К.Н.Леонтьев — эстетик повседневной жизни, то у Ф.Ницше эстетизм носил характер высшего искусства и высшей культуры. В то время как К.Н.Леонтьев отвергает «розовый сентиментализм» Л.Н.Толстого и его учения, то, например, В.В.Розанов подвергает едкой критике поздний аскетизм автора «Войны и мира», своеобразно принимаемый К.Н.Леонтьевым. И если К.Н.Леонтьев благословляет черный мистицизм православного византийского монашества, то В.В.Розанов — наоборот, скорее прославляет биологический мистицизм «секса» и «семейной жизни». И хотя все трое говорят в конце своей жизни о любви, но у Л.Н.Толстого — это любовь братская, не допускающая сексуальных отношений (agape), у В.В.Розанова — «эрос», плотская, земная, любовь эротическая, а К.Н.Леонтьев — вообще строит свои отношения с миром из «страха перед Богом», вовсе отрицающего мир и мирское общение как форму дьявольской «антрополопатрии» — служения не Богу, а человеку.

Более того, В.В.Розанов как бы завершает путь от Н.Я.Данилевского и К.Н.Леонтьева в их анализе специфики национально-культурного своеобразия России. Он совсем отказывается от понятия культуры, всецело

углубляясь в тайны души человеческого индивида на уровне частного, интимного, личного интереса, «секса», родовых мистических отношений индивида и пола. Отвергая механистический редукционизм европейской метафизики, ее «абстрактность улучшенных форм»²⁰⁵, понятие всеобщей и необходимой формы, принцип «долженствования», В.В.Розанов вообще отказывается от понятия культуры как формы, извне присущей тому или иному индивиду, никак не определяющей его содержание (проблема, так остро поставленная в немецком неоконсерватизме). «Как только мы признаем, — пишет В.В.Розанов, — что всегда существует и всегда существовали разнородные культуры, то мы поймем, что никакая любая культура не может быть высшей целью человеческой деятельности. Это мы, впрочем, должны бы хорошо знать и без того, потому что у нас всегда бывают цели и стремления, которые мы ставим выше всякой культуры и всякой истории. Мы любим и уважаем людей не по их национальности, не по истории, к которой они принадлежат, ни по культуре, которой достигли, а по другим, более глубоким основаниям. Мы действуем и ставим себе правила действий, справляясь не с историей, а со своей совестью»²⁰⁶.

Начав со своей первой философской книги «О понимании» (1886), В.В.Розанов проделал сложный диалектический путь от натурфилософа рационализма, чрезвычайно жизненного мировосприятия к созерцательному трансцендентализму и доходящего в более поздних работах до сочетания витализма, иррационализма и своеобразной «философии жизни», углубленной в тайны пола, зачатия, секса, супружества и рождения, которые становятся для философа тайнами, по своей значимости более важными, чем разум и спекулятивные способности человека. Это было своего рода изменение точки зрения неоконсерватизма на суть самих базисных интенций, возврат не к древней, ушедшей примордиальной культуре, цивилизации, а возврат к самому человеку в его самом насущном интимнейшем отношении к бытию и миру.

В.В.Розанов, задолго до того, как эти проблемы поставил европейский неоконсерватизм в лице Ю.Эво-лы («Метафизика пола»), в своей работе «Люди лунно-го света» (1911), имеющей подзаголовок «Метафизика христианства», с позиций выработанной им «философии жизни», подверг жесточайшей критике либерально-демократическую цивилизацию с точки зрения реконструируемой им древнеегипетской и древнееврейской цивилизации²⁰⁷. В рамках самого неоконсерватизма православного русского варианта это был своеобразный переход от ортодоксально-православного черного монашеского византизма К.Н.Леонтьева к языческому, предшествующим христианству цивилизациям Древнего Египта и Месопотамии, Древнего Израиля.

Вместе с тем, оставаясь жителем большого города, публицистом и журналистом, вынужденным откликаться на злобу дня, В.В.Розанов в области политики и политической жизни оставался консерватором, сохраняющим полную индифферентность ко всем политическим событиям, государству, к самой политике как форме индивидуальной активности. Ему был свойственен нигилизм, но не активный, динамичный и экстремистский, как у Ф.Ницше, О.Шпенглера или, скажем, у К.Н.Леонтьева, а полный, доходящий до безразличия, апатии, до полного равнодушия ко всем политическим проблемам. И в этом смысле у В.В.Розанова много общего с М.ван ден Бруком, тоже мечтавшим соединить тех, «кто правее правых» и «левее левых» в некое третье объединение, но не политическое, а иное, видящее возрождение Германии вне партий и политических объединений. «Нужно разрушить политику... Нужно создать аполитичность. Бог больше не хочет политики, залившей землю кровью,.. обманом, жестокостью, — писал В.В.Розанов. — Как это сделать? Нет, как возможно это сделать? Перепутать все политические идеи... Сделать «красное — желтым», «белое — зеленым», — «разбить все

яйца и сделать яичницу»... Погасить политическое пы- лание через то, чтобы вдруг «никто ничего не понимал», видя все «запутанным» и смешавшимся»²⁰⁸. И как свое- образное завершение «фаустовской идеи» в русском нео- консерватизме, приведем образную притчу, рассказан- ную В.В.Розановым накануне Октябрьского переворота 1917 года и неслучайно названную «La divina comedia»:

«С лязгом, скрипом опускается над Русскою Исто- риею железный занавес.

– Представление окончилось.

Публика встала.

– Пора одевать шубы и возвращаться домой.

Оглянулись.

Но ни шуб, ни домов не оказалось»²⁰⁹.

И это еще один, но уже трагический парадокс не только неоконсерватизма конца XIX–начала XX века, но и самих неоконсерваторов в России.

ГЛАВА 3 НА ПЕРЕПУТЬЕ

3.1. Либеральная философия и социализм в свете неоконсерватизма

На политической сцене Западной Европы XIX века, а также в России либерализм как философско-политическое, экономическое выражение и воплощение духа Французской революции XVIII века занимает господствующее, лидирующее положение. Ему принадлежат основные монологи эпохи – консерватизм и социалистические направления, в том числе и марксизм, еще только вырабатывают свою аргументацию, но несомненно находятся в оппозиции либерализму и поэтому нередко во многом, и в частности в аргументации, противостоящей либерализму, совпадают. Проблема целого, проблема жизни, проблема первичности бытия над познанием, проблема ценностных аспектов наук, в том числе и наук социальных, – общие не только для неоконсерватизма, но и для марксизма, формирующегося почти параллельно, что вынуждает эти идеологические течения XIX века более четко дифференцировать как саму политическую заостренность аргументации, так и проблему политического «союзника-оппонента» в этой общей идеологической борьбе. Вместе с тем, при всём сходстве аргументации этих различных идеологических течений XIX века, сама преемственность, традиция, историческое прошлое у каждого из них различны, более того, исходят из разных источников. Это подчас порождает весьма похожие внешне, но глубоко противоречивые ряды аргументации, что и отразил, напри-

мер, такой симбиоз, скрывающийся под наименованием «феодалного социализма», ложноромантической критики капитализма, развернутой неоконсерваторами, и так называемого «научного» социализма К.Маркса, почти на всем протяжении XIX века находящихся на периферии политической борьбы.

В рамках этого скрытного противостояния происходил весьма специфический процесс пересмотра почти всей мировой культуры, культурных традиций, и в частности традиций последних двух столетий, предшествовавших Французской революции XVIII века. Это, так сказать, исследование «логики происхождения», выявление первых симптомов болезни, размывающей и разрушающей исторические устои Западной Европы, которую К.Н.Леонтьев назвал в свое время «*mania democratica progressiva*», а Ф.Ницше обозначил как «*decadens*» и «*ressentiment*».

Вместе с тем, это процесс выстраивания своей собственной генеалогии, как неоконсерватизма, так и генеалогии, противостоящей ей. Например, Ницше по-своему прослеживает логику происхождения отрицаемых им либеральных идей, пересматривая и переоценивая ход развития истории философии как генеалогии либерализма, исходя из национально-типологических особенностей той или иной нации, внесшей свой вклад в единую составляющую линию европейского либерализма в XIX веке. Ф.Ницше выделяет свои три источника и три составные части рокового континентального заболевания, длящегося уже более двухсот лет, показывая при этом своего рода неоконсервативный феноменальный абсолютизм восприятия, поскольку здесь не приходится говорить об объективности оценок, а скорее о субъективной прихотливости пристрастий и вкусов. «Это вовсе не философская раса — эти англичане: Бэкон знаменует собой нападение на философский ум вообще, Гоббс, Юм и Локк — унижение и умаление значения понятия «философ» более чем

на целое столетие. Против Юма восстал и поднялся Кант; Локк был тем философом, о котором Шеллинг осмелился сказать: «Je meprise Locke», в борьбе с англо-механистическим оболваниванием мира действовали заодно Гегель и Шопенгауэр (с Гете), эти оба враждебные братья-гении философии, стремящиеся к противоположным полюсам германского духа и при этом относившиеся друг к другу несправедливо, как могут относиться только братья»²¹⁰.

Еще более отрицательно отзываясь о «посредственных англичанах»: Дарвине, Дж.Стюарте Милле и Герберте Спенсере, — Ф.Ницше подводит итог более чем двухсотлетнему влиянию островных английских философов на континентальную Европу, и в частности на Францию, показывая при этом свой «истинно германский» феноменологический абсолютизм самой оценки. «В конце концов, — пишет Ф.Ницше, — не следует забывать того, что англичане с их глубокой посредственностью уже однажды были причиной общего понижения умственного уровня Европы: то, что называют «новейшими идеями», или «идеями XVIII века», или также «французскими идеями», — то, следовательно, против чего с глубоким отвращением восстал немецкий дух, — было английского происхождения, в этом не может быть сомнения. Французы были только обезьянами и актерами этих идей, вместе с тем их лучшими солдатами и, к сожалению, равным образом их первой и самой значительной жертвой: ибо от проклятой англomanии «новейших идей *L'amt francaise*» сделалась в конце концов такой жидкой и истощенной, что мы теперь вспоминаем о ее XVI и XVII столетиях, о ее глубокой силе страстей, о ее изобретательном аристократизме, почти не веря, что это было когда-то»²¹¹. Особенности социокультурального восприятия Ф.Ницше обусловлены не столько «феноменальным абсолютизмом» Англии и Франции, чувством того самого «единства» восприятия, характеризующего определенную национально-целос-

тную культуру, сколько общим для всех консервативных и неоконсервативных ориентаций (общих и как для представителей все той же Англии и Франции, а еще более — Германии) аристократическим пафосом отрицания самого демократизма, сопутствующего либерализму в качестве его необходимого дополнения, вытекающего из предпосылки равенства прав и возможностей, противопоставленных средневековым феодальным рудиментам, которые провозглашали господство и право по крови, сословной дифференциации, привилегиям, обусловленные рангом и уровнем этого ранга в социальной структуре общества. Это обстоятельство необходимо подчеркнуть, поскольку Ф.Ницше весьма далек от национально окрашенной ксенофобии, господствовавшей в умах его современников, от их отрицания английского только потому, что оно — английское — не отвечает душевным запросам великодержавного германского национализма. Философ отвергает «английское» как источник, «инфекцию», завезенную на континентальную Европу с берегов туманного Альбиона. Ф.Ницше не отрицает «французское» из патристических соображений, но не приемлет сам дух «новейших французских идей» из-за их социально-культурных последствий.

В центре «феноменального абсолютизма» социокультурального восприятия иной духовной культуры лежит охранительный неоконсервативный традиционализм, стремящийся к возрождению, воскрешению ушедшего некогда, духовно великого своей нации, как возможной формы противостояния самому духу новейшего времени, самого времени. «Чего требует философ, — писал Ф.Ницше, — от себя прежде всего и в конце концов? Победить в себе свое время, стать «бездвременным». С чем, стало быть, приходится ему вести самую упорную борьбу? С тем, в чем именно он является сыном своего времени. Ладно! Я так же, как и Вагнер, сын

этого времени, хочу сказать decadent: только я понял это, только я защищался от этого. Философ во мне защищался от этого»²¹². И это необходимое замечание, поскольку предшествовавшая историография философии немецкого неоконсерватора не обращала внимания на этот фактор духовной эволюции Ф.Ницше, превращая его «подчас» в рупор и выразителя идей господствовавшей в то время в Германии националистической истерии, обслуживавшей политические амбиции «железного канцлера» — О.ф.Бисмарка. Тогда как цель Ф. Ницше иная — его стремление возродить новый духовный синтез всего, что осталось в Европе «аристократического», противостоящего либерально-демократическому, националистически окрашенному безумию, — для создания новой Европы, в которой засияют имена не только немецких, но и французских аристократов, «аристократов духа», к которым без ложной скромности философ причисляет и себя. «У всех более глубоких и обширных умов этого столетия в основе их таинственной духовной работы в сущности лежало, — пишет философ, — одно общее стремление — подготовить путь для этого нового синтеза и в виде опыта упредить европейца будущего: они были сынами своего «отечества» только с внешней стороны или в минуты слабости как, например, в старости, — они отдыхали от самих себя, становясь «патриотами». Я имею в виду таких людей, как Наполеон, Гете, Бетховен, Стендаль, Г.Гейне, Шопенгауэр»²¹³.

Итак, не отрицание наций и национальная ксенофобия, не узко понятый великодержавный шовинизм германской консервативной идеологии, обслуживающей политические амбиции бисмарковской Германии 80-х годов XIX века, но борьба с господствующим «духом времени» и поиски «вечности» самого социального устройства общества, в некоем новом синтезе новой «единой Европы»²¹⁴ в некоем обозримом, возможно, ближайшем будущем, — вот что лежит в основании философии

Ф.Ницше, в основании новой «великой политики», намечаемой им, как лекарстве и средстве от либерально-демократических веяний эпохи, «политики разъединения» современности, «политики антракта»²¹⁵.

Что же противостоит целям, поставленным философом, какие черты духовной жизни Европы, а не только Германии, мешают воплощению в реальности этих целей? Это, прежде всего, демократизм — равенство прав, утверждаемых либеральной и социалистической идеологиями, само стремление построения тоже «новой» Европы на новых основаниях, провозглашенных теориями, господствовавшими еще со времени Французской революции XVIII века. «Пусть называют, — пишет Ф.Ницше, — то, в чем нынче ищут отличительную черту европейцев, «цивилизацией», или «гуманизацией», или «прогрессом»; пусть называют это просто, без похвалы и порицания, политической формулой — демократическое движение Европы: за всеми моральными и политическими рамками, на которые указывают эти формулы, совершается чудовищный физиологический процесс, развивающийся все более и более, процесс взаимоподобления европейцев...»²¹⁶.

