

Ханна Арендт. "О Революции". Рус. пер. Игорь В. Косич

ГЛАВА ТРЕТЬЯ



подписание декларации независимости сша 4 июля 1776 года

СТРЕМЛЕНИЕ К СЧАСТЬЮ

Необходимость и насилие – насилие, обосновываемое и возвеличиваемое в качестве проводника необходимости, необходимость, против которой более не восставали в высшем порыве освобождения и которую уже не принимали в благостном смирении, но, напротив, преданно преклонялись как великой всепринуждающей силе призванной, по словам Руссо, "принудить людей к свободе" - и взаимодействие между ними, настолько начали связываться в опыте 20-го века с революционными событиями, что стали и в учёном и неучёном мнении едва ли не их необходимыми атрибутами. По опыту нашего собственного столетия мы также знаем, что, увы, свобода лучше сохранилась в тех странах, которым, как бы не обострялась там обстановка, удалось избежать революции, и что даже в странах, где революции потерпели поражение, существует больше гражданских свобод, нежели в тех, где они одержали победу, т. е. не завершились контрреволюцией или реставрацией.

Нет нужды останавливаться здесь на этом вопросе, хотя позднее мы к нему ещё вернёмся. Прежде чем продолжить, хотелось бы остановить внимание на людях, названных мною "людьми революции", чтобы отличить их от более поздних профессиональных революционеров; это надо для того, чтобы в первом приближении оценить принципы вдохновлявшие их и приготавливавшие на уготованную роль. Ибо ни одна революция, сколь бы широко она не раскрывала двери перед массами бедных, никогда не начиналась ими, подобно тому как ни одна революция, сколь велики бы ни были масштабы недовольства и даже заговорщической деятельности в данной стране, никогда не были результатом мятежа. В общем плане, ни одна революция не была даже возможной там, где авторитет политической системы поддерживается на должном уровне, что означает в современных условиях, там, где вооружённые силы и полиция сохраняют верность гражданским властям. Революции всегда с поразительной лёгкостью одерживают успех на начальных стадиях, и причина тому – что люди совершающие их только первыми подбирают власть фактически валяющуюся на улице; революции являются следствиями, но никогда не причинами краха политического режима.

Из этого, однако, не следовало бы делать вывод, будто революции всегда происходят там,

где подорваны авторитет правительства и связанное с ним доверие граждан. Напротив, любопытная и порой даже весьма загадочная долговечность отживших политических систем - исторический факт и примечательный феномен политической истории Запада перед Первой Мировой войной. Даже там, где утрата авторитета властями совершенно очевидна, революции могут произойти и победить только там и тогда, где и когда имеется в наличии достаточное число людей более или менее готовых к падению старого режима и в то же самое время желающих взять власть и жаждущих организовать и действовать сообща в общих целях. Число этих людей не обязательно должно быть очень велико; десяток людей действующих сообща, как сказал однажды Мирабо, способны повергнуть в трепет и рассеять сотню тысяч.

Насколько никто не мог предвидеть появления на политической сцене в ходе Французской революции бедных, настолько хорошо знакома была в Европе и колониях начиная с 17-го века утрата системой своего политического авторитета. Монтескьё более чем за сорок лет до начала революции во Франции писал обо рже медленно разъедавшей устои политической системы Запада. Он опасался возврата Европы к деспотизму, поскольку европейцы, хотя ими всё ещё правили привычка и обычай, в политическом отношении не чувствовали себя свободно и уверенно, не доверяли более законам, и не принимали на веру авторитет правивших ими. Он не взирал на будущее как на новую эру свободы, но, напротив, питал опасения как бы свобода совсем не вымерла в своей собственной обители, поскольку был убеждён, что обычаи, привычки и манеры - короче, *mores* и моральные нормы, столь важные для жизни общества и столь бесполезные в политике - быстро сойдут на нет в кризисной ситуации. (1) И подобного рода оценки не в коем случае не ограничивались одной лишь Францией, где коррупция *ancien régime* разъела саму ткань как социального, так и политического организма. Примерно в это же время Юм наблюдал в Англии, что "само имя короля внушает мало уважения. Говорить о короле как о заместителе Бога на земле или наделять его какими-либо из тех пышных титулов, которые в прошлом поражали своим величием человечество, означало бы вызвать смех у всякого". Он не доверял спокойствию в стране, но был уверен - употребляя почти те же выражения, что и Монтескьё, - что от "малейшего толчка или потрясения ... королевская власть более не поддерживаемая прочными принципами и мнениями людей неминуемо рухнет". В основном по причинам той же непрочности и неуверенности в исходе дел в Европе Бёрк с таким энтузиазмом приветствовал Американскую революцию: "Ничто за исключением потрясения которое поколебало бы земной шар до основания не в состоянии восстановить европейские нации в той свободе, какой они некогда славились. Западный мир был обителью свободы пока не был открыт другой, более Западный; и этот другой, возможно, станет её убежищем когда она будет истреблена во всех остальных частях". (2)

Что можно было предвидеть в подобной ситуации и что Монтескьё только выразил - это та невероятная лёгкость с какой могут быть свергнуты системы правления; и эта прогрессирующая утрата авторитета всех традиционных политических институтов, открывшаяся ему, стала ещё более явной в 18-м веке. Уже тогда должно было быть очевидно, что подобное политическое развитие - лишь одна из общих тенденций Нового времени. Речь шла ни больше, ни меньше, как о распаде старой римской триады: религии, традиции и авторитета, принцип, хотя и не первоначальное содержание которой пережил превращение Римской Республики в Римскую Империю, как пережил он трансформацию Римской Империи в Священную Римскую Империю; именно этот римский принцип распался на составляющие под натиском Нового времени. Крушению политического авторитета предшествовал упадок традиции и ослабление религиозных институтов; по-видимому, именно это прогрессирующее падение авторитета традиции и религии послужило причиной упадка политического. Из этих трёх компонентов, которые совместно, при взаимном согласии управляли мирскими и духовными делами от начала римской истории, политический авторитет был последним, чему суждено было исчезнуть; он зависел от традиции, он не мог существовать без прошлого "освещающего будущее" (Токвиль), как не был он в состоянии пережить утраченную санкцию религии. Те огромные трудности, которые стали перед людьми революции в процессе установления нового авторитета в условиях утраты санкции религии, и которые заставили многих из них повернуть вспять или по крайней мере восстановить веры от которых они как дети "просвещённого" времени отказались ещё до революций, станут предметом нашего обсуждения позднее.

