

УДК 141+329.11+329.12

**Юрий Владимирович Василенко**

кандидат философских наук,  
старший научный сотрудник Пермского филиала  
Учреждения Российской академии наук  
Института философии и права  
Уральского отделения РАН  
г. Пермь  
(242) 212-51-76 yuvasil@yandex.ru

## **Х. БАЛЬМЕС И ПРОБЛЕМЫ АДАПТАЦИИ ИСПАНСКОГО ТРАДИЦИОНАЛИЗМА К УСЛОВИЯМ НОВОГО ПОРЯДКА**

Автор анализирует генезис испанского традиционализма в первой половине XIX в., механизмы и логику его адаптации к условиям Нового порядка, в частности, политико-идеологические парадигмы испанских традиционалистов 1814–1833 гг., основные элементы политико-идеологической парадигмы Х. Бальмеса, значение его работы «Пий IX» для исторических судеб испанского традиционализма, сравнивает различные аспекты традиционалистской, либерально-консервативной и либеральной интерпретаций политико-идеологического наследия Бальмеса и Х. Доносо Кортеса.

Хайме Бальмес, испанский традиционализм, генезис, адаптация, Новый порядок

Великая французская революция (ВФР), заложившая основы Нового порядка, закономерно вызвала в рядах европейских традиционалистов негативную реакцию и стремление обеспечить исторический континуитет Старого порядка любыми имеющимися в их распоряжении средствами вплоть до самых радикальных. Однако ни французская контрреволюция во главе с Наполеоном Бонапартом, признавшая некоторые результаты революции, ни созданный после завершения наполеоновских войн «Священный союз», призванный воскресить и защитить в Европе Старый порядок, не смогли опровергнуть того факта, что уже к концу 1830-х гг. «точка невозврата» к прежнему была в целом пройдена даже в таких традиционалистски ориентированных странах, как Испания [49]. Соответственно, и европейские традиционалисты столкнулись с новой дилеммой: как адаптироваться к условиям Нового порядка, не отказавшись при этом от своих идей, взглядов и ценностей и не утратив собственной политико-идеологической идентичности? В Испании эти процессы были тем более болезненными, что традиционная католическая монархия, восстановленная в стране «роялистами» в 1814 г., находи-

лась несмотря на свою однозначно второстепенную роль в «Священном союзе» в авангарде контрреволюционного движения. С самого начала ВФР вплоть до 1870-х гг. любые призывы к адаптации к условиям Нового порядка не только постоянно вызывали у испанских традиционалистов яростное возмущение и негодование, но и неоднократно провоцировали с их стороны прямое политическое насилие, отягощенное внутрииспанскими династическими противоречиями (так называемые «карлистские войны»). В итоге процесс адаптации испанских традиционалистов к условиям Нового порядка стал одной из наиболее трагических страниц в истории Европы XIX в.; внутренние же механизмы и логика этого процесса могут быть названы идеально-типичными по отношению ко всем аналогичным процессам, связанным со свержением изначально неадаптивных (догматических) политико-идеологических систем.

Адаптация испанского (и европейского в целом) традиционализма к условиям Нового порядка становится тем более интригующей, что основоположником этого процесса становится один из наиболее выдающихся его представителей – католический теолог, социальный философ и политический журналист Хайме Лусиано Антонио Бальмес-и-Урпия (1810–1848). Критически переработав классическое философско-политическое наследие, которым располагали испанские традиционалисты к середине 1830-х гг., Бальмес смог придать импульс всему современному для него традиционалистскому движению Европы, раскрыв его идейно-ценностные потенциалы в новых социально-политических условиях переходного периода от Старого порядка к Новому. Противоречивость этой фигуры заключается в том, что занявшись политической практикой, Бальмес сформулировал актуальную «повестку дня» для нового поколения тех традиционалистски ориентированных политиков, которые стремились к восстановлению Старого порядка, определив их цель и задачи на ближайшую историческую перспективу.

Непосредственным подтверждением значимости Бальмеса для генезиса европейского традиционализма и испанской истории, в частности, является то обстоятельство, что практически все аспекты его интеллектуального наследия на сегодняшний день самым тщательным образом изучены. И если классическое полное собрание сочинений Бальмеса, выпущенное интеллектуалами-иезуитами в 1925–1927 гг., составляет 33 тома [11], то историография, ему посвященная, просто безгранична. Нет ни одного мало-мальски серьезного исследования об испанском XIX в., в котором бы не упоминалось его имя. И даже самый поверхностный обзор «бальмесианы» способен поставить современного исследователя в тупик, поскольку мы не сможем не заметить, что уже к середине XX в. вся историко-философская проблематика Бальмеса была практически исчерпана. Так, даже при весьма условном тематическом разграничении о ка-

толических основаниях его политико-идеологической парадигмы среди прочих писали иезуит И. Касановас (самый главный апологет Бальмеса) [14] и архиепископ Гранады Р. Гарсия-и-Гарсия де Кастро [26, р. 17-52]; об ее имперских основаниях – пресвитер Ф. Гутиеррес Ласанта [28]; о националистических – иезуит Х. Рей Каррера [41, р. 37-48]. Непосредственным изучением Бальмеса как политического идеолога и практика занимались публицист П. Гарсия Кабельос [24], конституционалист Х. Гарсия Гальего [25], юрист-либерал Х.М. Руис Манент [43], философ-гуманист Х. Кортс Грау [17], каталонский писатель-гуманист и издатель Х. Баустиста Солервисенс-и-Польина [8], представитель испанского отделения религиозной организации «Католическое действие» («Acción Católica») франкист Э. Ла Орден Миракле [31], выдающийся испанский историк-традиционалист Ф. Суарес Вердегер [48, р. 159-174] и многие другие уже современные авторы. При этом существует огромное количество жизнеописаний Бальмеса [33; 42], которые могут представлять для нас опосредованный интерес.

Из всего вышесказанного следует, что историко-философское изучение Бальмеса обречено на повторения, однако политико-идеологический анализ его идей, взглядов и ценностей по-прежнему таит в себе существенные эвристические потенциалы. Представляется, что в отношении идей Бальмеса существуют две фундаментальные проблемы, решение которых напрямую связано с достижением поставленной перед нами цели.

Парадоксальность *первой проблемы* заключается в том, что, по Бальмесу, являющемуся вне всяких сомнений столпом испанского традиционализма и никогда не переживавшему принципиальных трансформаций в своей «индивидуальной траектории», не существует единства точек зрения на его политико-идеологическую идентичность. При этом, даже учитывая то, что большинство исследователей и интерпретаторов его 33-томного наследия безапелляционно определяют его как традиционалиста (на наш взгляд, это абсолютно верно), в «бальмесиане» мы также можем встретить и в чем-то обоснованные либерально-консервативные интерпретации, и совсем уж экстравагантные для Бальмеса-сторонника мирного соглашения с карлистами – либеральные. Все это, с одной стороны, требует отдельного объяснения и выявляет эвристические потенциалы тех или иных интерпретаций политико-идеологической идентичности вообще, и Бальмеса в частности; с другой, демонстрирует богатство, сложность и многогранность его обширнейшего интеллектуального наследия, заставляя вносить в него существенные исследовательские нюансы.

*Вторая проблема* связана со своеобразной «конкуренцией» между Бальмесом и Х. Доносо Кортесом за право считаться центральной фигурой испанского традиционализма XIX в. Третья в

этом смысле по значимости фигура – «неокатолик» М. Менендес-и-Пелайо (1856–1912) – относится уже к классическому периоду в развитии политических идеологий в Испании и принимает в этом заочном споре участие в качестве судьи, а не претендента [36]. Несмотря на то, что в испанской политико-идеологической [28, р. 347-358] и сугубо научной [47] литературе имеется множество попыток поставить Бальмеса и Манендеса-и-Пелайо на один уровень. Различия между ними остаются столь разительными, что отнести их к одному и тому же периоду в развитии испанского традиционализма возможным не представляется. Помимо всего прочего, Менендес-и-Пелайо, по словам Ла Ордена, «воскресил политическую фигуру Бальмеса» [31, р. 12]. И это является одним из признаков завершения генетического периода, поскольку речь идет уже о составлении своеобразного политико-идеологического «пантеона» и поиске в истории «канонических фигур», необходимых для классического ряда с его категорично-догматическими оценками.

Таким образом, выявляя внутренние механизмы и логику процессов адаптации испанского традиционализма к условиям Нового порядка сквозь призму идей, взглядов и ценностей Бальмеса, мы кратко проанализируем политико-идеологические парадигмы испанских традиционалистов, предшествовавших Бальмесу; основные компоненты политико-идеологической парадигмы самого Бальмеса; его работу «Пий IX», обозначившую пролиберально-буржуазный крен в его идеях, взгляда и ценностях; их либерально-консервативные и либеральные интерпретации, основывающиеся на стремлении Бальмеса к адаптации к условиям Нового порядка; проведем сравнительный анализ политико-идеологических парадигм Бальмеса и Доносо, показав таким образом борьбу различных тенденций в испанском традиционализме первой половины XIX в. и оценив их исторические перспективы.