И особенно яростное неприятие вызывает у Ф.Ницше проповедь еще только формирующихся в XIX веке социалистических идей, проходящая в Европе под «общим флагом» либерально-демократических ценностей: равенства, прав личности, справедливости оплаты и т.д. «Кого более всего я ненавижу между теперешней сволочью? — спрашивает Ф.Ницше — и отвечает, — сволочь социалистическую, апостолов чандалы, которые хоропят инстинкт, удовольствие, чувство удовлетворенности рабочего с его малым бытием — которые делают его завистливым, учат его мести... Нет несправедливости в неравных правах, несправедливость в притязании на «равные» права»²¹⁷. «Социализм, — как до конца продуманная тирания, — пишет Ф.Ницше в другом месте, —

ничтожнейших и глупейших, то есть поверхностных, завистливых, на три четверти актеров, — действительно является конечным выводом из «современных идей» и их скрытого анархизма...»²¹⁸.

Своеобразную логику или динамику вызревания в недрах либеральной идеологии собственно социалистических идей выявил в свое время К.Н.Леонтьев: «Сперва индифферентизм и общее свободолюбие, вместо старых претензий на местные особые права, потом выделение из серой массы общей либеральности — красного всеобщего нигилизма»²¹⁹. В целом же, и это весьма характерно, ни Ф.Ницше, ни К.Н.Леонтьев не сомневаются в том, что господствующие тенденции современности чреватые в грядущем социалистическими потрясениями, но так же, словно сговорившись, оба предрекают скорую неминуемую гибель самого социалистического строя, в основании которого будут положены психологические и социологические закономерности, продиктованные природой человека и законы либеральной конкуренции.

Это, так сказать, пессимистический оптимизм неоконсервативного традиционализма, поскольку именно с крушением этого, уже состоявшегося общества, в будущем они предрекают и предвидят создание иных социальных обществ, возвращающихся к истинным традиционалистским ценностям. «Люди плывут по течению, — пишет Ф.Ницше в одном из своих фрагментов «Воли к власти», — но не выводят заключений. Поэтому в общем социализм представляется кисловатой и безнадёжной вещью; и трудно представить более забавное зрелище, чем созерцание противоречия между ядовитыми и мрачными физиономиями современных социалистов и безмятежным бараньим счастьем их надежд и пожеланий... Однако, при всем том они могут во многих местах Европы перейти к насильственным актам и нападениям; грядущему столетию предстоит испытать

по местам основательные «колики», и Парижская коммуна, находящая себе апологетов и защитников даже в Германии, окажется, пожалуй, только легким «несварением желудка» по сравнению с тем, что предстоит»²²⁰. В другом месте все той же «Воли к власти», не вошедшем, однако, в русский перевод, Ф.Ницше пишет о времени, когда по его предположению возможно построение общества на принципах метафизики «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого»: «Господствующая раса может возникнуть только от ужасного и силового начала. Отсюда вопрос о том, где «варвары» двадцатого века. Очевидно, они могут возникнуть в обозримом будущем и объединить себя только после ужасных социалистических кризисов»²²¹. Сходные мысли о грядущем в тоне пророчества излагает К.Н.Леонтьев: «Я позволю себе по крайней мере подозревать, — пишет он, — такого рода социологическую истину: что тот слишком подвижный строй, который придал всему человечеству эгалитарный и эмансипационный прогресс XIX века, очень непрочен и, несмотря на все временные и благотворные усилия консервативной реакции, должен привести или ко всеобщей катастрофе, или к более медленному, но глубокому перерождению человеческих обществ на совершенно новых и вовсе уж не либеральных, а, напротив того, крайне стеснительных и принудительных началах. Быть может, явится рабство своего рода, рабство в новой форме, вероятно, — в виде жесточайшего подчинения лиц мелким и крупным общинам, а общин государству. — Будет новый феодализм — феодализм общин, в разнообразные и неравноправные отношения между собою и ко власти общегосударственной поставленных»²²². И далее К.Н.Леонтьев даже намечает тот временной отрезок, ту черту, которая проведет размежевание между либерально-демократическими, социалистическими тенденциями современности и новой эпохой, в которой как бы возро-

дятся истинные неоконсервативные традиционалистские ценности общественной жизни: «Каковы бы ни были эти невиданные еще формы в подробностях, но верно, — пишет философ, — одно: либеральны они не будут. Я берусь даже определить с приблизительной точностью эту уже близкую точку поворота. Она должна совпасть со следующими двумя событиями: социалистическим бунтом в Париже, более удачным, чем прежние, и взятием славянами Царьграда, *volens-nolens*»²²³. С позиций современности, отстоящей от того пророчества, предвидения будущего почти на столетие, очевидно: пророчество не сбылось, а если и сбылось, то лишь частично: социалистический бунт произошел отнюдь не в Париже, а в Петербурге в 1917 году, а Царьград — Константинополь, некогда бывшая столица Византии, возрождения которой так ожидал К.Н.Леонтьев, — так и остался незавоеванным славянами и, более того, принадлежавшим мусульманской, а не христианской стране — Турции. Но верно, тем не менее, другое: действительно явилось, и вскоре, рабство, новое рабство, установленное как раз представителями социалистического направления, подчинившего себе не только мелкие общины, но и все государство как некий авторитарно-тоталитарный деспотизм, чуть было не ставший действительно всеобщей катастрофой.

Несомненно также и то, что и Ф.Ницше, и К.Н.Леонтьев, отрицая полностью либерализм и демократизацию общества в будущем, всецело, безоговорочно и полностью отрицают социализм и социалистическое будущее человечества в качестве желательной неоконсервативной перспективы. Возрождение неоконсервативного общества они видят «по ту сторону» социалистических переворотов, усматривая в них лишь некую «подготовительную стадию» для становления новой тирании, новой формы организации общества — деспотической и построенной на новом иерархическом пи-

рамидалном, ранговом основании. Оба знакомы с социализмом и социалистической литературой своего времени из «вторых рук», никогда прямо не соприкасаясь с ее представителями, но тем не менее усматривают в них необходимое следствие либерализма — разлагающее и разрушающее устои общественного устройства, господствовавшего прежде.

В целом эта «холистская», т.е. выступающая с позиций целостности, определяющей частное в обществе, установка самого неоконсервативного мышления ставит другую проблему: а каково оно, это субстанционально целостное, базисно-первичное примордиальное общество, какова его структура, и не совпадает ли она с консервативно-реставрационными моделями общества, идеализациями которого оно и является? Ведь сам позитивный идеал неоконсервативных утопий, все их упование на возрождение традиций, строится на моделях общества, взятых из прошлого, его «полноты», утраченной в процессе исторического развития. Для Ф.Ницше эта «полнота» — «города-государства» типа древнегреческой Спарты, с ее тотальным контролем и военной организацией самого общества, четкой кастовой дифференциацией, построенной на насилии и терроре; тогда как К.Н.Леонтьев свой идеал, свою «утопическую полноту» жизни усматривает в византийской модели теократического общества, с его пышной церковной обрядностью и православной мистикой, отрицающей саму мирскую действительность во имя грядущего внеземного бытия. Весь этот «перверзный платонизм» неоконсерваторов первой волны плохо вяжется с политической реальностью своего времени, представляя собой все ту же «сухотку духа», отмеченную Гегелем у ярчайшего представителя иенского романтизма — Новалиса, не принимающего окружающую действительность во имя «полноты» жизни, выраженной им в романе «Генрих фон Офтердинген» и «Гимнах к ночи».

Вместе с тем, и это тоже нужно отметить особо, существуют различия между восприятием либерально-демократической цивилизации Ф.Ницше и, например, О.Шпенглером, между К.Н.Леонтьевым и В.В.Розановым. Неоконсерваторы второй волны теряют «пафос дистанции», пафос отрицания самой социальной действительности и стремятся примирить мечту с действительностью, сгладить противоречия между ними, перепрыгнуть сам разрыв, пропасть между идеальной мечтой, утопией и действительностью, снижают сам уровень социальных притязаний на влияние в обществе, стремятся выработать компромиссные варианты, сочетающие в себе и либерально-демократические, социалистические тенденции эпохи, неоконсервативные установки, и социальные рецепты. Так, например, О.Шпенглер признает необходимость, историческую необходимость, фаталистически отождествляя прообраз, символ, миф «сверхчеловека» Ф.Ницше, его регулятивный трансцендентный образ с представителем непосредственно господствующего класса – крупных промышленников типа С.Родса. Философ снижает, редуцирует миф, образ до его конкретной формы, не удерживаясь на «уровне абстракции» и понятийной символической формы. И если Ф.Ницше падает ниц перед «жизнью» в ее высшем понимании, жизнь в ее необходимости, в ее бесконечных превращениях «воли к власти» в цепи метаморфоз «вечного возвращения того же самого», как это и следует из его поздней концепции *amor fati*, но никогда не признает права на существование многих «выродившихся» явлений современной ему действительности, и его отрицание здесь тотально, то О.Шпенглер смиряется именно перед социально-политической злобой дня, перед тем самым «настоящим», которое так отрицал его духовный предтеча. Аристократический радикализм Ф.Ницше у его эпигона сменяется признанием исторической необходимости существующего. Феномен

«фаустовской души», «фаустовской культуры» в случае О.Шпенглера словно повторяет судьбу героев Вагнеровских опер, о которых в свое время весьма едко высказывался Ф.Ницше: «Что выйдет из «вечного жида», которого боготворит и привязывает к себе женщина? Он только перестает быть вечным; он женится; он перестает уже интересоваться нас»²²⁴. Миф, ставший реальностью, принявший свою конечную форму, «вечность», сведенная к «бане с пауками» (Ф.М.Достоевский) — это и есть абсурд, парадокс, который пытаются разрешить неоконсерваторы второй волны, сплошные противоречия, попытка совмещения в одном, конкретном, временном — вечного, бесконечного, становящегося, находящегося в вечном движении.

Ф.Ницше так подытоживает эту парадоксально своеобразную и своеобразно парадоксальную позицию, на которой находятся и неоконсерваторы второй волны: «Но такая фальшь, как фальшь байретцев, не является нынче исключением. Все мы знаем неэстетическое понятие христианского юнкерства. Эта невинность среди контрастов, эта «чистая совесть» во лжи скорее современна *par excellence*, этим почти определяется современность. Современный человек представляет собой в биологическом отношении противоречие ценностей, он сидит между двух стульев, он говорит сразу Да и Нет»²²⁵.

Для себя же Ницше, и это не случайно (поскольку это и есть то самое «томление» и нежелание соприкасаться с действительностью), оговаривает особую позицию, которую он многократно провозглашает в своих произведениях. Это позиция «доброевропейца», почти такая же по своей дистанцированности от политической злобы дня, каким явилось у К.Н.Леонтьева «монашество», крайнее, «черное» христианство в его сугубо аскетических формах, одиночество и позиция эстетического «аутсайдера» А.Шопенгауэра, какова была жизнь после разрыва с Региной Ольсен С.Кьеркегора и

т.д. Удаление от мира, позиция «внутреннего» «аутсайдера», чтобы иметь право на критику того, что изнутри, — общая жизненная позиция как для Ф.Ницше, так и для К.Н.Леонтьева, общая позиция для многих традиционалистов-неоконсерваторов вообще, и в частности для тех, кто пытался сохранить Традицию в XX веке. В этой позиции как бы застывает и судьба наиболее известных традиционалистов XX века — Р.Генона и Ю.Эволы и многих других традиционалистов.

И тем не менее, неоконсерваторы второй волны пытаются преодолеть этот разрыв между собственной судьбой и реальной политикой современной им действительности, и преодолевают они его путем своеобразного «симбиоза» неоконсерватизма и господствующих либерально-демократических социалистических идей. Яркий пример такого «симбиоза» дал в 1919 году в Германии О.Шпенглер в работе «Пруссачество и социализм», — в работе, написанной в паузе между первым и вторым томом «Заката Европы», этого *magnum opus* философа. Работа явилась своего рода «квинтэссенцией» политических взглядов и предпочтений О.Шпенглера, переводом «текстов» неоконсерватизма первой волны XIX века — Ф.Ницше и Я.Буркхардта — на язык неоконсерватизма второй волны, на язык политики XX века. Сам процесс «адаптации» неконсерватизма к современности в этой работе происходил двояким образом: с одной стороны — это была попытка введения самой социалистической теории в неоконсерватизм, в «Традицию», с другой — стремление переоценить сами традиционалистские ценности, переосмыслить их в качестве своего рода современной, динамичной и даже экстремистской теории.

О.Шпенглер постарался в этой работе сменить точку зрения прежней философской традиции «*sub specie aeterni*» на новую «*sub specie seculi*», заложив тем самым основы неоконсервативной революции против революции, названной впоследствии консервативной револю-

цией, теоретиком которой и выступил философ. И если консерватизм вообще и неоконсерватизм в частности не сводится к национализму и не всегда с ним (достаточно вспомнить антишовинистические, антинемецкие высказывания А.Шопенгауэра и Ф.Ницше²²⁶), поскольку национализм и национально-освободительная борьба в XIX веке подчас выступала как форма борьбы с феодализмом, то в работе О.Шпенглера весь основной национал-патриотический набор «идей-клише» представлен почти полностью: почва, родина, кровь, нация — выступают в качестве весьма активных политических мифологем²²⁷.

Прежде всего, О.Шпенглер создает модель прусского, т.е. окрашенного весьма националистически социализма, в котором идеи неоконсерватизма вплотную сливаются с господствующими идеями современности, и в частности с марксизмом, хотя сама личность К.Маркса подвергается остракизму по национально-ксенофобическому основанию, с либеральной теорией периода Веймарской республики в Германии (1918–1932 годы). Время, когда создавалась эта работа, было наполнено для философа ощущением надвигающегося кризиса мировой цивилизации, — время после окончания первой мировой войны, унижительного для Германии Версальского мирного договора и развертывающихся в различных странах (Германии, Венгрии и особенно России) пролетарских революций в качестве ближайшей исторической перспективы. И особенно ярко это ощущение предстоящего кризиса продемонстрировала недолго существовавшая (с 7 апреля по май 1919 года) первая Советская республика, провозглашенная по образу российских Советов в баварском Мюнхене. Именно против всех этих нигилистических, разрушающих, по мнению философа, тенденций и направлена концепция прусского социализма О.Шпенглера. Итак, лозунгу пролетарских теорий интернационального мес-

сианизма: «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» противопоставлен биологический неоконсервативный лозунг «единства крови». «В социализме есть более старые, более интенсивные, более глубокие мечты, — писал О.Шпенглер, — чем приписал ему своей критикой общества Маркс. Они существовали без него и развились помимо него и противореча ему. Черты эти в крови, а не написаны лишь на бумаге. И только кровь решает судьбу будущего»²²⁸. Подведя таким образом биологическое, а не социально-классовое основание под свою теорию прусского социализма, О.Шпенглер формулирует дальнейший тезис своей политической программы: «Этим самым поставлена задача: нужно освободить немецкий социализм от Маркса. Немецкий социализм, так как иного не существует. Мы, немцы, социалисты, и были бы ими даже в том случае, если бы о социализме никогда ничего не говорилось»²²⁹. И если с пролетарским интернационализмом, мессианизмом покончено, по крайней мере в теории, то остается еще проблема самого сочетания неоконсервативной традиции и социалистической идеи применительно к национально окрашенной задаче: создание теории «симбиоза» этих двух враждующих между собой направлений. И здесь О.Шпенглер легко разрешает этот весьма злободневный для того времени вопрос: «Старо-прусский дух и социалистический образ мышления, — пишет философ, — ныне ненавидящие друг друга ненавистью братьев, представляют собой одно и то же. Этому учит не литература, но беспристрастная историческая действительность, в которой кровь, раса, взращенная на никогда не выраженных идеях, и мысль, ставшая общей основой души и тела, значат больше, чем идеалы, тезисы и умозаключения»²³⁰.