Если и было что-то общее у людей революции по обе стороны Атлантики до событий, которым суждено было определить их жизни, сформировать их убеждения и, в конечном счете, развести в разные стороны, то это был страстный интерес к публичной свободе, во многом созвучный тому, о чём говорили Монтескьё или Бёрк; и этот интерес даже тогда, в век меркантилизма и во многих отношениях прогрессивного абсолютизма, был чем-то весьма старомодным. К тому же они не коим образом не замыслили революцию, но, как сказал об этом Джон Адамс, "были званы вопреки их ожиданию и принуждены делать то, к чему ранее не имели склонности"; как свидетельствует Токвиль в случае Франции "самое предчувствие грозной революции было чуждо нашим предкам. О ней не говорили, не замечали её близости". (3) Однако словам Адамса противоречит другое его утверждение, согласно которому "революция была совершена ещё до начала войны за независимость" (4), не потому, что населявшие английские колонии были исполнены какого-то особенного революционного духа, но по той причине, что они "законным образом" были объединены в "корпорации и политические сообщества (*bodies politic*)" и имели право "собираться на городские собрания и обсуждать на них политические вопросы"; именно "на этих городских и районных собраниях сформировалось первоначально мнение народа" (5). Свидетельству Токвиля противоречат его же слова о "вкусе" или "страсти к публичной свободе", которую он повсеместно наблюдал во Франции ещё до начала революции, и которая обитала в умах даже тех, кто вообще не помышлял ни о какой революции и уж во всяком случае не мог предугадать свою в ней роль.

Однако даже и в этом пункте различие между европейцами и американцами, умы которых формировались под воздействием практически одной и той же традиции, не может не обратить на себя внимание. То, что во Франции было "страстью" и "вкусом", в Америке стало реальным опытом, и американское словоупотребление, говорящее, особенно в 18-м веке, о "публичном счастье" там, где французская говорит о "публичной свободе", достаточно точно передаёт это различие. Суть его в том, что американцы понимали публичную свободу как непосредственное участие в публичных делах, а потому деятельность связанная с ними не в коей мере не считалась бременем, но давала публично занимающимся ими ни с чем не сравнимое ощущения счастья. Из своего собственного опыта они хорошо знали, и Джон Адамс лишь раз за разом пытался оформить этот опыт теоретически, что народ шёл на свои городские собрания, как позднее его представители на знаменитые "конгрессы" и "конвенты", не исключительно из чувства долга, и в ещё меньшей степени с целью отстаивания собственных интересов, но всего более потому, что людям доставляли удовольствия сами дискуссии, обсуждения и принятие решений. Вместе их сводили "мир и общее дело свободы" (Харрингтон), двигала ими "страсть к различению", которую Джон Адамс считал "более существенной и замечательной", нежели любая другая человеческая способность: "Где бы мы не находили мужчин, женщин или детей, будь они стары или молоды, богаты или бедны, высокого или низкого положения, умные или глупые, невежественные или образованные, каждый человек оказывался в значительной степени побуждаем желанием быть видимым, слышимым, чтобы о нём говорили, одобряли его слова и поступки и уважали окружающие, и чтобы он знал об этом". Достоинством этой страсти он полагал "сосязательность", "желание превзойти другого", а её недостатком - "амбицию", "стремление к власти как средству различения" (6)

С психологической точки зрения, таковы на самом деле достоинства и недостатки человека политики. Ибо воля к власти сама по себе, простая жажда господства безо всякой "страсти к различению" хотя и присуща тиранической натуре, едва ли может считаться типично политическим пороком; она скорее есть такое качество, которое способно разрушить всю политическую жизнь, со всеми её недостатками и достоинствами. Именно по той причине, что у тирана отсутствует желание превосходства и всякая страсть к различению, ему доставляет такое удовольствие возвыситься над остальными; и, наоборот, именно тот, кто любит мир (не в смысле покоя, но как мирскую сферу населяемую человеком) и ищет общества равных, и желает превосходства.

В сравнении с американским опытом, подготовка французских *hommes de lettres* (букв. – литераторов, людей пера – фр. подр. см. далее), которым выпало совершить революцию, была в высшей степени теоретичной. (6а). Без сомнения, "актёры" Французского Собрания

также получали удовольствие от самих себя, хотя и навряд ли признались себе в том, да и наверняка не располагали временем чтобы задуматься над этой стороной своего в остальных отношениях довольно-таки неприятного занятия. Они не имели опыта, на который можно бы было опереться, только идеи и принципы не прошедшие проверку реальностью вдохновляли и направляли их; и все эти идеи и принципы были осознаны, сформулированы ещё до революции. Тем самым они в ещё большей степени чем их американские коллеги зависели от воспоминаний античности, и ассоциации, какие вызывали в них классические труды, были все в своей сути почерпнуты из языка и литературы, а не из опыта и конкретных наблюдений. Так, само слово *res publica*, которое 18-й век переводил как *la chose publique* (букв. публичная вещь, общественное благо, государство – фр.), наводило их на мысль, что не существует такой вещи, как публичные дела под властью монарха. Однако когда эти слова и стоящие за ними мечты начали претворяться в жизнь в первые месяцы революции, то воплощение их шло не путём обсуждений, дискуссий и принятия решений. Как то имело место в Америке; во Франции знакомство с публичностью началось с опьянения реакцией толпы, “аплодисменты и патриотический восторг которой прибавлял столько же очарования, сколько и блеска” клятве в зале для игры в мяч, как её пережил Робеспьер. Без сомнения, его биограф прав, когда прибавлял: “Робеспьер испытал ... откровение руссоизма во плоти. Он слышал глас народа и думал, что это глас Божий. С этого момента исчисляется его миссия”. (7). И всё же сколь бы беспрецедентной ни была эмоциональная сторона опыта пережитого Робеспьером и его коллегами, своими мыслями и поступками они были ещё в античности. Так, в языковом плане, весьма характерно, что слово “демократия”, акцентирующее роль и власть народа, вошло в оборот сравнительно более поздно, нежели слово “республика” с его сильным упором на объективные институты. Слово “демократия” не употреблялось во Франции до 1794-го; и даже казнь короля ещё сопровождалась возгласами: “Vive la république” (“Да здравствует республика” - фр.).

Царство Террора Робеспьера было прямым результатом революции, однако его теория революционной диктатуры, служившая оправданию этого террора, восходила к хорошо известному римскому республиканскому институту; и за её исключением вряд ли найдётся что-либо новое в области теории, что прибавилось бы за эти годы к корпусу политической мысли Франции в 18-м веке. Подобное имело место и в Америке. “Отцы-основатели”, несмотря на глубокое чувство новизны своего предприятия, гордились, что только смело и без предрассудков применили то, что было открыто задолго до них. Они считали себя знатоками политической науки, потому что осмелились на этот эксперимент и знали как применить накопленную мудрость прошлого. Что революция состоит главным образом в применении определённых правил и истин политической науки, было в лучшем случае половиной истины в Америке, не говоря уже о Франции, где непредвиденные события рано вмешались в ход процессов и в итоге воспрепятствовали принятию конституции и установлению прочных институтов. И всё же истина в том, что без восторженной и порой слегка комичной эрудиции “отцов-основателей” в политической теории (обильные выдержки из авторов, древних и современных, которые заполняют многие страницы работ Джона Адамса, иногда создают впечатление будто он коллекционировал конституции подобно тому, как другие коллекционируют марки) никакая революция никогда не была бы осуществлена.