Излагая политико-идеологические парадигмы традиционалистов, мы будем следовать логике традиционалистского дискурсивного вектора «снизу вверх»: от культурно-цивилизационного уровня политической идеологии к политико-институциональному, а от них далее – к актуальной политической повестке дня [1, с. 193-311]. Это тем более важно, что обширнейшее интеллектуальное наследие Бальмеса является, по словам Суареса Вердегера, «дисперсным», или несистемным [48, р. 160], и не поддается последовательно-историческому изложению. Доносо вообще называл стиль Бальмеса «многословным» [28, р. 4], а Гутиеррес Ласанта (хотя и в положительном смысле) – «безумием литератора и поэта» [28, р. 22]. Более того, все известные попытки ввести в системный анализ идей, взглядов и ценностей Бальмеса какую-либо конкретно-историческую периодизацию оказывались крайне неубедительными. Ярчайшим примером подобного рода неудач является, на наш взгляд,

периодизация, предложенная Ла Орден, который в политико-идеологической деятельности Бальмеса постарался выделить четыре этапа, не приложив к ним, однако, никакого определенного критерия: смелость, оперативная пауза, две политические кампании и героизм [31, р. 13-14]. В дальнейшем Ла Орден был вынужден избрать опять-таки проблемно-тематический подход к изложению исследуемого им материала.

**Политико-идеологическая парадигма испанских традиционалистов первой трети XIX в.** Обобщая политико-идеологические идеи, взгляды и ценности таких «отцов-основателей» испанского традиционализма, как П.Б.А. Кеведо-и-Кинтана (епископ Оренсе) [29], М. де Лардисабаль-и-Урибе [30, р. 279-286], Х.Х. Колон де Ларреатеги-и-Хименес де Эмбрун [15], Р. де Велес [23; 35] и Ф. де Альварадо [37], мы можем утверждать следующее. На культурно-цивилизационном уровне главным источником традиционализма как политической идеологии выступает религия (католицизм); отсюда стремление к всеобщей религиозности в общественно-политической жизни, достигаемой посредством уничтожения всех либерально-буржуазных преобразований со времен Реформации. Имперский компонент на этом фоне явно вторичен. Испанцы в целом не ощущают пока нарастающего в их колониях кризиса. Однако имперские мотивы имеют не менее традиционалистскую интерпретацию, чем религиозные, и связаны они прежде всего с возвращением «к истокам» – к той же религиозной миссии, которая была сформулирована еще в начале XVI в. и отвечала геополитическим интересам Испании конкретной эпохи. Национализм, традиционно слабый участок испанского «консервативного фронта», имеет пока сугубо инструменталистское значение: он нужен традиционалистам лишь для мобилизации нации на борьбу с иноземными захватчиками. При этом «испанское» и «кастильское» неразличимы, что в перспективе создаст множество проблем уже для современной Испании.

На политико-институциональном уровне защита традиционной католической монархии подается как главная задача, стоящая на повестке дня. Вместе с тем мы видим и критику многих политических персонажей, достигших во времена Старого порядка вершин власти (больше всего это коснулось М. Годоя-и-Альварес де Фария [27; 44]). Однако на момент Войны за независимость (1808–1814) серьезных альтернатив, которые оставались бы в рамках традиционализма и делали бы существующие политические институты более эффективными, сформулировано не было. Вольно или невольно испанские традиционалисты откладывали этот вопрос «до лучших времен», которые, по их мнению, должны были наступить сразу же после победы испанского оружия и возвращения из французского плена Фернандо VII. Проблемы, связанные с федералистским устройством Испании, во всей полноте пока не проявились. Любые

же попытки демократизации подавались как проявления ереси и были уничтожены сразу же после реставрации католической монархии. Поэтому защита «алтаря» как главного апологета культурно-цивилизационной сущности Испании и «трона», как основы ее политических институтов становится главным лозунгом традиционализма, а Католическая церковь и религиозно-монархическая «сервильная партия» (роялисты) главными выразителями и носителями традиционалистской политической идеологии [19].

**Политико-идеологическая парадигма Бальмеса.** Бальмес значительно расширяет тематические границы и дискурс испанского традиционализма, сообщая его политико-идеологическим парадигмам философско-мировоззренческий фундамент. В этом контексте основная ошибка его либерально-консервативных и совсем уж поверхностных либеральных интерпретаций заключается в том, что их авторы принимали фундирование политической идеологии за ее обновление, излишне абсолютизируя последнее. Между тем, как пишет Касановас: «Адаптируясь к многообразию эпох, (католицизм – Ю.В.) *остаётся прежним*» [14, р. 49] (курсив – Ю.В.). «Принадлежал ли Бальмес к *решиительной* реформистской тенденции? – вопрошает Ла Орден и сам же отвечает: определенно нет» [31, р. 217] (курсив – Ю.В.).

В сравнении с предыдущим поколением испанских традиционалистов, живших и работавших во времена Фернандо VII (1814–1833), политико-идеологическая парадигма Бальмеса – первая, которую мы могли бы назвать полновесной. За незначительными исключениями в ней присутствуют все компоненты как культурно-цивилизационного, так и политико-идеологического уровней политической идеологии, насколько они были возможны в Испании 1840-х гг. Их незавершенность сразу же указывает на принадлежность Бальмеса к генетическому периоду развития политических идеологий в Испании. Однако более весомый аргумент в пользу его отнесения к этому периоду выдвинул, на наш взгляд, Ла Орден, поставив фигуру Бальмеса в широкий исторический контекст: «Бальмес работал *до того*, как появилось марксистское движение и движение социал-католическое; а также социальные энциклики (католической церкви – Ю.В.) и организация труда в Испании» [31, р. 219] (курсив – Ю.В.). В итоге несмотря на весьма обширные исторические проекции, следующие из идей, взглядов и ценностей Бальмеса, мы по-прежнему не можем говорить о том, что испанский традиционализм на этом этапе сложился уже как классическая политическая идеология. При всей широте предложенной Бальмесом проблематики многие вопросы, возникшие для испанского консерватизма и традиционализма и в полный рост поднявшиеся через двадцать лет после его смерти, в его трудах разрешения не находят.

Если во времена Фернандо VII имперский компонент в идеях, взглядах и ценностях испанских традиционалистов, занятых внут-

риполитической борьбой с прямыми последствиями ВФР, получил свое развитие едва-едва (это было тем более странным, что именно в тот момент испанская империя начинает разрушаться), то Бальмес не только ставит проблему испанских колоний и выводит из нее основополагающие направления испанской внешней политики на долгосрочную историческую перспективу, но и формулирует главный тезис о том, почему Испания должна продолжать быть империей: католическое мессианство. Благодаря этому постулату Бальмес связывает воедино два компонента культурно-цивилизационного уровня политической идеологии: религиозный и имперский.

На этом фоне общеиспанский национализм Бальмеса был лишь логическим продолжением заложенной изначально логики: религиозное и имперское единство должно было обеспечивать и одновременно обеспечиваться национальным единством Испании. Каталонское происхождение Бальмеса лишь придало этому тезису некоторые нюансы, заставив его взглянуть на проблемы федеративного устройства испанского государства под иным углом зрения: с позиций религиозных, имперских и национальных. Это, в свою очередь, обусловило традиционалистский дискурсивный вектор «снизу вверх» и во всех остальных политико-институциональных компонентах его политико-идеологической парадигмы.

Клерикальная (католическая) монархия, над практическим воплощением которой Бальмес постарался поработать, придя в «практическую политику», приобрела в его идеях, взглядах и ценностях не только широкую аргументацию, но и продемонстрировала собственные ограничения. В определенный момент своей политической деятельности Бальмес увидел не только невозможность воплощения идеи клерикальной монархии в жизнь, но и все связанные с этим риски. Во всей Европе традиционалисты были готовы на любую степень реакционности, чтобы, презрев все представления о христианском милосердии, ударить по набирающему силу революционному движению, спровоцировав таким образом очередной виток гражданского противостояния. В Испании же в контексте не сдающегося карлизма внутривнутриполитические баталии с использованием всех видов вооружений были, по мнению Бальмеса, крайне нежелательны. Бальмес, поняв нехристианский характер намерений активно радикализирующихся традиционалистов, предпочел выступить с примиренческим посланием, которое в контексте его постоянных попыток примирить две враждующие ветви испанских Бурбунов выглядело вполне естественным.