И третий тезис этой своеобразной политической программы неоконсервативного традиционализма, в противовес разделению общества на классы, антагани-

стически относящиеся друг к другу, тезис, взятый с позиций биологического холизма, противостоящего либерально-демократической теории с ее утверждением свободы отдельно взятого индивидуума, — этот третий тезис О.Шпенглера: «...сознание, подчиняющее единичное лицо целому, — наше самое святое и великое достояние, наследие суровых столетий, которое отличает нас от всех других народов, нас — самых молодых и последних представителей западной культуры»²³¹.

Итак, «кровь», «нация», «раса» противопоставлены классовой солидарности и интернационализму пролетарского мессианизма; сама идея социализма переоценена как своего рода «пруссачество» — национальная традиция, в которой преобладают целостные холистские подходы к обществу, не допускающие социально-классовой дифференциации и противостояния; экономическое отставание нации, противопоставленной дряхлым европейским государствам, объяснено её «молодостью». И это только начало, первые предварительные тезисы философа, представленные им в качестве политической программы «Июньского клуба», в котором и вынашивались «неоконсервативные» идеи самой «консервативной революции» Германии, направленной в сторону своего рода контрдвижения всем основным идеям современности.

По сути дела, в самом социализме, в том виде, как его препарировал О.Шпенглер, скрывается, по мнению философа, все та же «фаустовская душа», ее стремление к росту, расширению, постоянному движению во вне себя, — это «авторитарный социализм», в котором «...власть принадлежит целому. Отдельное лицо ему служит. Целое суверенно. Король только первый слуга своего государства (Фридрих Великий). Каждому отводится предназначенное ему место. Приказывают и повинуются»²³². Этот социализм, как считает философ, «...чуждый либерализму и антидемократичный, поскольку речь идет об английском либерализме и французс-

кой демократии. Точно так же ясно, что прусский инстинкт враждебен революции»²³³. По сути дела, О.Шпенглер для своей неоконсервативной интерпретации социализма, для инкорпорирования его в неоконсервативную традицию, использует тот факт, что социализм действительно зародился и является детищем, может быть, подчас и нелюбимым, самого буржуазного государства, продуктом побочным, но все же происходящим из самого духа либеральной идеологии в Европе и направлен, так же как и традиционализм консерваторов, к идеям, во многом противостоящим развитию чистой либеральной идеологии — с ее провозглашением частной инициативы, минимизации государства и государственной власти, рынка и рыночных отношений в качестве единственного механизма и инструмента, формирующего социальную общность, народ, нацию. Социализм отражает в себе коллективные чаяния народа о «лучшей», «справедливой» жизни. Христианское представление о рае на земле, в котором преодолены проблемы обмена и производства, но остались лишь проблемы равного, уравнительного потребления, во многом совпадает и с консервативной утопией о «государстве-семье», где тоже сняты проблемы производства и производственных отношений, проблемы классового разделения общества, но сохранились проблемы «справедливого», т.е. рангово-кастового, корпоративно-сословного распределения продуктов обмена и потребления, никак не связанного с воспроизводством и денежным обращением, — этой новой стихией, вошедшей в процесс социального расслоения как раз в годы усиленного проникновения либеральной идеологии.

Именно поэтому, желая как бы «отыграть назад», вернуться вспять, к истокам, предшествовавшим появлению либеральной идеологии и сопутствующей ей стихии денежного и товарно-денежного обращения, О.Шпенглер пишет: «Принадлежность к тому или ино-

му кругу (а стало быть, и распределение, обмен — А.М.) обуславливается не богатством, а рангом. Полковник выше поручика, хотя бы последний был принцем или миллионером. Мы, германцы, различаемся друг от друга только по происхождению этих перегородок, само же чувство ранга свойственно нам всем одинаково»²³⁴. Не случайно, что это рангово окрашенное чувство справедливости распределения, предложенное О.Шпенглером, закрепляется им в лозунге-тезисе, выдвинутом им в этой работе: «Прусским и, следовательно, социалистическим лозунгом могло бы быть государственное регулирование товарообмена»²³⁵, а сам социализм определяется философом как такой способ ведения хозяйства, при котором осуществляется «государственно-регулируемый экономический порядок»²³⁶.

Намеченное им превращение государства либеральной экономики в государственно-монополистический капитализм закрепляется органицистски описанным примером Прусского государства, каким оно предстает в реконструкции традиционалиста-романтика. «Пруссия была, — пишет О.Шпенглер, — настоящим государством в самом глубоком смысле этого слова. Тут, строго говоря, вообще не существовало частных лиц. Каждый живший в этом организме, функционировавшем с точностью хорошей машины, принадлежал к нему как его член. Управление было службой, и ответственный политик был чиновником, слугой целого»²³⁷. И весьма характерно, что заработная плата здесь вовсе не соответствует количеству и качеству произведенного труда работником, а точнее, чиновником этого «чиновничьего социализма», но всецело определяется рангом, который занимает тот или иной чиновник — работник в социальной иерархии целого организма — государства. Как пишет об этом О.Шпенглер: «Прусская идея состоит в беспартийном государственном регулировании заработной платы за каждый род труда, сообразно с общим хозяйственным положением; плата эта планомерно рас-

пределяется по профессиям, в интересах всего народа, а не одного лишь отдельного профессионального класса»²³⁸. И если немецкая «философия жизни» начиналась с Ф.Ницше как *incipit Tragodia*, то в данном случае, в случае О.Шпенглера, она завершается как *incipit Parodia*, как пародия на идеи неоконсерваторов второй волны идей отцов-основателей самого этого направления. Ф.Ницше писал в свое время: «Рабочих нужно учить чувствовать себя подобно солдатам. Уважение, заработок, но не плата. Не должно быть связи между платой и достижением. Однако каждый индивид должен занимать такое место, где он мог бы достичь наивысших успехов своей воли к власти»²³⁹.

Итак, оставляя идею «заработной платы» как «вознаграждения», а не части заработанной и произведенной стоимости, платы как государственного оклада, соответствующего рангу и занимаемой должности в государственной иерархии, и в этом смысле пародируя взгляды Ф.Ницше на будущее социальное устройство, О.Шпенглер строит сам путь по социально-ранговой иерархии как своего рода чиновничье восхождение по служебной лестнице этого конструируемого чиновничье-тоталитарного социализма. О.Шпенглер, и это тоже пародия на идею Ф.Ницше о разделении общества на две касты, мечтает о создании «...организации, принципиально устраняющей различие между рабочим и чиновником, где каждому способному человеку открыт упорядоченный путь от физического труда низшего разряда через должности надзирателей к руководству хозяйственным организмом»²⁴⁰.

И подводя итог этой идилической картине возможного социального будущего — «чиновничьего социализма», — О.Шпенглер так формулирует конечный вывод: «Смысл социализма в том, что над жизнью господствует служебное положение, которое добывается усердием и способностями, а не разницей между бед-

ными и богатыми»²⁴¹. И если противоречие между трудом и капиталом, бедными и богатыми преодолевается через служение целому государству, то в свою очередь о задаче на ближайшее будущее самого этого социалистического государства в его неоконсервативном исполнении О.Шпеннгер пишет так, завершая свои политические и политологические выкладки: «Еще раз повторяю, социализм означает власть, власть и снова власть. Планы и мысли ничто без власти. Дорога к власти преуказана: лучшая часть немецкого рабочего класса объединяется с лучшими носителями старо-прусского государственного инстинкта в свободной решимости основать строго социалистическое государство — провозвести демократизацию в прусском смысле»²⁴².

И в заключение этого отметим, что практическим воплощением и завершением этих идей, этих «апрельских тезисов» О.Шпенглера 1919 года явилось национал-социалистическое государство 1933 года, дожить до которого философу не удалось всего несколько месяцев.

Вместе с тем, хотелось бы отметить, что неоконсервативная идеология конца XIX - начала XX века как в России, так и в особенности в Германии, пытаясь соединить старый консерватизм и социализм, придать самому консерватизму не охранительно-реакционный, а динамичный, направленный в будущее характер, отталкивая от себя в качестве альтернативы движения как либеральный, так и социалистический путь развития, останавливается на некоем «третьем пути» — пути, сочетающем в себе старый феодально-корпоративный монархизм с новейшими течениями социализма. В итоге (как у К.Н.Леонтьева с его пророческими предчувствиями, так и в историософских прозрениях О.Шпенглера) всегда получается некая разновидность феодального социализма, о которой говорил еще Ф.Лассаль в 1862 году. «Монарх, — писал О.Шпенгер, — ныне единственная защита правительства от торгашества. Мощь частного

капитала приводит к соединению монархической и социалистической принципов»²⁴³. Идея «третьего пути», пролегающего между Сциллой либерализма и Харибдой социализма — одна из основных в «консервативной революции» не только России, но и Германии в начале XX века. Если «отцы-основатели» видели своеобразный выход в идее «вечного возвращения того же самого», в идее возвращения к исходным биологическим и социальным корням, лежащим в примордиальном периоде истории, как бы проживании жизни заново, то «дети» — по необходимости стали «консервативными революционерами», поставившими всю свою теоретическую и политическую активность на карту политической реставрации и нового возрождения мира, навеянного чтением трудов предшественников. И если «отцы-основатели» были неоконсерваторами по убеждению, теоретически, то их последователи — эпигоны — стали неоконсерваторами по революционной необходимости, поскольку воочию убедились в правоте многих пророческих предчувствий, предзнаменований, сбывающихся в их время.

3.2. Свет с Востока

Неоконсервативная традиция в своем становлении проходит ряд стадий. Вначале, выступая под ложным флагом романтической критики современности, с позиций далеко отстоящего от нее идеала, с точки зрения своеобразного традиционализма, возвращения к некоторым базисным, первичным ценностям, неоконсерватизм достиг своего высшего расцвета в творчестве Ф.М.Достоевского, К.Н.Леонтьева и Ф.Ницше. Это был апогей развития неоконсервативной идеологии конца XIX - начала XX века, и все последующие стадии являются собой род своеобразного скольжения вниз, вульга-

ризации и подчас даже пародирования идей «отцов-основателей» этого течения. И О.Шпенглер, и Ю.Лангбэнн, и в особенности М. ван ден Брук, Э.Юнгер — в Германии и В.В.Розанов — в России популяризируют, интерпретируют их и делают своеобразные выводы из многих отдельных, разбросанных, несистематизированных фрагментов, заметок, афоризмов теоретиков предыдущего поколения. При этом сам культуральный критицизм и романтический пафос предшественников трансформируется в более широкую правую идеологию, которая без «пафоса дистанции», иронии, так отличавшей их, впервые начинает сочетаться с экстремистским национализмом, особенно усилившимся в обеих странах после первой мировой войны.

И в рамках этого скольжения, «glissando», вниз к реальной политике, состоялся переход — прыжок от мечты к реальности и от неудовлетворявшей реальности вновь к мечте, которая характеризуется тремя основными чертами: идеализмом, национализмом и утопизмом одновременно. Атака на либерализм и модернизацию, промышленную модернизацию современного общества, обвинение современности в утрате веры в неё и традиционных ценностей вылились в конечном итоге в попытку создания новой веры, новой общности людей с фиксированными стандартами морального этоса, нового национального героя, вождя, объединившего само общество в новую социокультурную общность, которая станет величайшей силой в мире, — новой империей, соперничающей с наиболее развитыми странами: Францией, Англией и США. Основной парадокс этого неоконсервативного «прыжка» — это стремление разрушить настоящее, а отнюдь не сохранить его (что было бы более типично для консервативной идеологии) и выборочно конструируя элементы из прошлого, создать новый, желанный, а потому во многом утопичный, образ будущего.

Интеллектуальный расизм ярких публицистов и писателей сочетался у них с пророческим даром интеллектуальных луддитов, восставших против своего времени, против либерализма, рационализма, материализма современной им эпохи. В рамках широкой правой оппозиции, объединившейся вокруг второго поколения неоконсервативных традиционалистов — О.Шпенглера и М. ван ден Брука — в Германии в 20-е годы XX века возникло идейное направление, которое австрийский поэт Х.ф.Гоффмансталь в 1927 году определил как «консервативная революция», происхождение которой он, по крайней мере духовно, выводил из XVI века, из борьбы между Ренессансом и Реформацией, имеющей своей целью «... достижение формы, новой Германской реальности, в которой могут принять участие все немцы»²⁴⁴. Собственно, О.Шпенглер и М. ван ден Брук явились ключевыми фигурами «консервативной революции», создавшими в 20-е годы основной миф всех антилиберальных, антипрогрессистских сил, мечтающих о «третьем рейхе», о воплощении идей, сформулированных М. Ван ден Бруком в книге «Третий Рейх» (1922), этом своеобразном предвосхищении национал-социалистического режима. Писатель в этой книге, с одной стороны, продолжил критику вильгельмовской Германии предвоенной поры, начатую еще десятилетием раньше Ю.Лангбенном и еще более ранними яркими публицистическими статьями и книгами П.Лагарда; с другой стороны, выступил не только как стихийный и реакционный оппозиционер Версаля и Веймарской республики, но скорее как своего рода интерпретатор многих наиболее ярких исторических условий, особенностей всей идеологии XIX века, находясь во внутренней оппозиции к либерализму²⁴⁵.