В 18-м веке людей подготовлявших себя к занятию политикой и принятию власти, а также жаждущих, помимо прочего, применить усвоенное в процессе изучения и размышлений, называли *hommes de lettres* (букв. – литераторы, люди пера), и это название гораздо лучше подходит к ним, чем наш современный термин “интеллектуалы”, под коими мы обычно понимаем класс профессиональных писак и писателей в чьём труде нуждается всё более разрастающаяся современная бюрократия и управленческий аппарат, а заодно и не менее стремительно растущая индустрия развлечений массового общества. Разрастание этого класса в Новое время было неизбежным и шло независимо от чьей бы то воли; оно произошло бы при любых обстоятельствах, и, памятуя о случаях его необычайного расцвета в деспотиях Востока, условия для этого при деспотическом или абсолютистском правлении были бы даже более благоприятными, нежели в современном конституционном. Различие между *hommes de lettres* и интеллектуалами не в коей мере не сводится к очевидному качественному различию; гораздо важнее фундаментальное различие ведущее

своё начало с 18-го века в позициях, занимаемых этими двумя группами по отношению к обществу – той любопытной и в известной мере гибридной области, которую Новое время вклинило между более древними и более подлинными сферами, публичной или политической, с одной стороны, и частной, с другой. В самом деле, интеллектуалы всегда были и остаются неотъемлемой частью общества, которому они как группа обязаны своим существованием и положением; все дореволюционные правительства в Европе 18-го века нуждались в них и пользовались их услугами для “возведения свода специального знания и процедур, необходимых для растущих операций правительства на всех уровнях, призванных подчеркнуть эзотерический характер деятельности правительства”.(7а) Литераторы, напротив, ни против чего так не ополчались, как против секретности ведения государственных дел; они начали свой путь с отрицания такого рода государственной службы и удалились из общества, сперва из общества королевского двора и придворной жизни, а позднее из общества салонов. Они расширили свой кругозор и развили свой ум в добровольном избранном затворничестве, дистанцировав себя и от общества, и от политики, из которой они в любом случае были исключены, тем самым получив возможность увидеть и одно и другое в их истинном свете. Только примерно с середины 18-го века застаём мы их в состоянии открытого восстания против общества и его предрассудков; и этому предреволюционному демонстративному пренебрежению обществом предшествовало более умеренное, но не менее острое, обдуманное и нарочитое презрение к нему, презрение, которое давало пищу для опытов Монтеня, придавало новые оттенки мыслям Паскаля, и следы которого обнаруживаются ещё на многих страницах работ Монтескье. Безусловно, между презрительным отвращением аристократа и негодующей ненавистью плебея, сменившей его, лежит целая пропасть; однако не следует забывать, что объект и этого презрения, и этой ненависти был более или менее одним и тем же.

К какому бы “сословию” не принадлежали эти литераторы, они были свободны от бремени бедности. Неудовлетворённые любым положением, какое могло обеспечить им государство или общество *ancien régime*, они воспринимали свой досуг скорее как бремя, нежели за благо, скорее как отлучение от подлинной свободы, нежели как свободу от политики, которую со времён античности философы требовали для себя с тем, чтобы заниматься деятельностью ценимой ими гораздо выше политической. Другими словами, их досуг был *otium* римлян, а не *σχολή* греков; он был вынужденной бездеятельностью, “томлением в праздном уединении”, где философии отводилось место “лекарства от скорби” (*doloris medicinam*) (8); и они действовали ещё вполне в стиле римлян, когда стали использовать этот досуг в интересах *res publica, la chose publique*. В итоге они обратились к изучению греческих и римских авторов, причём, что наиболее существенно, не ради заключённой в их книгах вечной мудрости или бессмертной красоты, но почти исключительно с целью узнать о тех политических институтах, которые в этих книгах описывались. Именно искания политической свободы, а не поиски философской истины вели их назад к античности, и чтение давало им конкретные слова и образы, посредством которых о такой свободе можно было мыслить и мечтать. Словами Токвиля, “*Chaque passion publique se déguisa ainsi en philosophie*” (“Каждая публичная страсть проявляет себя также в философии”). Знай они на реальном опыте, что означает публичная свобода для отдельных граждан, они, возможно, согласились со своими американскими коллегами и говорили бы о “публичном счастье”; ибо достаточно только вспомнить довольно распространённое определение публичного счастья - данное, например, Джозефом Уорреном в 1772-м – “как “добродетельной и твёрдой преданности свободной Конституции”, чтобы осознать, насколько тесно связаны обе эти формулы несмотря на их внешнее различие. Публичная или политическая свобода и публичное или политическое счастье были вдохновляющими принципами, подготовившими умы тех, кто впоследствии делали то, что никогда не ожидали делать, и кто были принуждены к поступкам, к которым ранее не проявляли ни малейшей склонности.

Люди, подготовившие во Франции умы и сформулировавшие принципы грядущей революции, известны как *philosophes* Просвещения. Однако имя философов, на которое они притязали скорее способно ввести в заблуждение; ибо их значение в истории философии ничтожно, а их вклад в историю политической мысли не может по оригинальности сравниться с вкладом их предшественников в 17-м и начале 18-го века.

Несмотря на это, их роль в подготовке революции велика; она состоит в том, что слово "свобода" они употребляли с новым, доселе неизвестным акцентом на **публичную** свободу. Это служит указанием на то, что под свободой они понимали нечто весьма отличное от свободы воли и свободы мысли, как те были известны в истории со времён Августина. Их публичная свобода не была внутренним убежищем, куда человек мог скрыться по своей воле от давления мира, как не была она *liberum arbitrium* (свобода выбора – лат.), которая предлагает воле выбирать между имеющимися альтернативами. Свобода могла для них существовать только на публике; она была осязаемой, мирской реальностью чем-то созданным людьми и ради людей, а не даром или способностью; она была рукотворным публичным пространством или *агора́*, рыночной площадью, которая во времена античности служила местом собраний свободных людей, а тем самым была местом, где свобода становится видимой для всех.