**«Пий IX» (1847).** Написав в 1847 г. «Пия IX», Бальмес сделал весьма незначительный «крен» влево, однако этого хватило, чтобы полностью испортить последние месяцы его жизни. Противоречивость и неполнота этого «крена» становятся очевидными при полном прочтении его во многих отношениях политического завеща-

ния, каким и стал «Пий IX». Не отказавшись, с одной стороны, от обычных своих представлений о необходимости «протоавторитарного» политического режима в Испании, Бальмес, с другой стороны, фактически поддержал зарождающееся в Европе социал-демократическое движение, с которым всегда боролся ровно настолько, насколько отдавал себе отчет в его возникновении. Правда, как подлинный традиционалист Бальмес сделал это в понятиях исключительно религиозных, что позволило ему «сохранить лицо» перед так и непонявшими его соратниками-традиционалистами. Одновременно он смог довести до логического завершения и разрабатываемую ранее аргументацию о необходимости широкой социальной политики под патронажем Испанской католической церкви. Преждевременная смерть Бальмеса не позволяет нам проследить его политико-идеологическую эволюцию далее 1848 г. Вполне вероятно, что, увидев общеевропейский размах революции 1848–1849 гг., Бальмес вновь вернулся бы на «рельсы» догматического традиционализма с его религиозной интолерантностью и явной склонностью к «протоавторитарным» формам правления. Однако судьба распорядилась иначе.

Обладая выдающимися аналитическими способностями, Бальмес не мог не видеть набирающих силу тенденций. Именно в этом контексте мы и предлагаем интерпретировать его «Пия IX», которого, с одной стороны, не оценили либеральные консерваторы, а с другой, совсем не поняли традиционалисты. В результате все последние месяцы своей жизни Бальмес был вынужден оправдываться [13, р. 162-165], что внешне было очень похоже на ситуацию, в которой оказался Доносо после написания своего «Очерка о католицизме, либерализме и социализме» [2, с. 89-314], притом что Доносо, по словам Гутиерреса Ласанта, нуждался в «особом оправдании» [28, р. 349]. Бальмеса обвиняли также в желании получить кардинальскую мантию, тем более что Пий IX был его личным другом [34, р. 24].

В действительности проблема, подвигнувшая Бальмеса к написанию этой книги, заключалась в том, что Пий IX (1792–1878) [7], занявший папский престол в 1846 г. после смерти Григория XVI (1765–1846), пошел в своей политике в отличие от предшественника на серьезные уступки итальянскому революционному движению, заговорив о широкой амнистии тем, кто был замешан в народных волнениях, и о даровании Конституции. Революционеры, почувствовавшие в позиции Папы слабость, усилили на него свой натиск, что вызвало, как пишет Гутиеррес Ласанта, скандалы в среде «тех католиков, которые были приверженцами древних политических форм» [28, р. 70]. В этом контексте работа Бальмеса, посвященная защите Пия IX, не могла не вызвать вопросов со стороны традиционалистов, поскольку, продолжает Гутиеррес Ласанта, «упала в нашу интеллектуальную среду словно бомба» [28, р. 72].

Главную мысль книги можно свести к одному предложению, которое цитируют очень многие апологеты Бальмеса как программное: «*Пойти на уступки* эпохе в справедливом и необходимом, отказав ей в несправедливом и вредном; улучшить условие народов, не сталкивая их в анархию; *предупредить революцию посредством реформы*, лишив ее безбожных мотивов, так как невозможно помешать тому, что имеет предлог для существования; ослабить силу декламаций, показав их пустоту и неразумность; *цементировать административный и политический порядок*, который бы поддерживался сам по себе, без иностранных штыков» [28, р. 73] (курсив – Ю.В.).

Проблема уступок – ключевой момент всей книги, вызвавший наиболее жаркие дискуссии, поскольку традиционалисты не допускали их в принципе, а либеральные консерваторы, столь традиционно разнообразные в своих политико-идеологических парадигмах, никогда не имели единого и консолидированного мнения о степени уступок в принципе. Бальмес, прекрасно представляя проблемы, порождаемые этим понятием, писал: «Уступки.., нет ничего более пустого, чем это слово; уступка может определяться *осторожностью* или страхом, *силой* или слабостью, *мужеством* или трусостью; уступка определяется в зависимости от обстоятельств» (курсив – Ю.В.) [8, р. 57-58]. Сам Бальмес исходил из того, что уступки, на которые пошел Пий IX, определялись осторожностью, силой и мужеством, что соответственно превращало Папу римского в консерватора и снимало с него любые обвинения. Оппоненты же Бальмеса исходили из обратного.

Говоря об уступках, Бальмес совсем не утрачивает своих традиционалистских убеждений, как это может показаться на первый взгляд. Так, он пишет: «Мы сохраняем в неприкосновенности *вечные истины*; мы уверены в том, что вещи, чье существование основано на божественных обещаниях, *не умирают*» [8, р. 160] (курсив – Ю.В.). Не изменяются и его исторические оценки недавнего прошлого: «Ущерб от французской революции был обусловлен зажигательными призывами Руссо и Вольтера; триумфы Наполеона над старыми Монархиями происходили из логики Сийеса и красноречия Мирабо» [8, р. 58]. Сохраняет Бальмес и традиционалистский дискурсивный вектор «снизу вверх»: «Союз алтаря и абсолютистского трона может быть нужен трону, но не алтарю» [8, р. 134]. «Демократия пагубна, когда отсутствует религия и мораль» [8, р. 136].

Проблема в том, что Бальмес попытался пойти дальше, стараясь отыскать в религии источник не для всеобщего прогресса человеческих добродетелей, о чем он говорил на протяжении всей своей жизни, а для вполне частных политических институтов, а также для тех свойств человеческой природы и общества, которые были воспиты британо-французскими просветителями XVII–XVIII вв.: «В Религии нет ничего, что бы противоречило доброму порядку в

управлении, *материальному прогрессу*, развитию *разума*, реализации *политической свободы*» (курсив – Ю.В.) [8, р. 137]. В этом поиске заключалась и его сила в общеисторической перспективе, и его слабость в конкретно-исторической ситуации. Вместе с тем Бальмес постоянно возвращается к своему исходному тезису – духовно-интеллектуальной власти Папы римского: «Спасти может только связь духа прогресса с Религией, и эта связь никогда не будет действительной, если не будет направляться Понтификом» [8, р. 128].

Очевидно, что ни по одному из этих вопросов, касающихся степени возможных уступок, консенсуса в рамках консервативного лагеря Европы в целом не было, а в преддверии революции 1848–1849 гг. и быть, по-видимому, не могло. Призывы Бальмеса к «предупредительным реформам», чтобы «цементировать политический порядок», превращают его основополагающую логику из традиционалистской в либерально-консервативную. Отсюда и гневная реакция, что для неуступчивых традиционалистов было явлением вполне закономерным. Однако, на наш взгляд, дело было не столько в принципиальной трансформации традиционалистской политико-идеологической идентичности Бальмеса, сколько в его разочаровании результатами собственной политической практики и стремлением покинуть этот мир на подлинной высоко гуманистической ноте. В конце концов большинство либеральных консерваторов – это, как правило, разочаровавшиеся либералы или социалисты, но уж никак не традиционалисты, положившие всю свою жизнь на алтарь Церкви и Монархии.

В этом контексте незначительный сдвиг традиционализма влево, проявившийся в «Пие IX», был негативной реакцией Бальмеса на еще одну набравшую силу тенденцию в рамках европейского традиционализма – скатывание к правому радикализму, который в его работах предстает как «деспотизм»: «Не нужно позволять себе откликаться на крики о свободе, – пишет он, – но также нужно хранить себя и от другой иллюзии, которая под прикрытием слов о социальном порядке и сохранении Монархии, провидит *ублюдочные интересы*, или *жесточайший деспотизм*» [8, р. 144] (курсив – Ю.В.). Бальмес уверен в том, что данная «деспотизация» не соответствует генеральной логике исторического развития и будет «рано или поздно развеяна словно порох ураганом революций» [8, р. 159]. «Мир идет вперед; кто захочет его остановить, *будет раздавлен*, а мир продолжит свой путь» (курсив – Ю.В.) [8, р. 157-158].

Подводя итог политико-идеологическому анализу «Пия IX», мы можем говорить о том, что гений Бальмеса предвосхитил те изменения, которые ожидали европейский традиционализм в самом ближайшем и далеком будущем (сдвиг вправо вплоть до фашизма), и постарался как мог предупредить их. Для этого ему было необходимо пойти в чем-то навстречу соседям по политическому спектру

слева – либеральным консерваторам и, по словам Гарсии Кабельоса, «совершенно *гармонизировать религию и свободу*» [24, р. 21] (курсив – Ю.В.), поскольку, по словам Руиса, «Бальмес не боялся свободы» [43, р. 79]. И тот факт, что первым необходимость изменений в религиозной политике, являвшейся основой основ, заметил представитель испанского традиционализма, известного всем своим покатолически жестким догматизмом, делает Бальмесе огромную честь. В конечном счете, подчеркивает Гарсия Кабельос, «политико-административные реформы в его (папских – Ю.В.) владениях были нацелены на консолидацию *светской власти*» [24, р. 21] (курсив – Ю.В.).