И если О.Шпенглер с позиций своего националистически окрашенного феноменального абсолютизма, более того, национал-шовинизма, презрительно отно-

сился к России и русским как к «цветным»²⁴⁶, то именно в работах М. ван ден Брука, переводчика трудов Ф.М.Достоевского и его большого поклонника, как бы начинает завязываться неоконсервативный «узел», который по своему объединяет немецкий неоконсерватизм XX века и русский неоконсерватизм XIX века, поскольку в XX веке русский неоконсерватизм как бы заканчивает свое существование уже в 20-е годы, сметенный Октябрьским переворотом 1917 года, весьма своеобразно воплотившим многие «пророчества» русских неоконсерваторов XIX века. «Узел» настолько интересный, что на нем следует остановиться несколько подробнее, так как именно по отношению к России в XIX–XX веках как бы шлифовались многие неоконсервативные концепции.

Как известно, К.Н.Леонтьев – «отец-основатель» русского неоконсервативного философского традиционализма – весьма критически относился к идеям, высказанным в свое время Ф.М.Достоевским, в так называемой «Пушкинской речи». И суть разногласий К.Н.Леонтьева и Ф.М.Достоевского лежит в том, что неоконсерватор-традиционалист усмотрел известную дань либеральной философии в провозглашении Ф.М.Достоевским его пророчества «окончательной мировой гармонии»²⁴⁷. Более подробно философ говорит об этом так: «Но Достоевский, видимо, пророчит окончательную гармонию, социальную, историческую, международную, имеющую водвориться только благодаря некоему преобладанию русского народа с его «смирением» и вообще с его высшими нравственными качествами»²⁴⁸. И отвергая этот морально-нравственный мессианизм как проявление некоторого рационалистически окрашенного социального оптимизма Ф.М.Достоевского, К.Н.Леонтьев в статье, специально посвященной этой речи и не случайно названной «О всемирной любви», проговаривает суть своих расхождений с либерально-демократической картиной мира, нарисованной в этой речи великим русским писателем.

И критика многих идеалов либерально-гуманистического призыва Ф.М.Достоевского ведется мыслителем с позиций уже отмеченного выше биологического натурализма, редукционизма, сводящего психические процессы к процессам физиологическим, социальное — к биологии. Так ближе и понятнее, так более отвечает духу своеобразной «философии жизни», которую отстаивает К.Н.Леонтьев, не случайно ссылающийся то на мнение А.Шопенгауэра, то на мнение его эпигона Эд.ф.Гартмана. Так, например, он пишет: «Но на земле, теперь нам известной, и под небом, теперь нам знакомым, все хорошее, наши чувства и поступки: любовь, милосердие, справедливость и так далее — являются и должны являться всегда лишь тем коррективом жизни, тем паллиативным лечением язв, о которых я упоминал выше»²⁴⁹. И далее следует неоконсервативный вывод традиционалиста: «Теплота необходима для организма, но ни единственным материалом, ни единственной жидущей силой для организма, она быть не может. Нужны твердые, извне стесненные формы, по которым эта теплота может разливаться, не видоизменяя их слишком глубоко даже временно, а только делая эти твердые формы полнее и приятнее»²⁵⁰.

И не останавливаясь подробнее на собственно православной критике К.Н.Леонтьевым произведений Ф.М.Достоевского, критике, ведущейся с позиций самого крайнего православного обскурантизма, выделим собственно неоконсервативно-традиционалистскую часть, в которой критикуются идеи грядущего всемирного братства, ожидаемого и пророчествуемого в этой речи писателем. «Из этой речи на празднике Пушкина, — пишет К.Н.Леонтьев, — для меня, по крайней мере (признаюсь), совсем неожиданно оказалось, что г. Достоевский, подобно великому множеству европейцев и русских всечеловеков, все еще верит в мирную и кроткую будущность Европы и радуется тому, что нам, русским, быть может и скоро, придется утонуть и расплыться

бесследно в безличном океане космополитизма»²⁵¹. И далее критик-неоконсерватор уточняет: «Слишком розовый оттенок, вносимый в христианство этой речью г. Достоевского, есть новшество по отношению в Церкви, от человечества ничего особенно благотворного в будущем не ждущей; но этот оттенок не имеет ничего ни особенно русского, ни особенно нового по отношению к преобладающей европейской мысли XVIII и XIX веков»²⁵².

Кроме того, само достижение идеалов, рационалистически утверждаемых либеральной идеологией, — идеалов всемирного братства и мировой гармонии как раз и являются началом эры «Антихриста», началом, знамением свершившегося Апокалипсиса. Или, как отмечает в данном случае уже православный критик К.Н.Леонтьев: «И когда эта проповедь достигнет, так сказать, до предначертанной ей свыше точки насыщения, когда, при оскудении даже и той любви, неполной, паллиативной (которая здесь возможна и действительна), люди станут верить безумно в «мир и спокойствие», — тогда-то и постигнет их пагуба ... «И не избегнут!..»²⁵³. Тем самым иррациональная в своей основе вера рационалистически настроенной либеральной идеологии подвергается суровой критике с позиций православия, которое вовсе не разделяет многих гуманистических устремлений своего времени. Более того, по мнению К.Н.Леонтьева, само это понятие гуманности и гуманизма — явление не столь уж простое и понятное, как это представляется многим либеральным теоретикам. «Гуманность же простая, — пишет философ, — «автономическая», шаг за шагом, мысль за мыслью может вести к тому сухому и самоуверенному утилитаризму, к тому эпидемическому умопомешательству нашего времени, которое можно психиатрически назвать «*mania democratica progressiva*». Все дело в том, что мы претендуем сами по себе, без помощи Божией, быть или очень добрыми или, что еще ошибочнее, быть полезными»²⁵⁴.

Столь же суровой оценке подвергался Ф.М.Достоевский и в философских произведениях Ф.Ницше, который впервые познакомился с ним только в 1887 году, т.е. тогда, когда сам немецкий философ вступил в период так называемого «абсолютного утверждения» — своей собственной проповеди и пророчества. Отношение Ф.Ницше к Ф.М.Достоевскому весьма противоречивое, амбивалентное: в нем сочетаются и восхищение, и полное отрицание всей собственно гуманистической проповеди великого русского писателя. И именно в этом поразительное сходство Ф.Ницше с его русским, конгениальным собратом К.Н.Леонтьевым, хотя само совпадение отрицательных реакций во многом исходит из различных источников: у Ф.Ницше — из его концепции «воли к власти» и новой ценностной, ранговой аристократически радикальной революции в морали, на которую он претендовал; у К.Н.Леонтьева — из собственно православной традиции, отрицающей либерально-рационалистические установки на совершенствование и рациональное снятие сложных социальных противоречий самой жизни. И тем не менее, и Ф.Ницше, и К.Н.Леонтьев едины в своем отрицании «розового» оттенка, выраженного русским писателем в его гуманистических произведениях, таких как «Униженные и оскорбленные», «Идиот», «Речь, посвященная юбилею А.С.Пушкина» и в других ранних произведениях писателя, с которыми немецкий философ познакомился в переводе на французский язык. И если К.Н.Леонтьев упрекает Ф.М.Достоевского за недостаточное отстаивание православной идеологии, за уступки либерально-оптимистической вере в прогресс, мировую гармонию и достижимость земной социальной обустроенности, может быть, даже в весьма отдаленной исторической перспективе, то Ф.Ницше не приемлет именно само православие, христианское содержание романов русско-

го писателя, более склоняясь к образам, вынесенным Ф.М.Достоевским из каторги и отраженных им в «Записках из мертвого дома».

Более того, само слово — «идиот», давшее название одному из романов Ф.М.Достоевского, под которым русский писатель символически изобразил личность, подобную Христу, стало для Ф.Ницше синонимом самого христианства и всего того, что с ним связано. «Из Иисуса делать героя! — пишет Ф.Ницше. — А что за недоразумение со словом «гений»! Все наше понятие о «духе», целиком культурное понятие — в том мире, в котором живет Иисус, не имеет никакого смысла. Говоря со строгостью физиолога, здесь было бы уместно совершенно иное слово, слово «идиот»²⁵⁵. Только Ф.М.Достоевский, по мнению немецкого философа, верно отразил сам психологический, физиологический дух христианства: «Евангелия приводят нам точь-в-точь те самые физиологические типы, которые описывают романы Достоевского»²⁵⁶. Ф.Ницше даже жалеет о том, что сами Евангелия не написаны художником, похожим на Ф.М.Достоевского, как наиболее соответствующего самому этому столь отрицаемому им учению: «Можно было бы пожалеть, — пишет немецкий философ, — что вблизи этого интереснейшего *decadens* не жил какой-нибудь Достоевский, т.е. кто-либо, кто сумел бы почувствовать захватывающее очарование подобного смещения возвышенного, больного и детского»²⁵⁷.

Единственное положительное высказывание о русском писателе, которое стало как бы общепринятой оценкой признания творчества русского писателя немецким философом, никак не связано с темой христианства и, скорее, отражает субъективное мнение неоконсерватора Ф.Ницше, который именно в «Записках из мертвого дома» Ф.М.Достоевского увидел типы, личности, которые отвечают духу проповеди «абсолютного утверждения» самого философа, являются типами его

«новой» антропологии, которая должна заменить собой выродившийся мир христианства и либерально-демократической гуманности. И только в этом контексте Ф.М.Достоевский оценивается положительно, выступая как свидетель существования подобных типов, как свидетель надежды немецкого философа. Вне этого контекста это отдельное мнение Ф.Ницше повисает и требует объяснения в общем стиле, пафосе других высказываний: «Для проблемы, являющейся перед нами (а это, напомним, — проблема «нового человека» «воли к власти» и переоценки ценностей — А.М.), здесь важно свидетельство Достоевского — Достоевского, единственного психолога, у которого я мог кое-чему поучиться: он принадлежит к самым счастливым случаям моей жизни... Этот глубокий человек, который был десять раз вправе презирать поверхностных немцев, нашел сибирских каторжников, в среде которых он долго жил, исключительно тяжких преступников, для которых уже не было возврата в общество, совершенно иными чем сам ожидал, — как бы выточенными из самого лучшего, самого твердого и драгоценнейшего дерева, какое только растет на русской земле»²⁵⁸.

А в целом же, общая оценка — рекомендация Ф.Ницше — совершенно иная — резко отрицательная, из-за той же «розовости» христианства, в которой русского писателя упрекал и его соотечественник, но в данном случае неоконсервативный православный традиционалист К.Н.Леонтьев. Уже как бы находясь на грани психического коллапса, в 1888 году в письме к Г.Брандесу — датскому литературному критику, открывшему Ф.Ницше для образованной Европы того времени, — Ф.Ницше пишет о Ф.М.Достоевском: «Я полностью согласен с тем, что Вы сказали о Достоевском, я благодарен его работам, с одной стороны. За наиболее ценный психологический материал для меня — я благодарен ему за это, хотя он идет против моих глубочайших инстинктов»²⁵⁹.

Итак, общее резко отрицательное отношение обоих отцов-основателей неоконсерватизма, правда, исходящих из различных оснований, вместе с тем, показывает совпадение противоположностей, их своеобразное взаимодополнение и единство в одном, но весьма существенном пункте — отрицание даже малейших тенденций к либерализму, уступок по отношению к нему, может быть, даже и вытекающих из самых благих гуманистических позиций русского писателя. Оба неоконсерватора едины именно в этом, хотя один отстаивает идеалы византийского, наиболее ортодоксального, фундаменталистского православия тогда как другой подвергает само христианство во всех его разновидностях полному деструктивному отрицанию.

И весьма характерно, что если К.Н.Леонтьев ожидает свершения своих надежд и упований на путях дальнейшего исторического развития через возвращение к ортодоксальным идеалам византийского православия, монархической власти и умеренного национализма, то Ф.М.Достоевский, все же сохраняя «розовый оттенок» своих социально-политических пророчеств, усматривает своеобразный выход из тупика, из лабиринта современности отнюдь не в Европе, как это может показаться в связи с его «либеральными» установками, а в Азии, — где только и могут реализоваться эти установки, по мнению писателя. Так, например, рассуждая о дальнейших возможных путях развития России в XIX-XX веках, Ф.М.Достоевский, фиксируя отставание государства, его как бы периферийный характер по отношению к центру, к наиболее развитым европейским странам, предлагает обратить свои взоры в Азию, сопровождая само это пожелание весьма интересными с точки зрения либеральной идеологии аргументами: первый из них как бы является просветительским, либеральным, а второй — уже отражает мотив, ведущий и основной, в котором первый аргумент как бы выступа-

ет своего рода рационализацией, прикрытием. И так, пишет Ф.М.Достоевский: «...у нас может явиться нечто вроде чего-то такого, что случилось с Европой, когда открыли Америку. Ибо воистину Азия для нас та же неоткрытая еще нами тогдашняя Америка... В Европе мы были приживальщики и рабы, в Азию явимся господами. В Европе мы были татарами, а в Азии и мы европейцы. Миссия, миссия наша цивилизаторская в Азии подкупит наш дух и увлечет нас туда, только бы началось движение»²⁶⁰.

В «свою очередь Ф.Ницше видит спасение от либерально-демократической цивилизации, будущее социальное развитие в той самой России, своеобразным бегством от которой является и «византизм» К.Н.Леонтьева, и путь в Азию Ф.М.Достоевского. Создавая свою утопию, свой социальный проект будущего, концепцию так называемой «великой политики», Ф.Ницше усматривает как бы «явленным обликом», ее «воплощением» современную ему действительную социальную жизнь в России – в темпе и ритме ее цивилизационных ходов, в механизме действия государственной власти, структуре и иерархии государства, социального устройства общества, в котором еще не преодолена рангово-аристократическая, иерархически сословно-корпоративная структура. Не случайно именно Россия противопоставляется им континентальным государствам: Франции и в особенности Германии того времени. Не случайно, что именно в России, правда, через посредство романов Ф.М.Достоевского, и в частности его «Записок из мертвого дома», Ф.Ницше находит тот человеческий материал, фундамент своей «новой» антропологии, о которой он снова и снова заявляет. Именно Россия, неоднократно выполнявшая в XIX веке функцию «душителя» либерально-демократических свобод, прав и гарантий личности, привнесенных в Европу после Французской революции XVIII века на штыках наполеонов-

ских войск, — Россия, обеспечившая реставрацию старых феодальных порядков во многих странах Европы, становится для Ф.Ницше страной, в которой идеально, по мнению философа, функционируют не на уровне метафизики, а реальной политики механизмы разработанной им концепции «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого», бесконечно воспроизводящего себя все в той же последовательности и чередой исторических изменений. Образно говоря, Россия того времени для Ницше — это столь любимая им в юности, во времена античных штудий древнегреческая Спарта, путем насилия и жесткого регламентированного порядка неизменно сохраняющая свой бытийный архетип, страна, в которой, если вспомнить его рекомендации «господам земли», собранные в последних главах так и оставшейся незавершенной «Воли к власти», индивиды избавлены от морализаторских проповедей цивилизации и прямо поставлены в те условия, в которых они могут выжить, только если они уже имеют определенную мораль, либо изменяют себя в соответствии с моралью, предлагаемой этим замкнутым обществом.