Потому что отсутствие политической свободы под властью просвещённого абсолютизма в 18-м веке состояло не столько в отрицании каких-то определённых личных прав и свобод, по крайней мере в какой речь шла о представителях высших классов, сколько в том факте, что "мир публичных дел был не только плохо знаком им, но невидим" (9). Объединял *hommes de lettres* с бедными (вполне независимо от и прежде всякого сострадания их страданиям) именно мрак, темнота, в которой жили и те, и другие, конкретно, что сфера публичности была "невидима" для них и у них отсутствовало публичное пространство, где они могли бы являть себя и обрести какую-то значимость. Отличало же их от бедных то, что в силу рождения и других обстоятельств им был предложен социальный заменитель политической значимости, каким является право обсуждать политические события там, где люди лишены возможности на них влиять; и их личная исключительность как раз и заключалась в том, что они отказались поселиться на этой "the land of consideration", "земле обсуждения" (как удачно окрестил область общества Генри Джеймс), предпочтя ей уединение частной жизни, в котором они могли по крайней мере поддерживать и культивировать свою страсть к свободе и значимости. Конечно же, страсть к свободе для свободы, единственно ради "удовольствия от способности говорить, действовать, дышать" (Токвиль), может возникнуть только там, где люди уже свободны в том смысле, что над ними нет господина. Очевидно, что эта страсть к публичной или политической свободе легко может быть спутана с другой, гораздо более горячей, страстью – страстной ненавистью к господам, тоской угнетённых по свободе. Эта ненависть, конечно же, столь же стара, как мир; однако она никогда ещё не приводила к революции, поскольку неспособна схватить, тем более понять, центральную идею революции – идею основания свободы, иначе говоря, основания политического организма, гарантирующего пространство, где могла бы являться свобода

В современных условиях акт основания тождественен выработке конституции, и созыв конституционных ассамблей и собраний вполне закономерно стал приметой революции с тех пор как Декларация независимости послужила толчком для принятия собственной конституции каждым американским штатом – процесс, подготовивший и достигший своей кульминации в Конституции Союза, основании Соединённых Штатов. Вероятно, что этот американский прецедент подвигнул французов на известную клятву в зале для игры в мяч, в котором депутаты третьего сословия поклялись, что не разойдутся до тех пор, пока конституция не будет написана и не принята в установленном порядке королевской властью. Однако трагическая судьба первой конституции Франции также стала с этого времени приметой революции; не будучи принятой королём, и не получив одобрения и полномочия от нации – если, конечно, свист и аплодисменты галёрки, сопровождавшие дискуссии в Национальном Собрании, не считать за действительное выражение воли народа и его одобрение – Конституция 1791-го осталась клочком бумаги, представляющим больший интерес для учёных и специалистов, нежели для народа. Её авторитет был подорван ещё до того, как она вступила в силу, а за ней непрерывным потоком последовала одна конституция за другой вплоть до середины нашего века, пока под их лавиной само понятие конституции не исказилось до неузнаваемости. Депутаты Французского Собрания, провозгласившие его постоянным органом, не позаботились о том, чтобы доводить свои решения и дискуссии до народа, и тем самым отрезали себя от подлинного источника власти. Они не стали основателями или отцами основателей, хотя, бесспорно, явились предшественниками поколений экспертов и политиков, для которых

сочинение конституций стало любимым времяпровождением, поскольку они не имели ни власти, ни какого-либо влияния на ход событий. В результате всего процесс создания и принятия конституции утратил большую часть своего смысла, а само понятие конституции стало связываться с недостатком реализма, излишним легализмом и формализмом.

Мы всё ещё пребываем под чарами этого исторического развития, а потому для нас представляет определённую трудность понять, что революция, с одной стороны, и конституция и основание нового политического организма, с другой, представляют различные стороны одного и того же явления. Для людей 18-го века, тем не менее, представлялось самоочевидным, что только конституция способна очертить границы новой политической сферы и определить действующие внутри неё правила, также как и то, что они должны основать и создать новое политическое пространство, внутри которого "страсть к политической свободе" или "стремление к публичному счастью" могли бы культивироваться будущими поколениями в надежде, что их собственный "революционный дух" переживёт действительное завершение революции. Тем не менее, даже в Америке, где основание нового политического организма увенчалось успехом и где революция тем самым достигла своей непосредственной цели, эта вторая задача – обеспечить дальнейшее существование духа, который взрастил акт основания, претворить в жизнь вдохновивший его принцип – задача, которую, как мы увидим, Джефферсон более чем кто-либо иной рассматривал как наипервейшую для выживания нового политического организма – была сорвана почти с самого начала. Некоторый намёк на те силы, которые привели к этой неудаче, может быть обнаружен в самом слове "стремление к счастью", которое Джефферсон собственноручно вписал на место "собственности" в старой формуле "жизнь, свобода и собственность", определявшей гражданские, а не политические, права.

В джефферсоновой замена слов наводит на размышление прежде всего то, что он не употребляет термин "публичное счастье" ("public happiness"), широко встречающийся в литературе того времени и бывший для Америки своего рода эквивалентом стандартного оборота из королевских прокламаций, где "благосостояние и счастье народа" вполне недвусмысленно означало частное благосостояние королевских подданных и их частное счастье. (10) Так, сам Джефферсон – в послании, адресованном Виргинскому конвенту 1774-го, которое во многих аспектах предвосхитило Декларацию независимости, заявил, что "наши предки", когда они покинули "британские владения в Европе", осуществили право, "которое природа дала всем людям ... право основания новых обществ в соответствии с законами и порядками, больше всего содействующими, по их мнению, публичному счастью". (11) Если Джефферсон был прав и "свободные жители британских владений" эмигрировали в Америку в поисках "публичного счастья", то в таком случае колонии в Новом Свете должны были служить рассадниками "революционного духа" с самого начала. Вдобавок к этому они уже тогда должны были испытывать некоторую неудовлетворённость правами и свободами англичан, желая такого рода свободы, какой не пользовались "свободные жители" самой метрополии. (11?) Эту свободу они позднее, когда им довелось её вкусить, назвали "публичным счастьем", и она состояла в праве на доступ в область публичности, их участия в публичной власти – "быть участниками в управлении и ведении публичных дел", по образному выражению Джефферсона (12) – не сводившемуся к общепризнанному праву подданных на протекцию со стороны правительства своего стремления к частному счастью даже вопреки публичной власти, т. е. к тем правам, которые отсутствуют только при тираническом правлении. Сам тот факт, что слово "счастье" было избрано, чтобы заявить о праве на участие в публичной власти, со всей определённостью указывает, что ещё до революции страна так или иначе была знакома с "публичным счастьем", и что люди сознавали невозможность быть полностью "счастливыми" если их счастье будет ограничиваться только частной жизнью.