*Либерально-консервативные и либеральные интерпретации* идей, взглядов и ценностей Бальмеса позволяют существенно дополнить их традиционалистские интерпретации, показав таким образом всю сложность и противоречивость предмета нашего исследования. Тем более, по словам Касановаса: «Философские работы Бальмеса могут читаться представителями *всех школ*, и все их будут воспринимать как *свои собственные*» [14, р. 32] (курсив – Ю.В.).

*Либерально-консервативную интерпретацию* идей, взглядов и ценностей Бальмеса мы находим в фундаментальном труде основоположника современного испанского либерального консерватизма М. Фраги Ирибарне «Испанское консервативное мышление» [22]. В конце 1970 – начале 1980-х гг. Фрага, бывший некогда одним из столпов поздней (обновленческой) версии франкистского режима, занялся выстраиванием основ новой либерально-консервативной традиции, актуальной, по его словам, для конца XX в. и направленной в будущее.

М. Фрага определяет Бальмеса как «социологического консерватора», что сразу же задает границы и параметры его анализа, в которые не включаются ни апологетика католицизма, ни истоки имперской «идеи Испанидад», ни общеиспанский национализм Бальмеса. Следуя либерально-консервативному дискурсивному вектору «сверху вниз», Фрага сосредоточивается лишь на политико-институциональных аспектах идей, взглядов и ценностей Бальмеса, полностью игнорируя культурно-цивилизационный уровень его политико-идеологической парадигмы. Соответственно и Бальмес получается у него реформатором, притом что Фрага прямо говорит о его традиционализме: «*Священник-традиционалист* из Вика (Бальмес – Ю.В.) и баск с английской кровью, побывавший на Кубе (традиционалист Р. де Маэсту-и-Уитни – Ю.В.), приходят к похожим выводам: общество есть реальность, состоящая из души и тела; оно имеет собственные свойства, структуру и модусы действия; можно и должно пытаться его *улучшить*, но только лишь с помощью живых существ, посредством прививок и образования, не превращая его в инертное существо» [22, р. 13-14] (курсив – Ю.В.). Сопостав-

ление Бальмеса и Маэсту также не менее показательны для определения методологии Фраги: «либеральный франкист» сделал из Маэсту – идеолога генерала М. Примо де Ривера-и-Орбанеха и «защитника Испанидад» [32] – реформатора, постаравшись снять с него обвинения в воинствующем католицизме, агрессивном империализме, яростном национализме и профранкистском авторитаризме. Излишне говорить, что за всеми этими определениями Маэсту проглядывает образ самого Фраги.

Выстраивая свою систему аргументации, Фрага помещает Бальмеса в широкий контекст переходного периода, переживаемого, с его точки зрения, «европейским традиционным обществом» на всем протяжении XIX в., – от Старого порядка к Новому [22, р. 41]. Основной тезис Фраги заключается в параллелях, которые он проводит между Бальмесом и О. Контом. В то время как Конт, утверждает Фрага, говорит о «невозможности вернуться к монархотеологическому, или традиционному, порядку... и необходимости нового пути» [22, р. 47-48], «Бальмес ставит проблему *в тех же понятиях*» [22, р. 48] (курсив – Ю.В.). «Вопрос о *политической форме*, – цитирует Фрага Бальмеса, – является совершенно бесполезным и опасным, поскольку решить его без предварительного решения огромной проблемы, связанной с социальной организацией, от которой она зависит, невозможно» [22, р. 48]. Причем решение этой проблемы должно быть гармоничным, с тем чтобы не породить новые «бури» [22, р. 49], что особенно важно в контексте постоянных гражданских войн, разделивших Испанию на «две Испании»: условно левую (прогрессистскую) и условно правую (традиционалистскую). Занимая правопозиционную позицию, Фрага выводит фундамент политико-институциональной конструкции Бальмеса не из культурно-цивилизационного уровня политической идеологии, как это делают авторы традиционалистской интерпретации, а из позитивистки понимаемого общества («социальной реальности») и его социальных структур.

Необходимо отметить, что основатель позитивизма Конт не был оригинален в полном смысле этого слова. Еще в 1813 г. А.К. де Сен-Симон в своем «Очерке науки о человеке» писал о том, что современным европейским мыслителям необходимо «сообщить науке о человеке *позитивный характер*, основывая ее на наблюдениях и разрабатывая методом, употребляемым в *других отраслях физики*» [5, с. 201] (курсив – Ю.В.). Идею Сен-Симона Конт развил лишь к 1844 г. (за четыре года до смерти Бальмеса), когда в своем «Курсе позитивной философии» написал: «Теперь, когда человеческий разум создал небесную физику и физику земную, механическую и химическую, а также физику органическую, растительную и животную, ему остается для завершения системы наук наблюдения основать социальную физику» [4, с. 9]. С решением этой проблемы фи-

лософская система, согласно Конту, будет поставлена «на прочное основание», а «социальная категория явлений» станет доступна наблюдению [4, с. 9]. Сам Фрага признается, что «Бальмес *не цитирует Конта* ни в своей истории Философии, раскрытой им в конце “Начальной философии”... *ни где-либо еще* на протяжении всех своих трудов» [22, р. 48] (курсив – Ю.В.). Позитивизм Бальмеса оспаривает и Касановас, приводя следующие высказывания Бальмеса: «Религия есть *подлинная* философия истории» [14, р. 87] (курсив – Ю.В.), а также его прямую критику философов-позитивистов, которые «впадая в позитивизм..., потом страдают всю свою жизнь и заканчивают свои дни с сомнениями в разуме и печалью в сердце» [14, р. 185]. Хотя Касановас и признает, в чем-то пересекаясь с Фрагой, что «эмпиризм привлекал *консервативный дух*» (Бальмеса – Ю.В.) [14, р. 13].

Следуя своей логике, Фрага представляет Бальмеса как «великого социолога», который сформулировал новый метод в социально-политических науках. Примером тому, по мнению Фраги, служит вторая после «Сравнения протестантизма и католицизма в их отношении к европейской цивилизации» (1842) [12] выдающаяся работа Бальмеса – «Критерий» (1843) [10]. Центральным понятием «Критерия» является «здоровый смысл» (Гутиеррес Ласанта называет Бальмеса даже «Философом здравого смысла» [28, р. 212]), который интерпретирует Фрага Бальмеса и должен выступать главным критерием при проведении настоящих социально-политических исследований, поскольку именно «здоровый смысл» позволяет провести объективное «научное наблюдение». «Бальмес, – пишет Фрага, – *часто* использует слово “позитивизм” для того, чтобы обозначить идеи реализма, объективности; практический смысл в социальном исследовании» [22, р. 55] (курсив – Ю.В.). Однако частота использования этого слова не так уж и велика: сам Фрага приводит лишь две цитаты из Бальмеса, которые, собственно, и исчерпывают всю частоту «позитивизма» в 358-мистраничном «Критерии». При этом само слово «позитивизм» имеет в работах Бальмеса еще один, крайне неудобный для интерпретации Фраги смысл. Так, в знаменитой фразе Бальмеса «больше практики, больше позитивизма» речь идет отнюдь не о частно-научных и материалистических подходах каталонского философа, а всего лишь о реализации «*позитивных улучшений*» (читай: положительных улучшений), практик, которые связаны с той частью народа, который трудится, платит (налоги – Ю.В.), страдает и молчит» [8, р. 67] (курсив – Ю.В.), о чем и идет речь в работе Бальмеса чуть выше.

В любом случае, продолжает Фрага, социально-политическое исследование должно быть ориентировано на практический результат, опираться на «солидную фактическую базу», формирующуюся посредством «наблюдения и эксперимента». Все это позволяет пе-

рекинуть «мостик» между социально-политическими науками (и историей, в частности) и естествознанием, применив к первым методологию второго, однако при этом первые не должны утрачивать своей автономии, поскольку обе разновидности наук имеют собственную «причинность». При этом «причины», признает Фрага, Бальмес трактует «в схоластическом ключе в лучшем смысле этого слова», то есть как «тотальные факты», посредством которых «комплекс факторов порождает комплекс результатов». Опасность этого подхода заключается в том, что все мироздание выстраивается, если можно так выразиться, в «единый закономерный мировой процесс», в результате которого социальные факты, опосредованные природными, опять же могут утратить собственную автономию [22, р. 56-64]. В христианской теологии, где Бог является Творцом, первоосновой и первопричиной всего мироздания, именно так и происходит. И Фрага ничего не может извлечь из методологических конструкций Бальмеса, чтобы хоть что-нибудь этому противопоставить, поскольку сам Бальмес на протяжении всех своих философских работ настаивает именно на этом. «Для Бальмеса, как и для Доносо, *краеугольным камнем* теории общества является *доктрина первородного греха*», – сдается Фрага [22, р. 64] (курсив – Ю.В.).