И чтобы не быть голословными, приведем ряд высказываний Ф.Ницше о России, хотя следует отметить, что неизвестно, насколько хорошо знал сам философ российские реалии тех лет которые могли быть навеяны знакомством с русскими путешественниками в Европе. Оценивая структуру современных европейских государств с позиций выработанной им метафизики и феноменологии «воли к власти», Ф.Ницше прямо противопоставляет Россию как образец функционирования «воли к власти» Европе, раздробленному конгломерату различных государств, не обладающих способностью к концентрации и длительной интегрирующей волей к стабилизации и могуществу, которые, он предполагает, становятся реальностью на Востоке. «Чтобы существовали учреждения, должна существовать известная воля,

инстинкт, императив, антилиберальный до злобы: воля к традиции, к авторитету, к ответственности на столетия вперед, к солидарности цепи поколений вперед и назад *in infinitum*. Если эта воля налицо, то основывается нечто подобное *imperium Romanum*; или подобное России, единственной державе, которая нынче является прочной, которая может ждать, которая еще может нечто обещать, — России, противопонятию жалкому европейскому партикуляризму и нервозности, вступившим в критический период с основанием Германской империи»²⁶¹. Итак: хаос и анархия, демократически-либеральный образ правления — с одной стороны, в Европе, — противопоставлены Ф.Ницше — статичному, хотя и динамичному внутри образу империи (в данном случае весьма интересно само сопоставление Римской империи и российской государственности). Она как бы воплощает в себе почти весь основной неоконсервативный набор желательных метафизических признаков: «волю», «инстинкт», «традицию», «неразрывную цепь поколений» и т.д., и самое главное — антилиберализм и антидемократизм как существующая реальность, живое воплощение неоконсервативного идеала. И в качестве идеала неоконсервативной антиутопии Россия была для Ф.Ницше «явленное чудо», «открытый секрет» самой неоконсервативной идеологии того времени, представляя собой как бы русское лицо немецкого неоконсерватизма.

Собственно, обращение Ф.Ницше к России в поздний период творчества явилось формой поиска основных «наиболее коренных принципиальных форм (Азии)»²⁶² бытия, его так называемых базисных форм, «европейской формы буддизма»²⁶³, в противовес реальной политике Германии и многих других европейских стран второй половины XIX века, которыми занимался философ, формируя неоконсервативную онтологию. Стремясь отмежеваться от текущей реальной политики современной ему Германии, Ф.Ницше в «Ессе homo»

не без гордости заявлял о себе как о «последнем анти-политическом немце»²⁶⁴, но в качестве творца «новой» «великой политики» он сполна по-своему не только сформулировал, но и воплотил самоубийственный парадокс: «Но долю ученых, — писал Ницше, — которые становятся политиками, выпадает обыкновенно комическая роль быть чистой совестью политики»²⁶⁵, — политики, соответствующей тому образу мыслей, «который предписывает законы грядущему, который во имя грядущего жестоко и тиранически обращается с самим собой и со всем современным»²⁶⁶.

Оставаясь долго незамеченной специалистами по изучению философии Ф.Ницше, поскольку она всегда была как бы на периферии его философской деятельности, концепция «великой политики» философа явилась квинтэссенцией его метафизики, его социально-политической воли, завещанной потомкам грядущих столетий как своего рода параллельная акция к реальной политике современности и господствующим тенденциям времени. Именно в этом смысле концепция «великой политики» предполагалась как вневременная, постисторическая концепция на все грядущие времена и как своего рода вечная политика, функционирующая в пульсациях и ритме «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого». Будучи неоконсервативным традиционалистом, Ф.Ницше, при анализе текущей политической реальности, не случайно констатировал: «Всего глубже подорваны в наше время инстинкт и воля традиции: все установления, обязанные своим происхождением этому инстинкту, противоречат вкусу современного человека»²⁶⁷. А так как философ стремится создать «не современную философию, но вечную», не больше не меньше, то и масштаб обобщений и выводов соразмеряется только с такими явлениями, которые как бы олицетворяют саму эту вечность, вроде Римской империи в прошлом и России и ее политики в настоящем.

И то, чего не увидели в современной им России ни Ф.М.Достоевский, с его призывом ориентироваться на Азию, ни К.Н.Леонтьев, с его взором, обращенным в Византию, — Ф.Ницше увидел как раз только в России, где, по его мнению, осуществляется своего рода метафизика «воли к власти» не на уровне умозрительной конструкции, но в качестве реально существующей политической действительности, образце для подражания и функционирования. «Но величайшей и удивительной силы, — пишет Ф.Ницше, — достигает она («воля к власти» — А.М.) в том огромном срединном государстве, где как бы начинается отлив Европы в Азию, — в России. Там сила воли откладывается и накапливается с давних пор, там воля и неизвестно, воля отрицания или утверждения, грозно ждет того, чтобы, по излюбленному выражению нынешних физиков, освободиться»²⁶⁸. Оценка социально-политической ситуации в России, данная Ф.Ницше, свидетельствует о его глубокой прозорливости, поскольку философ верно политическим чутьем, интуицией подметил черты накопления огромной по своему потенциалу социально-политической взрывоопасной энергии, которую он интерпретирует как своего рода манифестацию социально выраженной «воли к власти».

Несмотря на ее предельно обобщенный характер, картина верна и по-своему совпадает с анализом все той же социальной действительности России, предложенным в свое время его философским антиподом, — крайности сходятся — К.Марксом, но выводы, исторические пророчества, которые сделали оба философа, совершенно различны, и более того, противоположны по своим ожидаемым социально-политическим последствиям. К.Маркс пишет в 1873 году: «В России — как в связи с социальной дезорганизацией, последовавшей за освобождением крепостных и ужасающим ростом финансового хаоса, так и в связи с народным недоволь-

ством, порождаемым потерей престижа страны в результате успехов Пруссии и колебаниями неустойчивой внутренней политики, сегодня делающей уступки, чтобы назавтра компенсировать их ультрареакционными мерами, — накапливаются элементы всеобщего потрясения»²⁶⁹. Но в отличие от К.Маркса, Ф.Ницше весьма далек от идеализации и мифологизации роли рабочего класса и его миссии; симпатии и интересы философа — на стороне другой социальной группы, но так же как и его антипод, он глубоко верит в преобразующую роль насилия, власти в истории, изменяющих сам ее ход и грядущее развитие. Так же как и К.Маркс, Ф.Ницше стремится заглянуть в будущее, смоделировать его, подогнав саму действительность под сформулированную им теоретически модель «воли к власти», в которой само насилие — главный операционалистский принцип построения будущего общества, способ его интеграционной мобилизации. Но если К.Маркс, жестко связывает грядущее с освободительной миссией рабочего класса — пролетариата, уже проявившего себя в революционных событиях XVIII века и, главным образом, в событиях Парижской коммуны XIX века, то Ф.Ницше само это будущее видит вырастающим из другого социального источника. И в этом их существенная разница.

Этот социальный источник Ф.Ницше, как это отмечалось ранее, усмотрел в героях «Записок из мертвого дома» Ф.М.Достоевского — типах деклассированных преступников, стоящих по ту сторону современной ему морали, «по ту сторону добра и зла» крестьянской эсхатологии, обрзах, сохранивших первичные, изначально природные качества. Ф.М.Достоевский своими героями как бы подтвердил описанный Ф.Ницше ранее, еще только умозрительно, тип «бледного преступника» («Так говорил Заратустра»). Само знакомство с сибирскими каторжниками в книге русского писателя явилось как бы

эмпирическим подтверждением теоретически найденной схемы, которая по замыслу философа должна была противостоять господствующему либеральному представлению о человеке, в свою очередь восходящему к руссоистскому образу человека, вызывавшему яростное неприятие немецкого неоконсерватора. Ф.Ницше ненавидит фальшь и лицемерие лозунгов французской революции XVIII века, завершившейся якобинским террором, когда провозглашенные лозунги «Свободы», «Равенства» и «Братства», вылились в кровавую резню. «Я ненавижу Руссо, — писал философ, — еще в революции: она есть всемирно-историческое выражение для этой двойственности идеалиста и *canaille*»²⁷⁰.

Сам же философ предлагает другой тип человека, опирающийся не на идеализм лозунгов и кровавый механизм их воплощения, а возникающий из одухотворения самой первобытной, присущей человеку изначально, жестокости, путем функционирования «воли к власти», которая сама в процессе своего флуктуирования произведет отбор и формирование «нового» человека без революций и социальных потрясений. Именно этот социальный слой современного парии, чандалы, «бледного преступника» и является той точкой опоры, с помощью которой Ф.Ницше собирается совершить свой «коперниканский переворот в морали», что может быть началом и своеобразной реализацией «великой политики», задуманной философом. Поясняя свою точку зрения на этот тип «бледного преступника», Ф.Ницше пишет: «Мысли и поступки таких натур имеют окраску чего-то подземного; у них все становится бледнее, чем у таких, бытие которых озарено светом дня. Но почти все формы существования, считающиеся нынче выдающимися, пребывали некогда в этом полумогильном воздухе: человек науки, артист, гений, свободно мыслящий, актер, купец, человек, делающий великие открытия»²⁷¹.

Выступая в качестве несвоевременного философа, Ф.Ницше стремится преодолеть в себе свое время, т.е. стать вневременным, и в его поисках той социальной среды, группы, которая как бы воплотит в себе новую вневременную философию, явится её социальным носителем, социальным агентом, непременно обращается к кругу людей, так или иначе отвергаемых современным ему обществом, к которым современность, реальная политическая ситуация относится негативно. Он стремится по-своему реабилитировать, воскресить все то, что современная ему социальная среда старается вытеснить на периферию общественной жизни, все, что она подвергает социальному ostracismu или порицанию. И поиск таких отвергаемых обществом социальных слоев, социальных «парий», которые, как предполагает Ф.Ницше, несут в себе будущее социальное возрождение общества на новых, утверждаемых его философией, основаниях, заставляет его выступить против широко распространенных в творческой среде немецкой интеллигенции того времени шовинистических и окрашенных в националистические цвета — антисемитизма и ксенофобии, которые были представлены в его ближайшем окружении. Это и антисемитизм А.Шопенгауэра, Р.Вагнера, сестры самого философа — Е.Фестер-Ницше, антисемитизм ее мужа — вождя немецких антисемитов того времени Б.Фестера. И даже оценивая, сопоставляя евреев как этническую группу, наиболее социально униженную в Европе, с русскими, с Россией, Ф.Ницше пишет: «Еврей же, без всякого сомнения, самая сильная, самая ценная, самая чистая раса из всего теперешнего населения Европы; они умеют пробиваться и при наиболее дурных условиях (даже лучше, чем при благоприятных), в силу неких добродетелей, которые нынче охотно клеймятся названием пороков, — прежде всего благодаря решительной вере, которой нечего стыдиться «современных идей»; они изменяются,

если только они изменяются, всегда лишь так, как Россия расширяет свои владения, — как государство, имеющее время и существующее не со вчерашнего дня, именно, следуя принципу: «как можно медленнее...». И далее философ продолжает, делая весьма знаменательный вывод: «Мыслитель, на совести которого лежит будущее Европы, при всех планах, которые он составляет себе относительно этого будущего, будет считаться с евреями и с русскими как наиболее надежными и вероятными факторами в великой игре и борьбе сил»²⁷².

Помимо этого, России, по мнению Ф.Ницше, уготована еще одна историко-политическая, геостратегическая роль в той возможной будущей политической игре сил — роль мобилизующего фактора по отношению к странам Европы, причем основываться она должна на «страхе», «ксенофобии», подобной той, которую испытывали лакедемоняне в войне против Афин, по описанию Фукидида. Таким образом, даже выступая с позиций геополитика и футуролога-пророка, философ все же остается профессором классической филологии, хорошо усвоившим уроки исторического прошлого. Страх перед могущественным соседом, по мнению Фукидида, явился катализатором и мобилизующей и интегрирующей силой, заставившей сплотиться лакедемонян. «Истинным поводом к войне (хотя и самым скрытым) по моему убеждению, — пишет историк, — был страх лакедемонян перед растущим могуществом Азии, что и вынудило их воевать»²⁷³. Нечто подобное предлагает и немецкий философ, в своих рецептах «великой политики», направленной не только к спасению, но и к грядущему возрождению европейской цивилизации: «Мне было бы больше по сердцу противоположное (противоположное внутренним переворотам, раздроблению государства на мелкие части и, прежде всего, введение парламентского правления, — против чего, собственно, направлен пафос Ф.Ницше в

этом фрагменте — А.М.), — подразумеваю под этим такое усиление России, которое заставило бы Европу решиться стать в равной степени грозной; то есть посредством новой, господствующей над ней касты, приобрести единую волю, долгую, страшную собственную волю, которая могла бы назначить себе цели на тысячелетия вперед, — чтобы, наконец, окончилась затяжная комедия ее маленьких государств, а также ее династическое и демократическое многоволие. Время мелкой политики прошло: уже грядущее столетие несет с собой борьбу за господство над всем земным шаром — понуждение к великой политике»²⁷⁴.

Но не значит ли это, что Ф.Ницше призывал к войне, грядущей войне объединенной Европы с Россией? Отнюдь нет, и скорее даже наоборот: Россия являлась для философа той мобилизующей силой, живым примером того, как делается «великая политика», механизмы которой разрабатывал философ. И в этом смысле политика господствующего в то время в России режима царской монархии являлась для Ф.Ницше образцом, моделью для копирования и подражания — но не более того. Это и был как бы пример Азии для загнивающей, либерально-демократической, социалистической, гомогенизирующейся и нигилистической Европы, — пример, воплощающий многие неоконсервативно-традиционалистские мечты и упования философа.

И если О.Шпенглер, свято уверовав в концепцию «вечного возвращения того же самого» Ф.Ницше и его так называемую «теорию прогресса», искал пути возрождения Германии на направлении к прусскому социализму, который он ожидал в ближайшем обозримом будущем²⁷⁵, то его старший современник и тоже один из соучредителей знаменитого «июньского клуба», неоконсерватор М. ван ден Брук, в отличие от автора «Заката Европы», свои надежды на будущее во многом, так же как и «отец-основатель» неоконсерва-

тизма — Ф.Ницше, связывал с Россией. Именно М. ван ден Брук через знакомство с Д.Мережковским стал лучшим переводчиком на немецкий трудов великого русского писателя Ф.М.Достоевского. Своеобразное усвоение идей русского писателя явилось для М. ван ден Брука основным мотивом в политической переориентации с так называемого «западного» направления на «восточное» (*Ostorientierung*), продолжающее, но по-своему, развитие идей, ранее высказанных Ф.Ницше, правда, без яростного отрицания православной традиции и идей русского мессианизма, заявленных в поздних работах Ф.М.Достоевского.