Тем не менее, историческим фактом является. Что в Декларации независимости идёт речь о "стремлении к счастью", а не о публичном счастье, и вполне возможно, что сам Джефферсон не был точно уверен, какую разновидность счастья он имел ввиду, когда отнёс стремление к нему к неотъемлемым правам человека. Та "лёгкость пера", которой он славился, оказала на этот раз дурную услугу, смазав различие между "частными правами и публичным счастьем" (13), в результате чего подмена осталась незамеченной в дебатах Ассамблеи. Конечно, ни один из депутатов не мог догадываться о поразительной судьбе,

ожидавшей это "стремление к счастью", которому более чем чему-либо иному предстояло внести вклад в специфически американскую идеологию, в то чудовищное недоразумение, согласно которому, по словам Говарда Мамфорда Джоунза, люди обладают правом на "призрачную привилегию стремления к фантому и обладания иллюзией" (14). В пределах 18-го века формулировка "стремление к счастью" была достаточно привычной чтобы не нуждаться в поясняющем прилагательном, однако каждое последующее поколение было вольно понимать её как ему заблагорассудится. Вместе с тем эта опасность смешения публичного счастья и частного благополучия существовала уже тогда, хотя можно допустить, что делегаты Ассамблеи всё еще прочно придерживались общей веры "колониальных публицистов о существовании неразрывной связи "между публичной добродетелью и публичным счастьем", и свободе как сущности счастья" (15). Поскольку Джефферсон, подобно остальным, за возможным исключением одного Джона Адамса, не в коей мере не догадывался о вопиющем противоречии между новой революционной идеей публичного счастья и традиционными представлениями о хорошем правлении, уже тогда воспринимавшиеся как "затасканные" (Джон Адамс) или представляющими всего лишь "здравый смысл человека" (Джефферсон). Согласно традиционным представлениям, участники в "управлении и ведении публичных дел" были бы не счастливы, но, напротив, взвалили бы на себя тяжкое бремя и обязанность, ибо счастье заключалось не в публичной сфере, которую 18-й век отождествлял со сферой государственного управления, но само государство понималось как средство обеспечения счастья общества, "единственно законной цели хорошего правления" (16), так что любой разговор о счастье "участников" мог быть только приписан "неумеренной жажде власти", и желание участие в управлении со стороны управляемых могло быть оправдано только необходимостью сдерживать и контролировать эти "непростительные" поползновения человеческой природы (17). У Джефферсона также можно найти утверждения, будто счастье лежит вне сферы публичности, "в кругу и любви своей семьи, в обществе своих соседей, книг, в полезных занятиях своим хозяйством и своими делами" (18), короче, в уединении домашней жизни, на которую публичная не имеет никаких прав.

Подобного рода размышления и увещевания весьма часты в речах и писаниях "отцов-основателей", и всё же, мне кажется, они не обладают особой убедительностью – незначительной у Джефферсона и ещё меньшей у Джона Адамса (19). Если бы мы задались целью выяснить, какого рода опыт скрывается за расхожим представлением о публичных делах как о бремени, в лучшем случае, как об "обязанности ... которой каждый человек должен отдать часть времени" для своих сограждан, то нам следовало бы вернуться в Грецию V и IV веков до н. э., а не к Америке и Европе 18-го н. э. Постольку, поскольку речь идёт о Джефферсоне и других людях Американской революции, за возможным исключением Джона Адамса, значимость и новизна их опыта редко выходили наружу там, где они ограничивались обобщениями. Да, некоторые из них отвергли "бессмыслицу Платона", однако это не предотвратило их мысль, как и мысль всего Запада, от того, что от "туманных речей" Платона они зависели больше, чем от своего собственного опыта всякий раз, когда они пытались выразить себя на языке понятий. Пори всё этом можно привести целый ряд примеров, когда их глубоко революционные действия и мысль прорвались через наносы традиции, превратившейся в набор общих мест, и их словам удалось передать масштабы и новизну совершаемого ими. В числе подобных примеров Декларация независимости, которая далеко выходит за рамки философии "естественного права" – не будь это так, она бы "потеряла в глубине и тонкости" (21); её подлинное значение состоит в "уважении мнения человечества", в "обращении к мировому суду ... за нашим оправданием", вдохновившем на само написание этого документа, и раскрывается когда список вполне конкретных жалоб на вполне конкретного короля заканчивается отрицанием принципа монархии и королевской власти в целом (23). Ибо в отличие от всех других теорий, следы которых обнаруживаются в данном документе, отрицание это было чем-то совершенно новым, а глубокий и даже яростный антагонизм монархистов и республиканцев, развившийся в ходе как Американской, так и Французской революции, был практически неизвестен до их действительного начала.

С конца античности в политической теории принято стало различать между правлением сообразно закону и тиранией, в результате чего тирания понималась как форма правления, в которой правитель правит по своему произволу и преследуя свои

собственные интересы, нарушая тем самым частные интересы и гражданские права и свободы подданных. Ни при каких обстоятельствах монархия, правление одного, не могла быть как таковая приравнена к тирании; однако именно к такому отождествлению очень скоро предстояло прийти революциям. Тирания, как её стали понимать революции, представляла такую форму правления, в которой правитель, даже если он руководствовался законами, монополизировал для себя право действия, изгнав граждан из публичной области в частную сферу их домашних хозяйств, потребовав от них заниматься своими собственными частными делами. Тирания, другими словами, лишала публичного счастья, хотя и не обязательно частного благополучия, тогда как республика даровала каждому гражданину право стать "участником в управлении и ведении публичных дел", право быть видимыми в действии. Слово "республика" ещё не употреблялось; только после революции все нереспубликанские формы правления стали восприниматься как деспотические. Однако принцип, на котором в конце концов была основана республика уже так или иначе присутствовал во "взаимном обязательстве" жизнью, имуществом и честью, всеми из которых, иди речь о монархии, подданные "взаимно обязывались бы не друг другу", но короне, олицетворяющей нацию в целом. Безусловно, Декларации независимости присуще величие, однако состоит оно не в её философии, и даже не столько в том, что она представляет "аргумент в поддержку действия", сколько в том, что являет совершенный образец того, как действие способно выразить себя в словах. (Как это представлялось самому Джефферсону: "Не стремясь к оригинальности мысли или чувства, не подражая никакому конкретному ранее написанному документу, она была задумана как выражение американского склада ума, и была призвана придать этому выражению надлежащий тон и соответствующий моменту дух" (24). И поскольку мы здесь имеем дело с написанным, а не с произнесённым словом, 4 июля 1776-го (дата принятия Декларации независимости) может считаться одним из тех редких моментов в истории, когда сила действия оказалась достаточно велика для того, чтобы воздвигнуть монумент самой себе.