Анализируя далее более частные, но актуальные прежде всего для себя проблемы социальных структур [22, р. 64-67], социальной динамики [22, р. 76-85], классовой борьбы [22, р. 85-91], политических институтов [22, р. 91-104] и социально-политической реальности Испании XIX в. в целом [22, р. 104-112], Фрага везде наталкивается на традиционализм Бальмеса. «Понятно, – пишет он, – что Бальмес не является социологическим релятивистом; для этого он *слишком крепко* опирается на *Теологию*» [22, р. 79] (курсив – Ю.В.). Во всех трудах Бальмеса (и в «Критерии» в частности) Фрага находит лишь элементы позитивизма, которые служат совсем иным целям и задачам, нежели это могло быть у Конта. Классическая цитата из Бальмеса раскрывает сущность его «подлинного критерия»: «Мы применяем к политике *тот же метод*, что и в *естественных науках*: наблюдение» [8, р. 199] (курсив – Ю.В.). В этом контексте задача Фраги – вступить в спор с испанскими христианскими теологами, которые, например, в 1943 г. составили сборник «Лекций о «Критерии» Бальмеса», посвященный празднованию столетия со дня выхода «Критерия» в свет [16]. Притом, что Бальмес, по мнению главного каноника Тортосы Х. Маньи, явно не дотягивает по глубине до таких великих схоластов, как Ф. Аквинский и Ф. Суарес [16, р. 12], Х.М. де Нададь сравнивает его с Августином Блаженным, И. Лойолой и Папой Львом XIII [16, р. 21]; иезуит И. Грифуль находит «совпадения в доктрине и точках зрения» между «Критерием» и «Духовными упражнениями» Лойолы [16, р. 33-48], С. Удина Марторель доказывает, что «Критерий» является политико-

этической основой для программы национал-католицизма [16, р. 61-71]. Сам будучи ревностным католиком, Фрага стремится лишь преодолеть крайности франкистского (как, впрочем, и своего собственного) прошлого и актуализировать Бальмеса для молодого поколения, предоставив в его распоряжение обновленную методологическую парадигму: «В любом случае, – пишет он, – это лишь эскиз будущей картины, которая ожидает своего продолжения» [22, р. 14].

Понимая противоречивый характер собственной интерпретации, Фрага иногда оговаривается: позитивизм Бальмеса – это, оказывается, не более чем «любопытнейший факт», связанный с совпадением между двумя философами (Бальмесом и Контом). Данное совпадение тем более условно, что «здравый смысл» как центральная категория самого «пропозитивистского» труда Бальмеса («Критерий») и «позитивное знание» как центральная категория позитивизма – понятия далеко не тождественные. Хотя «здравый смысл» – это, несомненно, движение в направлении «позитивного знания». Отсюда и довольно категоричное утверждение Фраги, переосмысленное им позднее в более мягком варианте: «Бальмес является основоположником позитивистской социологии в Испании» [21]. На наш взгляд, интерпретировать данный «любопытнейший факт», подмеченный Фрагой, нужно не в том смысле, что Бальмес являлся основоположником позитивизма, а в том, что, будучи изначально (как любой католический философ или теолог) объективным идеалистом [9], (Фрага почему-то указывает на его сходство в этом моменте лишь с Г.В.Ф. Гегелем [22, р. 45]). Бальмес находился в постоянном поиске новых методологических подходов (или, по словам Касановаса, «нового света, новых одежд» [14, р. 32]) для более глубокой аргументации своих традиционалистских идей, взглядов и ценностей. «С первого момента его (Бальмеса – Ю.В.) общественной жизни, – пишет Касановас, – мы видим в нем полное проявление этой тенденции – заниматься *апологией религии* посредством *глубокого изучения общества*» [14, р. 75] (курсив – Ю.В.). В понятиях Фраги то же самое звучит более уклончиво: «На Бальмеса влияли все проблемы традиционализма» [22, р. 112], и это может быть понято как утверждение, что Бальмес традиционалистом не был; однако это не так. Более серьезных оснований для того, чтобы превращать Бальмеса из схоласта-традиционалиста в позитивиста-реформиста, у Фраги не имеется.

Против Фраги выступает целая плеяда испанских традиционалистов, настаивающих на преемственности между Бальмесом и такими «глыбами» всей средневековой (не только испанской) схоластики XVI–XVII вв., как Ф. де Витория, Д. де Сото и Ф. Суарес [31, р. 77]. Так, Кортс полагает, что «Бальмес, даже зная и опираясь в каждом случае на наших выдающихся теологов, представляет собой связь между Св. Фомой и современным возрождением томизма» [17,

р. 136]. Гарсия Кабельос уже в 1848 г. писал, что Бальмеса «называют Фенелоном, Боссюэ, Полиньяком и Шатобрианом наших дней» [24, р. 7] (с Ф.Р. де Шатобрианом Бальмес состоял в активной переписке [33, р. 22]).

Интерпретация Фраги может получить свое обоснование лишь в понятиях контекстуальной относительности. Так, на фоне выдающегося испанского схоласта первой трети XIX в. аббата С. де Тен-терия-и-Рейес, утверждавшего в своей «Философии религии» (1815), что «истина науки о природе есть лишь физика; и *любое созерцание*, которое *не основано* самым непосредственным образом на *наблюдении*, есть чистая метафизика и абстракция, *nj tcnm не имеет реального и истинного предмета*» [20, р. 136], Бальмес с его глубоким проникновением именно в «реальную и истинную» общественную жизнь, действительно, может показаться позитивистом.

Философские (пропозитивистские) интерпретации Бальмеса самым непосредственным образом связаны и с его политико-идеологической парадигмой, содержащей некоторые элементы консервативного реформизма. Однако наличие этих элементов позволяют нам говорить лишь об особой тенденции в рамках испанского традиционализма, переживающего сложные процессы внутренней трансформации в условиях переходного периода. Более того, сам Бальмес считал «иллюзиями» все реформистские, в том числе и либерально-консервативные, политико-идеологические парадигмы, которые знал в совершенстве и подробно излагал в своих работах на протяжении 1840-х гг.: «Не нужно создавать себе *иллюзии*, – пишет он, обращаясь к либеральным консерваторам из «модератос», – даже те люди, которые не видят многого из происходящего и имеют небольшие знания, понимают, что нас ждет весьма *печальное будущее*» [8, р. 77] (курсив – Ю.В.). Типично традиционалистский исторический пессимизм.

*Либеральная интерпретация* идей, взглядов и ценностей Бальмеса принадлежит перу испанского юриста Х.М. Руиса Манент [43], члена либерального «Общества социально-экономических и политических исследований» во главе с выдающимся испанским адвокатом А. Оссорио-и-Гальярдо, находившимся в оппозиции к генералу Примо де Ривера. Рассматривая Бальмеса в качестве «идеологического оружия» [43, р. 7], Руис упоминает его идеи, взгляды и ценности исключительно в контексте собственной либеральной критики новой Конституции, подготовленной к 1929 г. правыми идеологами, работавшими на Примо де Ривера. Подобно тому, как Бальмес противостоял генералу Р.М. Нарваэсу-и-Кампос, Руис пытается противостоять генералу Примо де Ривера. С формальной точки зрения данный метод (аналогия) может быть оправдан: диктатуру Примо де Ривера называли «бландадурой» («мягкой диктатурой») [38, р. 105], Нарваэса – «либеральным диктатором» [40]. Од-

нако Руис абсолютно игнорирует тот факт, что Бальмес-традиционалист критиковал Нарваэса-либерального консерватора с правых позиций; сам же Руис критикует Примо де Ривера с левых: как либерал-традиционалиста. Отсюда и главный аргумент Ла Ордена против интерпретации Руиса: юрист-либерал использовал лишь часть текстов Бальмеса, крайне неверно интерпретировав их [31, р. 147-151]. Примечательно, что Руис не скрывает своего метода: «Мы изменяем некоторые имена собственные в этих параграфах» [43, р. 89], – признается он в своей книге.

Так, Руис пишет: «Бальмес требовал для Кортесов иной системы, с тем чтобы покончить с постоянной конституционной чехардой» [43, р. 23]. Однако он не говорит о том, что Бальмес призывал к реставрации средневековых – сословно-представительных кортесов, а не к созданию современного парламента, каким его представляет себе Руис в 1929 г. Бальмес также ратовал за исторический континуитет в развитии наций, Руис – за континуитет конституционный [43, р. 24]. Право у Бальмеса проистекает из Божественной воли в интерпретации средневековых католических теологов, у Руиса – из светских законов, написанных в духе Просвещения [43, р. 32-36]. Проводя аналогию между абсолютизмом Фернандо VII, подвергшимся критике со стороны Бальмеса, и диктатурой Примо де Ривера [43, р. 50-54], Руис уподобляет эти понятия. При этом стремление Фернандо VII сохранить Старый порядок в неприкосновенности и стремление испанской буржуазии к ускоренной модернизации через насильственную мобилизацию нации как исторические феномены являются принципиально различными. Не менее сомнительной представляется и аналогия между «свободной волей», понятием, лежащим в основе христианской теологии, и «политической свободой», за которую ратует Руис [43, р. 82-89].