Именно в творчестве М. ван ден Брука как бы совершается синтез идей неоконсервативной ориентации, взятых и у Ф.Ницше, и у Ф.М.Достоевского, давший название самому этому политическому направлению как своего рода «консерватизму поневоле», «консерватизму по необходимости». Это была своеобразная форма «третьего пути», выводящего Германию из тупика либерального развития. М. ван ден Брук разделил всю политическую историю Европы на демократический, либеральный Юг и противостоящей ему Север, который включает в себя, помимо Германии, и Россию²⁷⁶. Именно у него формулируются программные политические установки неоконсервативной революции на сближение с Россией, на усвоение ее опыта, противостоящего развитию западной цивилизации: «Только у Германии, — пишет он, — достаточно сил привлечь Россию в Европу. Без Германии Россия будет отнесена к Азии. Однако, мы не можем отказаться от России. Она — Европа, она — христианская страна. Не может быть и речи, чтобы променять ее на Португалию или даже на Францию, которая, кстати, всегда может стать второй Португалией. Движение европейских сил, сначала обращенное к Западу, сегодня направляется на Восток. И Германия — вновь движущая сила этого процесса»²⁷⁷.

Усвоив предшествующую романтическую концепцию корпоративно-сословного социализма, М. ван ден Брук, в отличие от О.Шпенглера, в историческом споре о путях развития Германии развивал более консервативные идеи, чем теоретик «прусского» социализма, основанные на таких традиционалистских ценностях, как «государство», «нация», «иерархия» и т.д. Эти ценности, как казалось автору, преодолевают проблемы и социальной справедливости, и капиталистического угнетения в рамках «третьего пути, который объединяет в себе крайности всех политических направлений, во многом сходные с теми же попытками решения социальных проблем и почти в той же форме, в какой их решал в России В.В.Розанов. Он предлагал слить воедино представителей всех партий, сделать из них «яичницу», в которой уже не будет деления на «белых» и «красных» и все партии, все движения социального протеста сольются в одно неоконсервативное движение антилиберальной антидемократической «партии жизни» самой по себе, ищущей новые формы своей реализации как на пути возрождения рецептов жизни старых восточных цивилизаций, так и на пути обновления современных либеральных институтов общества.

Комбинируя социокультуральный критицизм с гипертрофированным национализмом, М. ван ден Брук стремился объединить в своей «партии жизни», партии «третьего пути» всех тех, кто находится «правее правых» и «левее левых» на политической шкале, всех тех, кто не вписался ни в один принятый партийный круг, не встал ни под одно четко обозначенное партийными цветами знамя и может составить некое третье движение, противостоящее как партиям, консервирующим прошлое, так и партиям, ориентированным на либерально-демократические образцы развития европейской цивилизации. Это был прямой вызов, обращение, направленное через голову партийных руководителей к

немецкому народу с целью интеграции нового духовного движения для создания «третьего Рейха», как бы провозглашение духовной революции нигилизма социально-политической реальности современной ему Германии. Необходимо отметить, что само понятие революции, и в данном случае неоконсервативной революции, понимается не как толчок вперед, к прогрессу, а скорее как движение, самоочищающееся, удаляющее вредные наросты, которые мешают развитию своеобразно понятой жизни в ее стремлении к новым формам, не зараженным тлетворным дыханием либерально-демократической нигилистической эпохи. Это попытка создания некоей духовной оппозиции самой современности, переоценка ее ценностей в духе «великой политики» Ф.Ницше, который в свое время мечтал о господстве Европы, новой Европы, сформированной на принципах «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого» для господства над всем земным шаром²⁷⁸.

Тем самым, если между русским неоконсервативом В.В.Розановым и его немецким собратом по неоконсерватизму и наблюдается известное сходство в стремлении объединить всех, политически не ангажированных субъектов в некое третье движение, не имеющее четких программ и политических лозунгов, в некую «яичницу», то тем не менее, между ними все же имеется весьма значительное различие. Так, В.В.Розанов, выступая против либерально-демократической, господствующей тенденции своего века, стремился растворить индивида в частной, приватной жизни, в физиологии и биологии проживания самой жизни, в ее наиболее существенных, архетипически неизменных и не подверженных политическим колебаниям проявлениях, редуцируемых к физиологии еды, питья, половых отношений, существующих между людьми и т.д. Тогда как М. ван ден Брук, как бы удерживая высоту и пафос политизированной к тому времени «философии жиз-

ни», наоборот, саму жизнь физиологии и биологии понимал скорее в смысле нищезаниженной «воли к власти», борьбы за обладание, превосходства одних людей над другими, одной нации над другой, борьбы за обладание всем земным шаром. И в этом весьма существенная разница между российским и германским неоконсерватизмом конца XIX - начала XX века.

Несмотря на сходство посылок, метафизики, лежащей в основании политики неоконсерватизма, различные социально-политические условия, складывающиеся в России и Германии, определили и весьма различные политические выводы русских и германских неоконсерваторов, стиль и пафос их мышления. И у тех, и у других это был уход, отказ от реальной политики современных им либерально-демократических тенденций, но в одном случае — это редукция к частному, конкретно-индивидуальному, атомарному, субъективно переживаемому феномену жизни, в другом — попытка создания условий для социального реванша.

И если Ф.Ницше с самого начала своей философской деятельности выступил на политической сцене европейской культуры как «добрый европеец» — противник узко понятого национализма, антисемитизма и других прото-фашистских установок, господствующих в его время в Германии, — то и О.Шпенглер, и М. ван ден Брук прямо поставили свою философскую и публицистическую деятельность на службу германскому национализму и иррационально интерпретированному, карикатурному культу насилия, «воли к власти» как воли к превосходству, национальному превосходству одной нации над другой. Оба этих неоконсерватора по-своему ответили на вопрос «Что Ницше думал?» — и о государстве, нации, религии. Так же как М. ван ден Брук по-своему ответил на вопрос о том, что думал Ф.М.Достоевский, подборку политических текстов которого он издал отдельным томом, с подачи и, во многом, с голо-

са Д.Мережковского, как бы руководившего немецким неоконсерватором в его блужданиях по лабиринту «загадочной русской души».

От Ф.М.Достоевского заимствует М. ван ден Брук дихотомию, разделение народов на старые и молодые нации, не только в политическом смысле, но и в прямом, чисто биологическом, собственно, определившем само политическое видение мировой истории и особенности национального характера, которым посвящена серия книг, включающая в себя шесть томов. Три тома анализируют духовную культуру так называемых старых народов, к которым М. ван ден Брук относит Францию, с ее скептицизмом, Англию – как страну здравого смысла и Италию, с ее культом красоты. К молодым же народам, по его мнению, принадлежит, прежде всего, Германия, обладающая жизненным мировоззрением, Америка, с ее прагматической волей и, наконец, Россия с ее загадочной русской душой.

В качестве основного принципа, дифференцирующего народы, М. ван ден Брук, так же как и О.Шпенглер, использует понятийное различие культуры и цивилизации, которые своеобразно подвергаются своего рода биологической интерпретации. Культура – это специфический признак молодых народов, которым присущи чисто биологические, витальные черты: рост, развитие, бьющая через край жизненность, свежий, новый взгляд на мир. Культура создает новые оригинальные ценности, новые религиозные символы и художественные стили, новые интеллектуальные и духовные структуры и горизонты, новые моральные кодексы. В противоположность культуре, цивилизация в качестве своих целей, задач ставит постепенную стандартизацию, гомогенизацию и усреднение огромных масс населения, подготавливая их к механической обработке «типичного человека», отрицающего всех, кто думает иначе, чувствует по-другому, избегающему

конформизма и всеобщего безволия. Цивилизация — это государственная структура, в которой бюрократические институты и социальные инстинкты доминируют, преобладают, подавляя все творческие личности. И главным орудием, главным злом в метафизическом, политическом и этическом смысле, — злом, превращающим цветущее дерево культуры в безжизненное, лишенное души орудие, механизм, автомат цивилизации, выступает для М. ван ден Брука либерализм и либеральная теория, которая, подобно раковой опухоли, убивает живое, несет народам свои нигилистические, материалистические и демократические ценности.

От Ф.М.Достоевского М. ван ден Брук заимствует геополитическую ориентацию на Восток, в Азию²⁷⁹, так же как и определение самого неоконсерватизма, и название самой консервативной революции в ее германской версии — как «революции от консерватизма»²⁸⁰. Более того, творчество Ф.М.Достоевского становится для немецкого неоконсерватора своеобразным противоядием, антидотом учения К.Маркса, оказавшего большое влияние на других неоконсерваторов и, в частности, на Г.Раушнинга, который под влиянием М. ван ден Брука познакомился с произведениями русского писателя, когда находился в госпитале в период первой мировой войны²⁸¹.

Именно в комментариях М. ван ден Брука Ф.М.Достоевский стал героем правой оппозиции как антилиберальный и антирационалистический писатель, своеобразный пророк Востока для Запада. Случилось то, чего так не хотел и против чего выступал Ф.Ницше в письме к Г.Брандесу (20 октября 1888 года): Ф.М.Достоевского перевели на немецкий язык именно его ученики и последователи, более того, Ф.М.Достоевского сделали духовным лидером самой консервативной революции, предтечей и пророком грядущего немецкого возрождения, восточной ориентации будущего Рейха.

В отличие от русского весьма оригинального мыслителя, каким выступил на философском поприще Л.Шестов, — тоже сближавший многие идеи Ф.Ницше и Ф.М.Достоевского, но делающий это, скорее, в плане экзистенциальном, личностном — М. ван ден Брук осуществил само это сближение не в плане этическом и эстетическом, но политически, вульгаризировав и во многом извратив идеи Ф.Ницше, именно в такой интерпретации вошедшего в антидемократическое движение Веймарской республики в тот период, когда его посмертное влияние и слава были чрезвычайно велики. И в этом заключается как раз та ирония истории, ее парадокс, что революционные террористы стремятся вести свою родословную от Ж.Ж.Руссо, а консервативные революционеры Веймарской республики представляют себя последователями Ф.Ницше. Так же как и в дальнейшем — национал-социалисты мыслят о себе как о «ницшеанцах»²⁸² и только потом, впоследствии, обретают собственные имена, не испытывая необходимости рядиться в какую-либо историко-философскую тогу с чужого плеча, когда уже не столь важны ни Ф.М.Достоевский, ни Ф.Ницше.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

«И ВОЗВРАЩАЕТСЯ ВЕТЕР...»

Оглядываясь назад, к началу XX века с позиций уже завершающегося столетия — с его двумя мировыми войнами, глобальным противостоянием авторитарно-тоталитарных систем — можно, наконец, подобно пророку Иеремии, констатировать: «Пророки пророчествуют ложь, и священники господствуют при посредстве их, и народ мой любит это. Что же вы будете делать после всего этого?»²⁸³. Так или почти так складывались события, политические события в этом веке, и немалую лепту, если не основную роль, в XX веке сыграли пророчества и видения политических романтиков, визионеров, жизнь которых представляет собой не только отдельную главу из психопатологии истории философии, но и историко-философскую патологию самой политической мысли, лежащую в основании принятия и исполнения политических решений.

Политические аутсайдеры, мистики и пророки конца XIX - начала XX века сформировали особый фон, политическую ауру восприятия социальной действительности, в которой довольно легко могли реализоваться многие самые абсурдные утопические проекты, которые ставили, и неоднократно, само человечество на грань чисто физического самоуничтожения, омницида, несмотря на, может быть, даже самые благие намерения осуществлявших их политических групп и направлений.

И немалую роль в этом коллективном безумии уходящего столетия сыграли неоконсервативные традиционалисты, создавшие многие профетически-утопические проекты, которые пытался реализовать XX век. Позднее, слишком позднее прозрение, которое испытывали многие из неоконсерваторов «post festum», не

могло ни отменить, ни предотвратить саму социальную практику, реализующую экстатические видения неоконсервативных пророков начала века, и только еще раз подтвердило горькую истину исторической политологии, звучащую своеобразным самоопровержением самой этой науки: история учит, что она не учит ничему и прожитый, изжитый исторический опыт не может являться решающим ни в принятии политических решений, ни в самом способе их реализации. Остается только лишь сетовать, как это делал в свое время Г. Раушнинг, пытаясь парировать упреки современников: «В Германии консерваторы вообразили, что они могут использовать нацизм как средство достижения нового традиционного порядка. Но то, чего они в действительности добились, было полной противоположностью этому»²⁸⁴. «Ловец» сам стал жертвой и, согласно древнему дионисийскому ритуалу, торжествует определенный исторический баланс сил и историческая справедливость.

Вместе с тем, свершилось все или почти все, о чем вещали и к чему призывали визионеры, и огромные массы политически ангажированных индивидов пытались «штурмовать небо» в попытках реализации утопических проектов, — жертвы, которые стали своеобразным итогом этих проектов, исчисляются десятками миллионов человек. Пытаясь противостоять тенденциям кровавой якобинской диктатуры XVIII века, консерваторы и неоконсерваторы века XIX стремились не только и не столько сохранить само течение социальной жизни, жестоко нарушенной ходом революции во Франции, сколько создать такой утопический проект, который исключал бы подобные социальные катаклизмы. И если собственно консерваторы начала XIX века основное внимание уделяли формам сохранения, консервации и своеобразного реконструктивного возрождения ушедшего в прошлые эпохи, — эпохи, предшествующие революции, революционным потрясениям, то

неоконсервативные традиционалисты конца XIX - начала XX века в корне от них отличаются, хотя бы уже тем, что они вовсе не хотят ничего сохранять из современной им социальной действительности, но ставят задачу деструкции, отрицания самой этой действительности и создания «новой», обновленной традиции — реконструирующей на веки вечные действительность в тех формах, которые исключают сами революционные изменения, хотя и допускают изменения, сохраняющие вечно само существование (найденных) форм жизни в жесткой вневременной социальной структуре.