Другой такой пример, непосредственно выводящий на вопрос о публичном счастье, имеет куда менее важный, хотя, возможно, не менее серьёзный характер. Он может быть обнаружен в той курьёзной надежде, которую высказал Джефферсон в конце своей жизни, когда он и Адамс полувшутку, полу всерьёз принялись обсуждать перспективы загробной жизни. Очевидно, что подобные картины жизни после смерти, будучи лишёнными своей религиозной окраски, представляют ни больше, ни меньше как разнообразие идеалы человеческого счастья. Истинное представление Джефферсона о счастье (безо всяких искажений вызываемых употреблением ставшей традиционной системы категорий, которую, как оказалось, гораздо труднее сломать, нежели традиционную систему правления) было выражено со всей откровенностью им самим под маской игривой и несколько надменной иронии в концовке одного из его писем к Адамсу: "Возможно, мы встретимся вновь здесь, в Конгрессе, с нашими коллегами из античности и получим от них печать одобрения: "Хорошо поработали, добрые и верные служители"" (25). За иронией здесь можно уловить искреннее признание, что жизнь в Конгрессе, радости общения, законотворчества, ведения дел, убеждения себя и других, не в меньшей мере служили для Джефферсона предвкушениями грядущего вечного блаженства, чем услады чистого созерцания для средневекового благочестия. Ибо даже "печать одобрения" не была обычным воздаянием за добродетель; она означала для Джефферсона аплодисменты, демонстрацию согласия, "уважения мира", о котором Джефферсон по другому поводу говорил, что было время, когда оно "стоило в моих глазах больше, чем всё остальное" (26).

Чтобы понять, насколько необычным было для нашей традиции представление публичного, политического счастья прообразом вечного блаженства, лучше вспомнить, что для Фомы Аквинского, например, *perfecta beatitudo* (совершенное блаженство – лат.) состояло исключительно в видении, видении Бога, и для этого не требовалось присутствия друзей (*amici non requiruntur ad perfectam beatitudinam* (для совершенного созерцания друзья не потребны – лат)(27); кстати, подобное представление находится в совершенном согласии с платоновской идеей о жизни души после смерти тела. Джефферсон, напротив, не мог помыслить лучшего и счастливейшего момента в жизни, когда круг его друзей расширится настолько, что он смог бы заседать "в Конгрессе" вместе с самыми прославленными из своих "коллег". Единственный образчик сходного идеала человеческого счастья в форме шуточного пожелания в счастливой жизни известный нам из истории может быть

обнаружен в знаменитом пассаже из "Апологии Сократа", в котором Сократ чистосердечно и с улыбкой признаёт, что всё, чего он бы хотел попросить в будущей жизни, не содержит ничего необычного – никаких островов блаженных, никакой жизни бессмертной души, которая бы резко отличалась от жизни смертного человека – всего лишь пополнения в Аиде круга своих друзей прославленными людьми прошлого Греции: Орфеем и Мусеем, Гомером и Гесиодом, с которыми он не смог встретиться на земле и с которыми хотел бы вести нескончаемые беседы, мастером которых он был в этой жизни.

Как бы то ни было, в одном хотя бы можно быть уверенным: Декларация независимости, несмотря на смазывание различия между частным и публичным счастьем, по крайней мере допускает двойственное прочтение термина "стремление к счастью": и как частного благополучия, и как права на публичное счастье, как стремления к процветанию, так и возможности быть "участником в публичных делах". Однако быстрота, с которой второе значение было забыто и слово "счастье" стало употребляться и пониматься без поясняющего прилагательного, вполне может служить показателем того, что в Америке так же как и во Франции произошла утрата первоначального значения и был предан забвению дух, заявивший о себе в революции.

Как мы знаем, во Франции это поражение революционного духа приняло форму величайшей трагедии. Страждущие, угнетённые и эксплуатируемые, уверовав, что час освобождения, наконец, пробил, поспешили на помощь тем, кто желал основать пространство для публичной свободы, неизбежным результатом чего явилось, что приоритет был отдан освобождению от бедности и необходимости в ущерб тому, что первоначально полагалось людьми революции первостепенной задачей – выработка конституции. Опять-таки прав Токвиль, отмечающий, что "из всех идей и чувств подготовивших революцию, идея и вкус публичной свободы в собственном смысле и любовь к ней явились последними и первыми исчезли" (28). И всё же, не было ли настойчивое нежелание Робеспьера положить конец революции продиктовано также его убеждением, что "конституционное правительство занимается главным образом гражданской свободой, а революционное правительство – публичной свободой" (29)? Не напрасны ли были его опасения, что конец революционной власти и начало конституционного правления означали бы конец "публичной свободы"? Что новая форма публичности, открытая революцией и опьянившая всех вином действия, которое в своей сути есть то же, что и вино свободы, попросту отмерла бы едва родившись?

Каковы бы не были ответы на все эти вопросы, чёткое различие Робеспьером между гражданской и публичной свободой обладает очевидным сходством с туманным, концептуально двусмысленным американским употреблением слова "счастье". Еще до обеих революций *hommes de lettres* по обе стороны Атлантики, кто на языке гражданских прав и публичной свободы, кто при помощи понятий народного благосостояния и публичного счастья, пытались ответить на старый вопрос: "Что является целью правления?". Вполне естественно, что под влиянием революции этот вопрос стал звучать: "Что является целью революции и революционного правления?", хотя в такой форме вопрос стал только во Франции. Чтобы понять ответы, данные на этот вопрос, важно не выпустить из виду тот факт, что люди первых революций, всё ещё исходившие из феномена тирании – формы правления, лишавшей своих подданных как гражданских прав, так и публичной свободы, частного благосостояния вместе с публичным счастьем, и тем самым не видевшей различия между ними – оказались в состоянии обнаружить остроту различия между частным и публичным, между частными интересами и общим благом, только в процессе революции, когда эти два принципа вступила в конфликт друг с другом. Этот конфликт был равно характерен и для Американской, и для Французской революций, однако принял в них различные формы. Для Американской революции речь шла, следует ли новому правлению конституировать особую сферу для "публичного счастья" своих граждан, или же ему надлежит лишь более эффективно, нежели старый режим служить обеспечению их стремления к частному счастью. Для Французской революции это был вопрос, является ли целью революционного правительства введения "конституционного правления", которое бы положило конец публичной свободе путём гарантии гражданских прав и свобод, или же ради "публичной свободы" должна быть провозглашена перманентная революция. Гарантии гражданских прав и стремление к частному счастью

долгое время считались самоочевидными во всех нетиранических правлениях, где господство осуществлялось в рамках закона. Если бы речь не шла ни о чём большем, то в таком случае революционное изменение правления – упразднение монархии и учреждение республики – должно было бы считаться случайностью, вызванной не более как ошибками старых режимов. Будь это так, реформы, а не революция, смена плохого короля на лучшего, а никак не радикальное изменение правления, должны были служить ответом.