В итоге попытки Руиса использовать Бальмеса для обоснования собственных либеральных идей, взглядов и ценностей следует признать неудачными. Ссылки Руиса на либерального консерватора Мауру выглядят в этом смысле намного убедительнее, поскольку сам Руис при всей своей либеральной критике Примо де Ривера стремится все-таки сотрудничать с генералом, требуя, чтобы противостоящие ему идеологи выслушали и приняли во внимание его мнение. Данная лояльность Руиса, в свою очередь, может быть интерпретирована и так, что Руис не либерал, а либеральный консерватор, критикующий диктатуру, но в конечном счете ее принимающий, поскольку он явно отказывается от ее насильственного, революционного свержения. Однако политико-идеологическая риторика Руиса – типично либеральная. Лояльность же Руиса к диктатуре одна из черт испанского либерализма начала XX в., по-прежнему пассивного перед милитаризмом и авторитаризмом. Традиционалистская критика Руиса оправданно категорична: «Бальмес не был и не

мог быть политически либералом, поскольку держал этот *либерализм за грех*», – пишет Ла Орден [31, р. 151] (курсив – Ю.В.). Признавая в целом правоту Ла Ордена, необходимо тем не менее отметить, что концепция «либерализм – это грех» принадлежит перу другого выдающегося испанского традиционалиста уже классического периода в развитии политических идеологий – католическому священнику Ф. Сарда-и-Сальвани, который изложил свои идеи, взгляды и ценности в книге с соответствующим названием лишь в 1884 г. [45]

**Бальмес и Доносо: две тенденции в развитии испанского традиционализма.** Сравнительный анализ двух выдающихся испанских традиционалистов, представленный традиционалистом Менендесом-и-Пелайо, задающим тон для всех последующих традиционалистски ориентированных сравнений [39], и анализ либерального консерватора Фраги исчерпывают все консервативные вариации данной проблемы и являются достаточными для достижения поставленной перед нами цели.

С точки зрения Менендеса-и-Пелайо, между Бальмесом и Доносо, пришедшими в «католическое движение» в 1834 г., имеется лишь одна «точка», в которой они сходятся, – это «дело, которое они защищают». «Во всем остальном, – пишет Менендес-и-Пелайо, – они являются существами, предельно отличающимися друг от друга и даже противоположными» [36]. Помимо «расы», Бальмес и Доносо различаются по образованию, происхождению и культуре, что обуславливает их различия и в стиле, и в философии, хотя чуть ниже Менендес-и-Пелайо пишет: «Они могли различаться *во второстепенном, в сущности же они всегда совпадали*, потому что их освещала *одна и та же* вера, и зажигало *одно и то же* благословение» [36] (курсив – Ю.В.).

Притом что Менендесу-и-Пелайо лично больше импонирует Бальмес, он считает, что труды Бальмеса и Доносо являются «равно необходимыми». В то время как Доносо был «мучеником эклектизма и доктринерства», Бальмес «начал реставрацию испанской философии..., *обновив* соки древа нашей культуры *новыми идеями*» [36] (курсив – Ю.В.). Однако это обновление свелось к «реставрации схоластики» и «популяризации спекулятивных наук» [36]. Никаких признаков позитивизма Менендес-и-Пелайо (в отличие от Фраги) у Бальмеса не замечает, хотя именно он первым выделил «Критерий» (наряду с «Протестантизмом») из остальных работ Бальмеса. «Протестантизм» же Менендес-и-Пелайо называет «первой испанской книгой этого столетия», полностью присоединяясь к аргументам Бальмеса, выдвинутым им против Ф.П.Г. Гизо [36]. Против позитивизма в идеях, взглядах и ценностях Бальмеса выступали и более поздние его интерпретаторы. Так, Р. Гарсия-и-Гарсия де Кастро, ссылаясь на идеолога карлизма Х. Васкеса де Мелья-и-Фанхул, пи-

шет: «Еще до своего рождения были предвосхищены и отвергнуты (Бальмесом – Ю.В.) неокантианство, феноменологический агностицизм, *позитивистский монизм* и поздние формы пантеизма» [26, р. 26] (курсив – Ю.В.).

«Звезда великого Доносо» начинает, по мнению Менендеса-и-Пелайо, восходить тогда, когда Бальмес сходит со сцены [26, р. 26], то есть в 1848 г., из чего следует, что именно последние пять лет жизни Доносо, связанные с радикализацией его традиционалистских идей, взглядов и ценностей, Менендес-и-Пелайо оценивает превыше всего, фактически игнорируя весь период, предшествовавший речам 1849–1950 гг. [2, с. 321-380] и «Очерку о социализме, либерализме и католицизме» [2, с. 89-314]. Отдав должное творчеству Доносо в этот период, Менендес-и-Пелайо тем не менее достаточно критически представляет теологическую часть «Очерка», хотя и подчеркивает значение его социально-философской части, связанную с критикой «либерального доктринерства» (французского либерального консерватизма) [18], поскольку «дьявольская теология» «социализма и прудонианского манихейства», утверждает он, для него и так понятна [36].

Сравнительный анализ Бальмеса и Доносо, проведенный Фрагой, имплицитно содержит в себе вопрос: кто из этих двух выдающихся испанских традиционалистов XIX в. может быть назван более пролиберально-буржуазным? Вопрос, насколько традиционалист вообще может быть «либерально-буржуазным», перед нами не стоит, поскольку речь идет лишь о той или иной тенденции в довольно жестких рамках традиционализма. Анализ Фраги актуален для нас еще и тем, что Менендес-и-Пелайо сосредоточился прежде всего на сходстве Бальмеса и Доносо, посчитав все их различия второстепенными (как говорит Фрага, провел «классическую параллель» [22, р. 43]), в то время как для Фраги они являются «одновременно параллельными и различными» [22, р. 42], но с упором все-таки на различия. В силу данного обстоятельства анализ Фраги несмотря на его относительную краткость и (в отличие от Менендеса-и-Пелайо) сухой академический стиль имеет для достижения поставленной перед нами цели более широкие эвристические потенциалы, нежели простая констатация того факта, что Бальмес и Доносо совпадали в своей традиционалистской сущности.

Изначально, во введении к своей работе, Фрага выбирает для анализа Бальмеса, отказывая Доносо в праве в принципе называться «консерватором» [22, р. 11]. Но далее, в главе, посвященной Бальмесу, Фрага вновь возвращается к этому вопросу, то есть исподволь, можно сказать, реабилитирует Доносо: поскольку «Доносо – не консерватор», тезис абсурдный, и Фрага это хорошо понимает.

Фрага выбирает Бальмеса, потому что его интеллектуальное наследие кажется ему «если не более гениальным, то более полным

и системным». На основе Бальмеса, считает он, лучше понимаются и «фрагментарные наблюдения Доносо». В качестве аргументов Фрага приводит оценки их современников, которые, однако, не отметились в ряду выдающихся аналитиков [22, р. 44]. Далее Фрага утверждает, что в Испании до сих пор отсутствует работа, посвященная биографии Бальмеса, в частности анализу его социально-политического мышления [22, р. 44]. Это полностью расходится и с качеством, и с количеством используемых нами работ. Другое дело, что Фрага первый, кто попытался интерпретировать идеи, взгляды и ценности Бальмеса в либерально-консервативной политико-идеологической парадигме, пусть, как мы показали выше, и не очень успешно. При этом, с точки зрения Фраги, Бальмес и Доносо являются основоположниками «испанской социально-политической теории» (в плане проблематики и методологии), которая может быть востребована в контексте «кризиса нашего времени» [22, р. 47]. И все же из них двоих для своего анализа либеральный консерватор Фрага выбирает все-таки Бальмеса, что мы прочитываем как аргумент в пользу «пролиберальной буржуазности» Бальмеса. Объяснить позицию Фраги можно еще и тем, что Бальмес в отличие от Доносо не переживал в своей «индивидуальной траектории» принципиальных политико-идеологических трансформаций, поэтому его интеллектуальное наследие легче если не излагать (в силу масштабности), то по крайней мере концептуально интерпретировать (в силу общего идейно-ценностного однообразия), нежели наследие Доносо, прошедшего довольно извилистый путь от прогрессиста в молодости до радикального традиционалиста в конце жизни [46, р. 8].

К концу 1840-х гг. парадигмальные фигуры испанского традиционализма Бальмес и Доносо, выступавшие по многим политико-идеологическим проблемам единым фронтом, начинают постепенно расходиться, хотя пока только по второстепенным вопросам. Как представляется, данное обстоятельство связано с тем, что Бальмес и Доносо, выдающиеся интеллектуалы своего времени, все с большей уверенностью начинают осознавать тот факт, что кризис Старого порядка проходит «точку невозврата». Соответственно идея восстановления Старого порядка в его прежнем виде становится все более утопической и нереалистичной. Находясь на гребне испанской политической жизни и имея широкие возможности реагировать на происходящую в Испании либерально-буржуазную модернизацию непосредственно, Бальмес и Доносо, оставаясь в рамках одного и того же консервативного типа (традиционализма), выбирают для достижения своих целей разные тактики.