Общей чертой, объединяющей всех неоконсервативных традиционалистов, был политический романтизм, инвертированная форма платонизма, стремление через биологический редукционизм восстановить утраченное современной цивилизацией «первичное», «примордиальное», т.е. доисторическое, единство социальной жизни в жестко заданных формах ее протекания, в циклической форме истории, в ранговых, корпоративно-сословных структурах. Старый консерватизм в Германии XIX века в своей борьбе с либерально-демократическими тенденциями эпохи вплотную сливается с «реальной политикой» феодально-монархической деятельности О. фон Бисмарка, по крайней мере, так формулирует свою цель консервативная партия, сформированная в 1876 году братьями фон Герлах, которые основали еще в 1849 году консервативную «Крестовую газету» («Kreuzzeitung») и сразу выступили, критикуя конституционализм с позиций старого феодально-романтического консерватизма. Говоря о деятельности, собственно, консервативной партии, А.Лихтенберже отмечает в конце XIX века: «Парламентской основой императорской политики становится черный блок консервативных партий при поддержке поумневших и несколько прирученных национал-либералов»²⁸⁵.

Но именно это сочетание имперской феодальной политики с консервативной идеологией, допускающей лавирование и заигрывание режима с пролетариатом (Ф.Лассаль, 1869 год) и либеральной идеологией, даже в самых умеренных, националистически окрашенных формах, не устраивает неоконсерваторов и вызывает, в свою очередь, яростную критику современности и попытки создания идеологии, исключаяющей такого рода «симбиоз». Выступая с позиций своеобразно понятой жизни, с позиций ее метафизики, т.е. вечных устойчивых форм, обуславливающих ее незыблемость, неоконсерваторы, и в частности Ф.Ницше, с первых шагов своей собственно философской деятельности, встали на защиту ее устоев, функционирования в предназначенных архетипических формах²⁸⁶.

Аналогичные процессы происходили в это же время в России. И как отмечалось выше, сходство поставленных проблем позволяет говорить об едином феномене неоконсерватизма, который появляется в России и Германии на стыке веков. Более того, неоконсерваторы России и Германии как бы взаимодополняют друг друга, привнося в единое целое регионально окрашенные национально-этнические оттенки и нюансы решения проблем самой неоконсервативной идеологии. И только Октябрьская революция в России 1917 года и приход к власти фашистов в Германии в 1933 году ставят финальную точку в развитии самого неоконсерватизма. Парадоксальным образом многие теоретические проблемы, поставленные неоконсерватизмом, будут практически решены как в «якобинском» большевистском режиме, утвердившемся в России, так и в национал-социалистической диктатуре Германии в период, предшествовавший второй мировой войне. Многие были заимствованы, многие из рецептов неоконсерваторов реализовано как в той, так и в другой стране с их режимами тотального подавления и террора, сетями концентрационных лагерей, опутавшими оба государства.

Историко-философская патология личных судеб неоконсервативных мыслителей во многом обернулась патологией социальных режимов, попытавшихся воплотить в реальности утопические визионерские проекты, стала поистине роковой для многих миллионов человеческих жизней. Нелепо обвинять барометр за то, что он показывает бурю и бить сейсмографов за их предсказание стихийных бедствий — в данном случае неоконсерваторы не только предвещали приход катастрофического для своих цивилизаций будущего, но и своеобразно прокладывали к нему пути, намечали формы его протекания, конструировали многие механизмы его осуществления. Неоконсерваторам в обеих странах удалось создать мифологию катастрофической эпохи, эпохи кризиса и крутой ломки старых, отживших представлений, сформулировать своего рода положительный идеал, реализацией, осуществлением которого, собственно, и явились авторитарно-тоталитарные системы XX века.

И если вспомнить определение парадокса, данное в свое время С.Кьеркегором: «Вечная истина явила себя в своей временной форме: и это и есть — парадокс», то сама попытка насильственного насаждения вечных, примордиальных, базисных, архетипических и т.д. форм жизни в качестве временных форм человеческого бытия — это тоже парадокс, — парадокс, ставший на определенном этапе развития попыткой смертельного эксперимента над самой жизнью людей, вовлеченных политикой в лабиринт своего осуществления. Романтизм одних мыслителей сменился «империей апокалипсиса» для миллионов других, — как в случае большевистской, так и национал-социалистической диктатуры, тоже стремящейся привнести вечность в изменяющийся социальный мир, который «реальные политики», «практики» попытались втиснуть в жесткое прокрустово ложе, увиденное в мечтах и грезах пророков и визионеров обеих стран. И как это видно на примере М. ван ден

Брука — то, что не осуществилось на просторах России, то, о чем только мечтал Ф.М.Достоевский, все его политические парадоксы прямо переносятся в теорию неоконсервативной идеологии Германии. Многие исторические пророчества, условия их осуществления, намеченные К.Н.Леонтьевым и Ф.Ницше, при всей их противоречивости и недосказанности, практически реализуются в конкретных реальных судьбах миллионов индивидов. Авторитарно-тоталитарные системы сделали все, чтобы «подморозить» активность людей, поставить их в условия, в которых они могут «выжить», только изменив себя так, как угодно новым «господам земли», новой ранговой аристократии крови, расового и классового превосходства. И если «отцы-основатели» неоконсерватизма всегда подчеркивали свою независимость от текущей политики, сохраняя «пафос дистанции» и иронию по отношению к ней, то их последователи и эпигоны, пародируя, снижая образы и идеи, много усилий потратили на адаптацию образа «сверхчеловека», например, «белокурой бестии», прямо и просто интерпретируя его — как образ человека нордической расы, светловолосого повелителя Земли. Без этих «посредников» были бы невозможны ни национал-социалистические трактовки идей А.Розенберга и А.Боймлера, ни упрощенные парафразы идей Ф.Ницше в изложении и своеобразных подражаниях «из немецкого» — у А.А.Богданова, А.Луначарского и, наконец, «первого пролетарского» писателя — М.Горького, людей из ближайшего окружения В.И.Ленина.

Более того, и неоконсерваторы, и социалисты, отрицающая буржуазно-либеральный путь развития, с одной стороны, и феодально-монархический — с другой, стремились выработать новый «третий путь», лежащий как бы в стороне, между этими двумя исторически представленными альтернативами, и не случайно, что не-

редко их пути пересекались, сплетались и порождали симбиозные гибриды, вроде большевизма в России и национал-социализма в Германии.

И самое главное, пожалуй, состоит в том, что при всей, казалось бы, затребованности неоконсервативно-традиционалистской идеологии в конце XIX и начале XX века, при всей очевидной утопичности спасительных рецептов, предлагаемых ею, эта философия и сейчас, в конце века, даже после крушения последних авторитарно-тоталитарных систем, все еще продолжает привлекать к себе пристальное внимание, как некий современный источник решения проблем социального развития с помощью «третьего пути» типа «национал-патриотического», «национал-большевистского» между авторитарно-тоталитарной системой и обществом «открытого типа».

Крах социалистической системы, конец утопии либеральной идеологии, футурологический шок от возможного постиндустриального общества, вновь и вновь отбрасывают философов к своеобразному «топтанию на месте», поиску уже найденных решений, возвращению вспять и т.д. Редуцируя философию к «предрассудку», и сам «предрассудок», миф сделав активной метаполитической основой современного массового общества, неоконсерватизм традиционалистского типа создал своего рода мифологию массового постиндустриального общества, в которой сама «философия жизни», лежащая в основании неоконсерватизма, приобрела характер мировоззренческой доктрины, вновь вернув в обиход философских размышлений многие внерациональные, донаучные формы мышления, наполнив словарь философии такими «новыми» словами-образами, как «смерть», «судьба» и т.д.

Наиболее яркие примеры неоконсервативного традиционализма современности представляют собой многие, сохранившие биологически-виталистические им-

пульсы предшественников, психоаналитические концепции фрейдистского, юнгианского и адлеровского направлений, весьма широко распространенные и ставшие как бы философией современного постиндустриального общества. Сознание, «рацио» становится небольшой частью, верхушкой бессознательного, которое, в свою очередь, обретая глубину, интенсивность и динамизм, определяет бытие современного человека. Миф раскрывает глубины бессознательного; сознание — это лишь рационализация, скорее скрывающая, чем раскрывающая процессы психического функционирования индивида.

Реальность неоконсервативной идеологии стала явной тогда, когда сама действительность стала неоконсервативной, т.е. когда разум и рациональное объяснение стали недостаточными и вновь вернулось то самое «романтическое томление», та самая «сухотка духа», о которой еще в начале XIX века писал Г.В.Гегель, когда снова пришло время пророков и чудотворцев. Хочется еще раз повторить слова С.Кьеркегора о парадоксе: «Объяснить парадокс означает понять глубже и глубже, что есть парадокс и что парадокс есть парадокс»⁷.

Примечания

Введение

- ¹ Карсавин Л.П. Духовная культура империи // Мировое древо 1993. №2. С. 142.

Глава 1

- ² Гегель Г.В. Работы разных лет: В 2 т. Т. 2. М., 1971. С.229.
³ Гегель Г.В. Сочинения. Т. 11. Б.г. С.514.
⁴ Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1876 г. Спб., 1895. С.219. (Полн. собр. соч. Т. 10. Ч. 1).
⁵ Там же. С.221.
⁶ Розанов В.В. Сочинения. М., 1990. С.214.
⁷ Kierkegaard S. Concluding Unscientific Postscript. Princeton, 1968. P. 197.
⁸ Гегель Г.В. Сочинения. Т. 12. М., 1936. С.164.
⁹ Гартман Эд.ф. Сущность мирового процесса или философия безсознательного. М., 1875. С.384.
¹⁰ Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т.2. М., 1990. С.604.
¹¹ Розанов В.В. Сочинения. М., 1990. С.214.
¹² Сивак А.Ф. Константин Леонтьев. Л.: Изд. ЛГУ., 1991. С.15-16.
¹³ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С.532.
¹⁴ Гайденок П.П. Наперекор историческому прогрессу // Вопросы литературы. 1970. №5.
¹⁵ Klemperer K. von. Germany's New Conservatism. Princeton, 1957. P. XI.
¹⁶ Корольков А. Пророчества Константина Леонтьева. Спб., 1991; Сивак А.Ф. Константин Леонтьев. Л.: Изд-во ЛГУ, 1991.
¹⁷ Эри Вл. Борьба за логос. М.: Путь, 1911. С.339-340,341.
¹⁸ Флорбер Г. Письма 1831-1854. М.-Л.: Госиздат, 1933. С.355.
¹⁹ Манн Т. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 10. М., 1961. С.389.
²⁰ Volnow O.F. Die Lebensphilosophie. Berlin - N.Y., 1958. S. 3-10.
²¹ Гегель Г.В. Работы разных лет: В 2 т. Т.1. М., 1972. С.312.
²² Там же.
²³ Гегель Г.В. Философия истории. М., 1935. С. 10. (Собр. соч. Т.8).
²⁴ Там же.
²⁵ Там же. С.32.
²⁶ Там же. С.26.
²⁷ Соловьев Э.Ю. Теория общественного договора и кантовское моральное обоснование права // Философия Канта и современность. М., 1974. С. 185.

- 28 Леонтьев К.Н. Избранное. М., 1993. С. 158.
29 Там же. С.75.
30 Там же.
31 Там же. С.77.
32 Там же. С. 123.
33 Лихтенштадт В.О. Гете.Пг.: Госиздат, 1920. С. 158.
34 Леонтьев К.Н. Собрание сочинений: В 9 т. Т. 6. М., 1912. С.11.
35 Там же. С.13.
36 Леонтьев К.Н. Избранное. М., 1993. С.76.
37 Там же. С.76.
38 Леонтьев К.Н. Собрание сочинений: В 9 т. Т. 6. М., 1912. С.225.
39 Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877, 1880-81 гг. СПб., 1896. С. 470. (Полн. собр. соч. Т.21).
40 Леонтьев К.Н. Избранное. М., 1993. С. 123.
41 Там же. С. 129.
42 Там же. С. 142.
43 Там же. С. 150.
44 Леонтьев К.Н. О Владимире Соловьеве и эстетике жизни. М., 1912. С.36.
45 Леонтьев К.Н. Собрание сочинений: В 9 т. Т. 6. М., 1912. С. 63.
46 Леонтьев К.Н. Избранное. М., 1993. С.158.
47 Леонтьев К.Н. Письмо к В.В.Розанову от 13 авг. 1891 г. // Корольков А. Пророчества Константина Леонтьева. Спб., 1991. С. 176-177.
48 Леонтьев К.Н. О Владимире Соловьеве и эстетике жизни. М., 1912. С.36.
49 Там же.
50 Розанов В.В. Сочинения. М., 1990. С.214.
51 Розанов В.В. О себе и жизни своей. М., 1990. С.318.
52 Леонтьев К.Н. Избранное. М., 1993. С.179.
53 Кутлуниин А.Т., Мальшев М.А. Эстетизм как способ понимания жизни в философии жизни Ницше // Философские науки. 1990. №9. С.67-77.
54 Там же. С.67.
55 См. сб. Либерализм в России. М., 1996, особенно ст. Пантин И.К. О странной судьбе либерализма в России. С.397-404.
56 См. Sheehan J. German Liberalism in the Ninetienti Centiry. Chicago, 1978. P.123-128.
57 Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С.67.
58 Там же. С.48.
59 Там же. С. 57.
60 Статья К.Н.Леонтьева «Средний европеец как идеал и орудие

всемирного разрушения» была задумана в 1872 году и писалась по 1884 год, т.е. в тот период, когда появилось пророчество К.Н.Леонтьева об «апогее и повороте», изложенное в статье «Чем и как либерализм нам вреден» (1880), опубликованной в «Варшавском дневнике».

- 61 Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 152.
62 Там же. С. 136.
63 Там же. С. 155.
64 Ницше Ф. Давид Штраус как исповедник и писатель // Так говорил Заратустра. Кн. 1. М.: Сирин, 1990. С. 269.
65 Там же. С. 260.
66 Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 209.
67 Там же. С. 210.
68 Там же. С. 227.
69 Там же. С. 226.
70 Ницше Ф. Давид Штраус как исповедник и писатель // Так говорил Заратустра. Кн. 1. М.: Сирин, 1990. С. 463.
71 Там же.
72 Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 208.
73 Там же. С. 150.
74 Там же. С. 153.
75 Там же. С. 151.
76 Там же. С. 149.
77 Ницше Ф. Веселая наука. М.: Изд. М.В.Клюкина. Б.г. С. 295. (Собр. соч. Т. 7)
78 Там же. С. 298.
79 Там же. С. 317.
80 Ницше Ф. Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1912. С. 38.
81 Там же. С. 82.
82 Там же. С. 60.
83 Там же. С. 95.
84 Ginn R.Mc. Culture as prophylactic Nietzsche's Birth of Tragedie as Cultural Critiasm // Nietzsche Studien. Bd.4 N.Y., 1975. P. 75-138.
85 Ницше Ф. Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1912. С. 107.
86 Там же.
87 Там же. С. 109.
88 Там же. С. 125.
89 Там же. С. 126.
90 Леонтьев К.Н. Собрание сочинений: В 9 т. Т. 6. М., 1912. С. 14.
91 Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. Т. 21. Спб. Б.г. С. 469.
92 Там же. С. 471.
93 Манн Т. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 10. С. 389.