В самом деле, сравнительно умеренное начало обеих революций наводит на мысль, что первоначальные намерения ограничивались реформами в направлении конституционных монархий, даже при всём том, что опыты американцев в вопросах “публичного счастья” по времени предшествовали их конфликтам с Англией. Суть дела, однако, в том, что и Французская, и Американская, революции чрезвычайно скоро пришли к настойчивому требованию республики, и эта настойчивость вкупе с новым яростным антагонизмом монархистов и республиканцев, была вызвана непосредственно самими революциями. Во всяком случае, люди революций уже вкусили от “публичного счастья”, и воздействие этого на них было достаточно глубоким, чтобы они почти во всех обстоятельствах – если бы вопрос был неудачно сформулирован подобным образом – публичную свободу гражданским правам, счастье публичности – частному благополучию. За теориями Робеспьера, предвестившими идеи перманентной революции, угадывается нелёгкий, тревожный вопрос, которому впоследствии предстояло ставать перед всяким революционером равного масштаба: “Если завершение революции и введение конституционного правления означает конец публичной свободе, стоит ли тогда вообще завершать революцию?”.

Доживи Робеспьер до времени, когда он смог бы воочию наблюдать развитие нового правления в Соединённых Штатах, где революция никогда сколь-нибудь существенно не ущемила гражданских прав, и, возможно, по этой самой причине преуспела как раз там, где Французская революция потерпела неудачу, а именно, в задаче основания; где, более того, основатели сами

стали правителями, так что конец революции не означал конец их публичного счастья, его сомнения вполне вероятно укрепились бы. Ибо акцент почти разом переместился с содержания Конституции, т. е. создания и разделения власти и очерчивания новой области, где, словами Мэдисона, “амбиция сдерживалась бы амбицией” (подразумевается, конечно же, амбиция превосходить и быть “значимым”, а не амбиция делать карьеру) – на Билль о Правах, который содержал необходимые конституционные ограничения правительства. Акцент, другими словами, сместился с публичной свободы на гражданские свободы, которые среди прочего естественно включали также свободу от политики, с участия в публичных делах в стремлении к публичному счастью на гарантии того, что стремление к личному счастью будет защищено перед государством. Новая формула Джефферсона – с самого начала двойственная, напоминающая одновременно и королевские прокламации с их заботой о частном благополучии народа (подразумевавшей его исключение из сферы публичности), и ходячую предреволюционную фразу о “публичном счастье” – была почти сразу же лишена (?) своего двойного смысла и истолкована как право граждан преследовать их собственные личные интересы и тем самым действовать в соответствии с законами своекорыстия. И эти правила “просвещённого эгоизма”, как его называли в англо-американской политической мысли, никогда на поверку не были сколь-нибудь “просвещёнными”

Чтобы понять, что произошло в Америке, нам вполне достаточно вспомнить возмущение Кревкёра, этого большого любителя американского дореволюционного равенства и процветания, когда его частное счастье фермера было нарушено началом войны и революции – “демоны”, считает он, были “напущены на нас” теми “великими личностями, которые столь высоко вознеслись над средним уровнем людей” и которых независимость страны и основание республики заботили больше, нежели интересы фермера и главы дома (31). Этот конфликт между частными интересами и публичными делами играл огромную роль в обеих революциях, и в общем, можно сказать, что люди революции как раз мыслили и действовали более из истинной любви к публичной свободе и публичному счастью, нежели из самопожертвенного идеализма. В Америке, где с самого начала на карту было

поставлено само существование страны, и где народ поднялся на восстание за меры, экономическое значение которых было незначительно, Конституция была одобрена даже теми (например, должниками британских торговцев, искам которых она открыла федеральные суды), кому с точки зрения частного интереса было что терять. Это свидетельствует, что на стороне основателей американской республики было большинство народа, по крайней мере на протяжении войны за независимость и революции (32). Однако даже в этот период можно отчётливо наблюдать, как от самого начала и до конца, стремление Джефферсона найти место для публичной свободы и страсть к "состязанию" Джона Адамса, его *spectemur agendo* (быть видимым в действии – лат.) – "пусть нас увидят в действии" – пусть нам предоставят пространство, где мы могли бы быть видимы и могли действовать – вступает в конфликт с опасными и принципиально антиполитическими желаниями быть избавленными ото всех публичных забот и обязанностей. Для придерживающихся последней позиции революция нужна была только затем, чтобы установить механизм, посредством которого люди могли бы контролировать своих правителей пользуясь в то же время преимуществами монархического правления, в котором человеком "правят без его собственного участия", и не терять времени на надзор или выборы общественных представителей или принятие законов, с тем, чтобы всё "внимание могло быть уделено исключительно преследованию личных интересов" (33).

Результат Американской революции, в отличие от её целей, всегда был двойственным, и вопрос, чему должно служить правление, процветанию или свободе, никогда не был разрешён. Бок о бок с теми, кто прибыл на этот континент в поиске нового мира или скорее для построения нового мира на заново открытом континенте, всегда были те, чьи упования не шли дальше нового "образа жизни". Неудивительно, что последние превзошли первых; что до 18-го века, то тут решающим фактором вполне могло явиться, что "после Славной революции переселение в Америку важных элементов из Англии прекратилось" (34). На языке основателей вопрос звучал так: либо "высшим предметом стремлений" было "реальное благосостояние большей части народа" (35), максимальное счастье максимального числа людей, либо же "главной целью государства выступает регулирование страсти превосходить и быть видимым, которая в свою очередь становится главным его средством" (36). Эта альтернатива между свободой и процветанием, с нашей сегодняшней точки зрения, не в коей мере не была чётко очерченной и однозначной в умах как американских основателей, так и французских революционеров, однако из этого не следует, что вопроса вовсе не существовало. Всегда наблюдалось не только различие, но и антагонизм между теми, кто, по словам Токвиля, якобы "любили свободу", а на самом деле "лишь ненавидели своего господина", и теми, кто знает "Qui cherche dans la liberté autre chose q'uelle-même est fait pour servir" ("Что ищет в свободе чего-либо другого, а не её самой, тот создан для рабства" - фр.) (37).