В то время как Бальмес, достигший к 1844 г. пика в своей карьере, позволяет себе взять в некоторых аспектах примиренческий тон, направленный на общую, нерелигиозную толерантность и гармонизацию отношений с активно утверждавшейся во власти либе-

ральной буржуазией, Доносо, наоборот, от той же буржуазии бежит буквально со всех ног, обвиняя ее в самых разных грехах и накликая на ее голову всевозможные катастрофы. По существу к концу своей жизни Доносо оказался там, где Бальмес был в ее начале. «Проектируя свой гений на политическую сферу» [8, р. 13], Бальмес двигался *от религии к политике*, фундируя последнюю теологией. Как пишет Ла Орден: «Он пришел в политику из философии и апологетики» [31, р. 222-223]. По словам Кортса, «Бальмес был теологическим источником, который проливался философски и католически на политический мир» [17, р. 24]. Современный испанский историк Х.М. Альсина добавляет подробностей: «Ситуация заставила Бальмеса *искать политические решения*, используя для этого адекватные журналистские средства, с тем чтобы исправить то положение Церкви, которое он считал противным не только справедливости, но также и наиболее распространенным чувствам испанского общества» [6, р. 91] (курсив – Ю.В.). Все эти оценки основываются на одной из фраз самого Бальмеса: «Не политика должна спасти Религию, наоборот, *Религия должна спасти политику*» [8, р. 132] (курсив – Ю.В.).

Доносо шел в обратном направлении – *от политики к религии*, стараясь придать последней политическое звучание. В результате Бальмес заслужил от интерпретаторов формулу «Традиционализму – да, реакции – нет» [8, р. 17], на что Доносо после своих парламентских речей 1849–1850-х гг. и «Очерка» уже едва ли мог надеяться. «Непримиримость Доносо, – пишет Суарес Вердегер, – рожденная из принципов, противоположных либеральным, поставила эстремадурца намного ближе к карлизму, чем Бальмеса, который со своими примиренческими настроениями никогда к карлизму там близко не подходил» [48, р. 173]. В этом контексте весьма примечателен и тот факт, что даже иезуит Рей Каррера, посвящая в 1938 г. свою книгу генералу Ф. Франко, писал: «Престиж Бальмеса оспаривался меньше, чем престиж Доносо» [41, р. 37].

В итоге исторически Бальмес «переиграл» Доносо: политика с опорой на религию в условиях Нового порядка (идея Бальмеса) оказалась политическим классом в целом востребованной больше, чем религия в политике (идея Доносо). Отсюда и отношение к ним даже в лагере единомышленников-традиционалистов. В то время как Бальмес становится культовой фигурой испанских католиков, даже абсолютно не замеченных в склонностях к либерализму, Доносо, потративший все свои последние силы для формулирования их политико-идеологических идей, взглядов и ценностей, наоборот, оказывается в конечном итоге если не забыт ими, то уж во всяком случае отложенным в сторону. Бальмес со всей своей апологетикой католицизма, «идеей испанидад» и национализмом предстает значительно более удобной фигурой для публичной политики, нежели

Доносо со своими теологическими выкладками. Бальмес настолько для нее удобен, что даже входит, пусть и в усеченном виде и в крайне спорном варианте, в историческую традицию либерального консерватизма в интерпретации Фраги, достаиваясь даже либеральных интерпретаций. При этом довольно яркий либерально-консервативный период в идеях, взглядах и ценностях Доносо политическими идеологами, озабоченными общественным признанием, а тем более действующими политиками просто не замечается.

\* \* \*

Фигура Бальмеса для генезиса испанского традиционализма является одной из центральных. Будучи идейно-ценностным наследником предшествующего ему поколения испанских традиционалистов (1814–1833), заложивших основы данной политической идеологии в условиях жесткого противостояния между Старым и Новым порядками, Бальмес уже к концу 1840-х гг. смог частично скорректировать их праворадикальный уклон, обозначив новые исторические перспективы для всего европейского традиционалистского движения в целом. Вклад Бальмеса в генезис европейского традиционализма тем более важен, что это произошло накануне революции 1848–1849 гг., вновь обострившей политико-идеологическое противостояние между традиционалистами и либералами.

Как политический идеолог Бальмес, оставаясь традиционалистом, никогда не отказывался от своих идей, взглядов и ценностей, связанных с последовательной апологетикой католицизма, мессианской имперской политикой и общеиспанским национализмом (на культурно-цивилизационном уровне), а также с клерикальным монархизмом, «протоавторитарными» формами правления и централистской интерпретацией испанского федерализма (на политико-институциональном уровне). Однако к концу своей жизни он выступил за общенациональный консенсус в Испании не только в рамках консервативного политического спектра (от либеральных консерваторов до радикальных традиционалистов-карлистов), но и за его пределами.

В этом контексте значение последней книги Бальмеса («Пий IX», 1847) – для судеб испанского традиционализма может быть названо эпохальным, поскольку во многом именно она разделила относительно единый лагерь последователей Бальмеса на две части. Традиционалистов «Пий IX» заставил усилить апологетику Бальмеса и целенаправленно отодвинуть эту книгу на задний план, чтобы ничем не омрачать светлый образ ее автора; либералов же он заставил обратить более пристальное внимание на необычного традиционалиста, вызвавшего в традиционалистском лагере столь заметное волнение и переполох. Отсюда и механизм адаптации традиционалистской политической идеологии к условиям Нового порядка: в первую очередь это процесс был замечен либерально-консерва-

тивными и либеральными интерпретаторами идей, взглядов и ценностей Бальмеса. В то время как традиционалисты настаивали на тотальной ортодоксии Бальмеса, либеральные консерваторы увидели в нем стремление к объективно-реалистическому анализу социальных проблем, насколько это позволяла идеалистическая католическая философия. Либералы же оценили риторическую составляющую социально-политических работ Бальмеса, постаравшись предельно соотнести ее с собственной. Несмотря на всю противоречивость и половинчатость этих интерпретаций главное им удалось вполне – начало движения испанского традиционализма в направлении к либерально-буржуазному обществу было положено. Универсализируя данный тезис, можно утверждать, что адаптация догматической политической идеологии к условиям Нового порядка начинается с реалистического анализа проблем общественной жизни и риторической трансформации дискурсивных практик ее ведущих представителей.

В итоге несмотря на то, что призывы Бальмеса подойти позитивно к набирающему силу революционно-демократическому движению в конце 1840-х гг. ни в Испании, ни в Европе услышаны не были, исторически именно этот вектор в развитии испанского традиционализма оказался наиболее востребованным. Альтернативный (праворадикальный) уклон Доносо, двигавшегося в обратном от Бальмеса направлении (от либерального консерватизма к радикальному традиционализму), оказался периферийным. Не случайно в дальнейшем к политико-идеологической парадигме Бальмеса прибегали не только франкисты, озабоченные проблемами национального единства Испании после Гражданской войны 1936–1939 гг., но и испанские либералы 1930-х гг. (Руис), а после них и либеральные консерваторы 1980-х гг. (Фрага). Политико-идеологическая парадигма Бальмеса оказалась востребована во все эпохи испанской истории, связанные с теми или иными транзитными процессами.