Глава 2

- 94 Kerlinger F.N. Liberalism and Conservatism // The Nature and
Structure of Social Attitudes. London-N.Jersi, 1984. P. 239-241.
- 95 «Когда-то в далекие прекрасные времена, полные блеска, Европа
была одной христианской страной, единый христианский мир
населял эту часть света и границы ее начертали человеческие руки,
единый общий интерес связывал самые отдаленные провинции
этого обширного царства духа». (Новалис. Христианский мир или
Европа // Мировое древо. 1994. №3. С. 151).
- 96 Эвола Ю. Языческий империализм // Русское слово. 1992. С. 91.
- 97 Там же. С. 84.
- 98 Там же.
- 99 Там же. С. 86.
- 100 Ясперс К. Ницше и христианство. М., 1994. С.94.
- 101 Auerbarch. The Conservative Illusion. N.Y., 1959. P.7.
- 102 Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. М., 1993. С. 86.
- 103 Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. М., 1996. С. 696.
- 104 Там же.
- 105 Там же.
- 106 Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т.2. М., 1990. С. 416.
- 107 Там же. С. 417.
- 108 Генон Р. Кризис современного мира. М., 1991. С. 31-34.
- 109 Генон Р. Язык птиц // Вопросы философии. 1991. №4. С. 45.
- 110 Шопенгауэр А. Полное собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. М.,
1901. С. 111.
- 111 Там же. С. 114.
- 112 Ницше Ф. Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1912. С. 395.
- 113 Там же. С. 394.
- 114 Там же. С. 395.
- 115 Там же. С. 398.
- 116 Там же. С. 109.
- 117 Элиаде М. Аспекты мифа. Инвест-ППП, 1995. С.40.
- 118 Ницше Ф. Собрание сочинений: В 2 т. Т.1. М., 1990. С.150.
- 119 Там же. С.151-152.
- 120 Там же. С. 150.
- 121 Ренан Э. Философские диалоги. М., 1919. С.69.
- 122 Леонтьев К.Н. Записки отшельника. М., 1992. С.443.
- 123 Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 171.
- 124 Шопенгауэр А. Полное собрание сочинений: В 4 т. Т.2. М.,
1903. С. 456-457.
- 125 Там же. С.457.
- 126 Шопенгауэр А. Полное собрание сочинений: В 4 т. Т.1. М.,
1901. С. 108,109.

- 127 Burckhardt J. Force and Freedom Reflections on History. N.Y., 1943. P. 82.
- 128 Ibid. P. 84.
- 129 Ibid. P. 85.
- 130 Ibid. P. 97.
- 131 Ibid. P. 109.
- 132 Шопенгауэр А. Полное собрание сочинений: В 4 т. Т.2. М., 1903. С. 477.
- 133 Леонтьев К.Н. Записки отшельника. М., 1992. С. 117.
- 134 Мочкин А.Н. Воля к власти как метаполитика и политическая философия Ницше // Критика немарксистских концепций господства и власти. М., 1987. С. 72-121.
- 135 Nietzsche F. The Will to Power. N.Y., 1968. P. 337.
- 136 Ibid. P. 335.
- 137 Ibid. P. 337.
- 138 Ibid. P. 338.
- 139 Ibid. P. 339.
- 140 Ibid. P. 340.
- 141 Ibid. P. 339.
- 142 Ibid. P. 340.
- 143 Ibid. P. 540.
- 144 Ibid. P. 457. В афоризме 860 Ницше пишет: «Ужасные последствия «равенства» – в итоге каждый полагает себя равным в любой проблеме. Все порядки ранга исчезли». (P. 458).
- 145 Ibid. P. 458-459.
- 146 Ibid. P. 458.
- 147 Античная лирика. М., 1968. С. 143.
- 148 Nietzsche F. The Will to Power. N.Y., 1968. P.467.
- 149 Ibid. P. 493.
- 150 Ibid. P. 495,501.
- 151 Ibid. P. 464.
- 152 Ibid. P. 513.
- 153 Ницше Ф. Собрание сочинений. Т.9. М. Б.г. С. 118-119.
- 154 Там же. С. 160.
- 155 Там же. С. 166.
- 156 Там же. С. 118.
- 157 Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд.2. Т. 1. М., 1955. С. 416.
- 158 Nietzsche F. The Will to Power. N.Y., 1968. P. 512.
- 159 Ibid. P. 503.
- 160 Ницше Ф. Предисловие 1887 г. // Человеческое, слишком человеческое. М., 1901. С. 5-6. (Собр.соч. Т.4).
- 161 Middleton Ch. Selected letters of F.Nietzsche. Chicago, 1969. P. 284.

- 162 Ницше дает оценку представителям буржуазного реакционно-романтического крыла французской интеллигенции в 1862 — 1865 годах: Сент Беву, Г.Флоберу Теофилю Готье, Э.Ренану и др. (Ibid. P. 275).
- 163 Раушнинг Г. Говорит Гитлер. Зверь из бездны. М., 1993. С.323.
- 164 Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т.2. М., 1990. С.684.
- 165 Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993. С.557.
- 166 Ярким примером «амплификационного» прочтения мифа современности являются многие юнгианские труды. См. Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Киев, 1994. С. 367, а также его работа «Либи́до, его метаморфозы и символы». СПб., 1994.
- 167 Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993. С. 534.
- 168 Там же. С. 483.
- 169 Там же. С. 488.
- 170 Там же.
- 171 Там же. С. 490.
- 172 Мочкин А.Н. Лабиринт европейской метафизики и волшебная гора эллинизма в интерпретации Ницше // Зарубежное философское антиковедение. М., 1990. С. 146-156.
- 173 Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993. С. 535.
- 174 Там же.
- 175 Там же. С. 500.
- 176 Там же. С. 535 см. также примечания на с. 652.
- 177 Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: Сирин, 1990. С.263.
- 178 Вельфлин Г. Искусство Италии и Германии эпохи Ренессанса. М.: ОГИЗ, 1954. С.65.
- 179 Там же. С. 173.
- 180 Там же. С. 159.
- 181 Там же. С.174.
- 182 Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993. С. 522.
- 183 Там же. С. 527.
- 184 Там же. С. 172.
- 185 Мочкин А.Н. «Великая политика» Ницше и современный политический «волюнтаризм» // Политические науки и политическая практика. М., 1984. С.167-174. (Ежегодник 1982-1983).
- 186 Риккерт Г. Ценности жизни и культурные ценности. Кн. 1-2. М.: Логос, 1912-1913;
- Риккерт Г. Философия жизни. Пг., 1922.
- 187 Каннабих Ю. История психиатрии. М., 1994. С.326.
- 188 Леонтьев К.Н. Записки отшельника. М., 1992. С.432.

- 189 Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993. С. 163-164.
190 Там же. С. 165.
191 Mannheim K. The History of Concept of the State as organism // Essays on Sociology and Social Psychology: Part III. L., 1953. P. 165-176.
192 «Общество рассматривается как живой, находящийся в постоянном развитии, организм». (Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 1. Изд. 5. М., 1971. С. 165).
«Более глубокий анализ показывает, что социальные организмы также глубоко разнятся друг от друга, как организмы животных и растений». (Там же. С. 167).
193 Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994. С. 97.
194 Ницше Ф. Собрание сочинений. Т. 4. М., 1901. С. 278-279.
195 Шпенглер О. Философия будущего. Иваново-Вознесенск, 1922. С. 45.
196 Шпенглер О. Деньги и машина. Пг.: Мысль, 1922. С. 41-42.
197 Там же. С. 44.
198 Там же. С. 52.
199 Там же. С. 54.
200 Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993. С. 536.
201 Шпенглер О. Деньги и машина. Иваново-Вознесенск, 1922. С. 73.
202 Там же. С. 74.
203 Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 441.
204 Там же. С. 551.
205 Розанов В.В. Литературные изгнанники. Т.1. Спб. Б.г. С. 39.
206 Там же. С. 110.
207 См., например: Розанов В.В. Из восточных мотивов.
208 Розанов В.В. Избранное. Изд. А.Нейманис, 1970. С. 230.
209 Там же. С. 494.

Глава 3

- 210 Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 371.
211 Там же. С. 372-373.
212 Там же. С. 526.
213 Там же. С. 376.
214 Там же.
215 Там же.
216 Там же. С. 361.
217 Там же. С. 686.
218 Ницше Ф. Воля власти. Refl-book, М., 1994. С. 98.
219 Леонтьев К.Н. Записки отшельника. М., 1992. С. 316.
220 Ницше Ф. Воля к власти. Refl-book, М., 1994. С. 99.
221 Nietzsche P. The Will to Power. N.Y., 1968. P. 464.

- 222 Леонтьев К.Н. Записки отшельника. М., 1992. С. 337.
223 Там же. С. 338-339.
224 Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т.2. М., 1990. С. 531.
225 Там же. С. 554-555.
226 «Благодаря болезненному отчуждению, порожденному и еще порождаемому среди народов Европы националистическим безумием, благодаря в равной степени близоруким и бысторуким политикам, которые нынче с его помощью всплывают наверх и совершенно не догадываются о том, что политика разъединения, которой они следуют, неизбежно еще является политикой антракта...» (Там же. С. 375-376).
227 А.Н.Мочкин Кровь и почва прусского социализма О.Шпенглера // Философские науки. 1987. №5-6.
228 Шпенглер О. Прусская идея и социализм. Берлин. Б.Г. С. 8.
229 Там же. С. 9.
230 Там же.
231 Там же. С. 10.
232 Там же. С. 27.
233 Там же.
234 Там же. С. 62.
235 Там же. С. 82.
236 Там же. С. 83.
237 Там же. С. 99.
238 Там же. С. 127.
239 Nietzsche F. The Will to Power. N.Y., 1968. P. 339.
240 Шпенглер О. Прусская идея и социализм. Берлин. Б.Г. С. 150.
241 Там же. С. 162.
242 Там же.
243 Там же. С.150.
244 Hofmannstahl H. von. Das Schriften als geistiger Raum der Nation. Munchen, 1927. S. 27-31.
245 Пленков О.Ю. Мифы нации против мифов демократии. Спб., 1997. С. 362-372.
246 Шпенглер О. Человек и техника // Культурология: XX век. М., 1995. С. 491
247 Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. М., 1996. С. 475.
248 Там же.
249 Леонтьев К.Н. Записки отшельника. М., 1992. С. 422.
250 Там же.
251 Там же. С. 427.
252 Там же. С. 428.
253 Там же. С. 422-423.

- 254 Там же. С. 432.
- 255 Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 658.
- 256 Там же. С. 553.
- 257 Там же. С. 656-657.
- 258 Там же. С. 620.
- 259 Middlton Ch. Selected Letters of F.Nietzsche. Chicago, 1969. P. 327.
В этом же письме к г. Брандесу Ф.Ницше пишет, возражая против перевода книг Ф.М.Достоевского на немецкий язык: «Я считаю это моим величайшим утешением, то, что некоторые русские книги, особенно Достоевского, переведены на французский, но ради бога не на немецкий!!!» (Ibid. P. 317).
- 260 Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877, 1880-81 гг. Спб., 1896. С.518-519. (Полн. собр. соч. Т. 21)
- 261 Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т.2. М., 1990. С. 615-616.
- 262 Ницше Ф. Воля к власти. Refl-book. М., 1994. С. 80.
- 263 Там же. С. 62.
- 264 Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т.2. М., 1990. С. 700.
- 265 Там же. Т.1. С. 441.
- 266 Ницше Ф. Воля к власти. Refl-book. М., 1994. С. 216.
- 267 Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т.1. М., 1990. С. 70.
- 268 Там же. С. 331.
- 269 Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. М., 1981. Т.50. С. 451.
- 270 Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т.2. М., 1990. С. 622.
- 271 Там же. С. 620.
- 272 Там же. С. 370.
- 273 Фукидид. История. М., 1981. С. 14.
- 274 Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т.2. М., 1990. С. 332.
- 275 Мочкин А.Н. Кровь и почва прусского социализма О.Шпенглера // Философские науки. 1995. №5-6. С. 253-262.
- 276 Ван ден Брук А.М. Германия между Европой и Западом // Элементы. 1993. №3. С. 30-33.
- 277 Там же. С. 33.
- 278 Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т.1. М., 1990. С. 689.
- 279 Dostoevski F.M. Politische Schriften. Munchen, 1920. S.XXI.
- 280 Dostoevski F.M. Die Damonien / Hrsg Moeller von den Bruck. Munchen, 1921. S.XVIII-XIX.
- 281 Rauschnig H. The Conservative Revolution. N.Y., 1941. P. 254.
- 282 Так, Б.Муссолини прямо называет себя продолжателем дела Ницше. См.: Brinton G. Nietzsche. N.Y., 1941; Kaufmann W. Nietzsche. New Jersey: Princeton, 1974.

Заключение

- 283 Книга пророка Иеремии V. 31 // Библия. М., 1991.
- 284 Раушнинг Г. Говорит Гитлер. Зверь из бездны. М., 1993. С.323.
- 285 Лихтенберже А. Современная Германия. М., 1914. С.179.
- 286 Мочкин А.Н. Ницше — традиционалист // Независимая газета.
15 окт. 1996. С.8.

Оглавление

Введение. Неоконсерватизм и проблема выбора	3
Глава 1. «Дваждырожденный»	
1.1. Туннельный эффект неоконсерватизма	8
1.2. Артур Шопенгауэр как предтеча неоконсерватизма	13
1.3. Антилиберальный эстетизм К.Леонтьева и Ф.Ницше	18
Глава 2. Неоконсервативный традиционализм	
2.1. Философия предрассудка или философия как предрассудок	63
2.2. Неоконсервативная концепция власти	80
2.3. «Фаустовская душа»: ее становление и пути развития традиции	104
Глава 3. На перепутье	
3.1. Либеральная философия и социализм в свете неоконсерватизма	129
3.2. Свет с Востока	149
Заключение. «И возвращается ветер...»	176
Примечания	184

Научное издание

Мочкин Александр Николаевич

**Парадоксы неоконсерватизма (Россия и Германия в
конце XIX - начале XX века)**

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Редактор *И.Е.Островкина*

Художник: *В.К.Кузнецов*

Технический редактор: *Н.Б.Ларионова*

Корректоры: *Ю.А.Аношина, Т.В.Прохорова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 18.03.99.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 7,95. Уч.-изд. л. 8,31. Тираж 500 экз. Заказ № 003.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Н.Б.Ларионова*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14