То, насколько двойственный характер революций связан с раздвоенностью в умах совершивших их, пожалуй, лучше всего проиллюстрировать на редкость самопротиворечивыми формулировками, которые Робеспьер провозгласил как "Принцип Революционного Правительства". Он начинает с определения цели конституционного правительства как сохранения республики, которое революционное правительство основало с целью установления публичной свободы. Однако как только он определил главной целью конституционного правительства "сохранение публичной свободы", он возвращается назад и поправляет себя: "При конституционном режиме почти достаточно охранять индивидуумов от злоупотреблений публичной власти" (38). В этом втором предложении власть всё ещё полагается публичной и находящейся в руках правительства, однако индивидуум стал безвластным и должен быть защищён от неё. Что же до свободы, то она меняет своё местопребывание: она более обретается не в публичной сфере, но в частной жизни граждан, и уже является не публичной, но частной свободой, охрана которой есть конечная цель государства. Свобода и власть разделились, чем было положено начало уравниванию власти с насилием, политики со сферой деятельности правительства и правительства с необходимым злом.

Можно было бы привести сходные, хотя более пространные, выдержки из американских авторов, что, конечно же, было бы другим способом сказать, что социальный вопрос вмешался в ход Американской революции не менее остро, хотя и гораздо менее

драматично, нежели в ход Французской. Тем не менее, различие весьма разительно. Так как Америка фактически не знала нищеты, то на пути основателей республики стояла скорее "роковая страсть к быстрому обогащению", нежели необходимость. И эта разновидность стремления к счастью, всегда чреватая, по словам Пендлтона, "истреблением любого проявления политического и морального долга" (39), должна была каким-то образом быть обезврежена хотя бы на время достаточное для того, чтобы заложить фундамент и возвести новое здание - однако недостаточное для того, чтобы изменить умы тех, кому довелось в нём жить. Результат, в противоположность европейскому, состоял в том, что революционные идеи *публичного счастья* и *политической свободы* никогда полностью не исчезали с американской сцены; они стали неотъемлемой частью самой структуры политического организма республики. Обладает ли эта структура прочным фундаментом, способным выдержать давление общества потребления, или же поддастся под напором богатства так же как европейские страны уступили под натиском несчастья и нищеты, может показать только будущее. На сегодняшний день существует множество признаков вселяющих как надежду, так и опасение.

В данной связи наиболее существенно, что Америка, во зло или во благо, с самого начала была и остаётся предприятием европейцев. Не только Американская революция, но и всё происшедшее до и после неё "было событием внутри Атлантической цивилизации как целого" (40). Подобно тому, как факт победы над бедностью в Америке имел глубочайшие последствия в Европе, так и то, что нищета столь долго сопутствовала жизни низших классов в Европе, оказало глубокое воздействие на ход событий в Америке после революции. Основанию свободы предшествовало освобождение от бедности, поскольку раннее, дореволюционное процветание Америки - достигнутое за сотни лет до того, как массовая эмиграция конца 19-го - начала 20-го веков выносила на её берега ежегодно сотни тысяч и даже миллионы представителей беднейших классов Европы - было, по крайней мере отчасти, результатом продуманных и последовательных усилий по освобождению от бедности, подобных которым страны Старого Света не знали никогда. Сами по себе эти усилия, это рано проявившаяся решимость справиться с кажущейся вечно нищетой, являют одно из величайших достижений Западной истории и истории человечества в целом. Неприятный же момент состоит в том, что борьба за искоренение бедности под воздействием непрекращающейся массовой эмиграции из Европы, всё более и более подпадала в зависимость от самих бедных, оказавшихся во власти представлений и идеалов, порождённых бедностью, а не тех принципов, которые вдохновили основание свободы.

Ибо и изобилие, и безграничное потребление - идеалы бедных, они суть мираж в пустыне нищеты. В этом смысле, изобилие и нищета - две стороны одной медали; узы необходимости вовсе не обязательно должны быть из железа, они могут быть и из шёлка. Свобода и роскошь всегда считались вещами несовместными, и современные попытки приписать настоятельные призывы "отцов-основателей" к умеренности и "простоте нравов" (Джефферсон) их пуританскому презрению к мирским удовольствиям, куда более свидетельствуют о неспособности понять свободу, чем о свободе от предрассудков. Ибо эта "роковая страсть к быстрому обогащению" никогда не была пороком чувственных натур; она была мечтой бедных. И она была распространена в Америке почти с начала её колонизации, потому что страна уже в 18-м веке была не только "землей свободы, обителью добродетели и убежищем угнетённых", но также и обетованной землёй тех, чьи условия жизни едва ли подготовили их к восприятию свободы или добродетели. Та постоянно растущая опасность, какую испытывает политическая область в Америке со стороны потребительского массового общества, есть не что иное, как возмездие европейской бедности. Тайная мечта бедняков - не "Каждому по потребностям", но "Каждому по его желаниям". И в то же время как верно, что свобода может снизить только к тем, чьи потребности удовлетворены, столь же верно, что она обходит тех, кто склонен жить ради удовлетворения собственных желания. "Американская мечта", как её стали понимать под воздействием массовой эмиграции 19-го и 20-го веков, не были ни мечтой Американской революции - основанием свободы - ни мечтой Французской - освобождением человека; она была, к несчастью, мечтой об "обетованной земле" где текут молоко и мёд. И то, что развитие современной техники вскоре оказалось в состоянии осуществить эту вековую мечту человечества, превзойдя самые смелые ожидания, вполне

естественным образом утвердило мечтающих в мысли, что они воистину прибыли в лучший из всех возможных миров.

Заклячая, следует признать, что Кревкёр был прав, когда предсказывал, что "человек возьмёт верх над гражданином". Что "политические принципы улетучатся", что идеал "Счастье моей семьи - единственный предмет моей заботы" получит почти всеобщее распространение, что во имя демократии будет дана воля негодования по поводу "великих личностей, которые столь высоко вознеслись над средним уровнем людей", того, что их устремления не вписываются в рамки частного счастья, или что от имени "среднего человека" и несколько туманной идеи либерализма ополчатся на публичную добродетель, которая по определению не является добродетелью главы семейства, и на тех "аристократов" которым были обязаны своей свободой, заподозренных (как в случае с бедным Джоном Адамсом) в "чудовищном тщеславии" (41). Трансформация гражданина революций в частного индивида общества 19-го века обычно описывалась со ссылкой на Французскую революцию, первой различившей между *citoyens* и *bourgeois* (граждане и буржуа - фр.). На более глубоком уровне, можно рассматривать это исчезновение "вкуса к публичной свободе" как уход индивидуума во "внутреннюю область сознания", где он находит "единственную сферу человеческой свободы"; и отсюда, как из рушащейся крепости, индивидуум "взявший верх над гражданином" затем станет защищать себя от общества, которое в свою очередь возьмёт "верх над индивидуальностью" (42). Процесс этот более чем любая революция определил облик 19-го, как отчасти также и 20-го, столетий.