На основании всего вышесказанного можно заключить, что пролиберально-буржуазная тенденция, представленная в идеях, взглядах и ценностях Бальмеса (в политико-спектральном смысле – левый фланг традиционализма), является для генезиса испанского традиционализма генеральной, центральной и основополагающей, в то время как радикально-традиционалистская тенденция (Доносо) выступает лишь в качестве вторичной и каждый раз все более периферийной. При этом, конечно же, нельзя не отметить, что политическая практика испанских традиционалистов оказалась куда более сложной, запутанной и противоречивой, нежели политико-идеологические парадигмы их идеологов. Однако, пройдя «горнило» франкистского режима, для политико-идеологического обоснования которого использовались и Бальмес (больше), и Доносо (меньше), испанские традиционалисты вывернули в конечном итоге на ту доро-

гу, которая в потенциале содержалась в идеях, взглядах и ценностях скромного философа Ж. Балмеса из каталонского города Вик.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Василенко Ю.В.* Идеино-ценностный уровень испанского консерватизма // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. Екатеринбург, 2008. Вып. 8. С. 293-311.
2. *Доносо Кортес Х.* Сочинения. СПб.: Владимир Даль, 2006. 627 с.
3. *Журавлев О.В.* Хуан Доносо Кортес – апостол традиционализма // *Доносо Кортес Х.* Сочинения. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 5-88.
4. Родоначальники позитивизма. Вып. 4: Огюст Конт. СПб.: Издание «Брокгауз-Ефрон», 1912. 200 с.
5. *Сен-Симон А.К. де.* Избранные произведения. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1948. Т. 1. 468 с.
6. *Alsina J.M.* Contribución de Jaime Balmes al periodismo católico al final de la primera mitad del siglo XIX // *Cantavella J., Serrano J.F. (eds.).* Católicos en la prensa. 2004. P. 89-123.
7. *Aubert R.* Pío IX y su época. Valencia: Edicep, 1974. 730 p.
8. *Balmes.* Antología de sus escritos políticos / Selección y prólogo de J. Bautista Solervicens. Madrid: Espasa-Calpe; S.A., 1939. 215 p.
9. *Balmes J.* Cartas a un escéptico en materia de religion [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/87956029831023992797724/p0000001.htm#I\\_1](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/87956029831023992797724/p0000001.htm#I_1) (проверено 28.08.2008 г.).
10. *Balmes J.* El Criterio. Barcelona: Editorial BALMES, 1940. 358 p.
11. *Balmes J.* Obras completas del Dr. D. Jaime Balmes // Primera edición critica ordenada y anotada por el padre I. Casanovas, S.J. Barcelona, 1925-1927. XXXIII vols.
12. *Balmes J.* El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilización europea. Barcelona: Casa Editorial ARALUCE, 1941. T. I-IV. T. I. 260 p.; т. II. 259 p.; т. III. 266 p.; т. IV. 238 p.
13. *Balmes J.* Vindicación personal [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.filosofia.org/hem/184/epn/1846513.htm> (проверено 1.09.2011 г.).
14. *Casanovas I. S.J.* Apologética de Balmes. Barcelona: Gustavo Gili, 1910. 424 с.
15. *Colon J.J.* España vindicada en sus clases y autoridades de las falsas opiniones que se le atribuyen. Madrid: Imprenta de Repullés, 1814. 165 p.
16. Conferencias sobre «El Criterio» de Balmes pronunciados en los actos conmemorativos del Centenario de su composición, promovidos por BALMESIANA, en noviembre-diciembre de 1943. Barcelona: Editorial BALMES, 1943. 71 p.
17. *Corts Grau J.* Ideario político de Balmes. Madrid: Gráficas Universal, 1934. 337 p.
18. *Diez del Corral L.* El liberalismo doctrinario. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1973. 688 p.
19. *Diz-Lois M.C.* El Manifiesto de 1814. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra; S.A., 1967. 285 p.
20. *Fernández-Carvajal R.* El pensamiento español en el siglo XIX. Los precedentes del pensamiento español contemporáneo. Murcia: NAUSICAA Edición Electrónica S.L, 2003. 295 p.
21. *Fraga Iribarne M.* Balmes, fundador de la Sociología positiva en España. Vich: Ayuntamiento de Vich, 1955. 66 p.
22. *Fraga Iribarne M.* El pensamiento conservador español. Barcelona: Editorial PLANETA, 1981. 464 p.
23. *Fray Rafael de Vélez* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.axarquiaturismo.com/frayrafael.html> (проверено 12.07.2010 г.).

24. *García Cabellos P.* Vindicación de los principios políticos del presbítero D. Jaime Balmes. Madrid: Imprenta de D. Severiano Omaña, 1848. 24 p.
25. *García Gallego J.* Balmes y actualidad política española // *García Gallego J.* Miscelánea política y religiosa. Madrid: Editorial REUS S.A.; Centro de Enseñanza, 1927. P. 3-37.
26. *García y García de Castro R.* Los apologistas españoles (1830–1930). Madrid: Ediciones «FAX», 1935. 243 p.
27. *González Santos L.* Godoy. Madrid: SILEX, 1994. 224 p.
28. *Gutiérrez Lasanta F., prbo.* Balmes. El Filósofo de la Hispanidad. Logroño: Obispado de Calahorra y La Calzada, 1956. 360 p.
29. *Gutiérrez Pastor I.* Iconografía de Don Pedro Quevedo y Quintano, obispo de Orense (1776-1818) y Regente de España (1810) // *Anales de Historia del Arte*, 2008. Volúmen Extraordinario. P. 341-354.
30. *Herrero J.* Los orígenes del pensamiento reaccionario español. Madrid: Editorial «Cuadernos para el dialogo EDICUSA», 1973. 411 p.
31. *La Orden E.* Jaime Balmes, político. Barcelona-Madrid-Buenos Aires-Rio de Janeiro: Editorial LABOR, S.A., 1942. 241 p.
32. *Maetzu R. de.* Defensa de la Hispanidad. Madrid: Ediciones RIALP; S.A., 2001. 348 p.
33. *Manfredi Cano D.* Balmes. Madrid, 1959. 32 p.
34. Manifiesto del Obispo de Orense a la nación española. Coruña: En la oficina del exacto correo, 1813. 88 p.
35. Manuel José Anguita Téllez. Rafael de Vélez [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.filosofia.org/ave/001/a155.htm> (проверено 12.07.2010 г.).
36. *Menéndez y Pelayo M.* Historia de los heterodoxos españoles [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01361608688915504422802/p0000025.htm> (проверено 10.04.2010 г.).
37. Obras escogidas del filósofo Rancio. Tomo II: Cartas críticas. Madrid: «La Ciencia Tomista», 1912. 385 p.
38. *Plate E., Gutiérrez González A.* Dios habla castellano: España 1492–1998. Barcelona: Coedición PUVILL LIBROS; S.A., 1999. 184 p.
39. *Pidal y Mon A.* Balmes y Donoso Cortés. Orígenes y causas del ultramontismo. Su historia y sus transformaciones. Relaciones del Estado con la Iglesia española y con la Santa Sede. Conferencia. Madrid: La España del siglo XXI, 1888. 60 p.
40. *Revesz A.* Un dictador liberal: Narváez. Madrid-Buenos Aires-México: AGUILAR; S.A. de Ediciones, 1953. 276 p.
41. *Rey Carrera J., S.J.* El resurgir de España previsto por nuestro grandes pensadores. San Sebastian: Editorial Esspañola S.A., 1938. 407 p.
42. *Ríos Sarmiento J.* Jaime Balmes, Pbro. Barcelona: Editorial JUVENTUD, 1941. 170 p.
43. *Ruiz Manent J.M.* Balmes, la libertad y la Constitución. Madrid: Editorial PUEYO, 1929. 160 p.
44. *Ruspoli E.* Godoy. La lealtad de un gobernante ilustrado. Madrid: Ediciones Temas de Hoy; S.A. (T.H.), 2004. 471 p.
45. *Sardá y Salvany F. pbro.* El liberalismo es pecado. Cuestiones candentes. Barcelona: Librería y Tipografía Católica, 1887. 483 p.
46. *Schmitt C.* Interpretación europea de Donoso Cortés. Madrid: Editorial RIALP, 1952. 145 p.
47. *Siguan M.* Menéndez Pelayo y Jaime Balmes [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.raco.cat/index.php/Ausa/article/viewFile/39301/39175> (проверено 15.08.2011 г.).
48. *Suárez Verdeguer F.* Balmes y el pensamiento político de su tiempo // *Arbor.*, 1949. P. 159-174.

49. *Suárez Verdeguer F.* La crisis política del Antiguo Regimen en España (1800–1840). Madrid: Ediciones RIALP; S.A., 1988. 288 p.

50. *Vélez R. de.* Apología del Altar y del Trono o historia de las reformas hechas en España en tiempo de las llamadas Cortes; é impugnación de algunas doctrinas publicadas en la Constitución, diarios y otros escritos contra la religión y el Estado. Madrid: Imprenta de Cano, 1818. II vols. V. I. 480 p.; v. II. 348 p.

51. *Vélez R. de.* Preservativo contra la Irreligión, o los planes de la Filosofía contra la Religión y el Estado, realizados por la Francia para subyugar la Europa, seguidos por Napoleón en la conquista de España, y dados a luz por algunos de nuestros sabios en perjuicio de nuestra patria. Palma: Imprenta de Brusi, 1812. 183 p.

### RESUME

**Yuri Vladimirovich Vasilenko**, Candidate of Philosophy, senior researcher, Perm Division, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of Russian Academy of Sciences. Perm, (342) 212-51-76 [yuvasil@yandex.ru](mailto:yuvasil@yandex.ru)

**J. Balmes and the problem of adaptation of Spanish traditionalism to the New Order**

The author analyzes the genesis of the Spanish traditionalism in the 1<sup>st</sup> half of the XIX century, the mechanisms and logic of its adaptation to the New Order; in particular, the Spanish traditionalists' ideological paradigms in 1814-1833, the basic elements of Balmes's ideological paradigm, the significance of Balmes's work «Pío IX» for the historical perspectives of Spanish traditionalism, compares the different aspects of the traditionalist, liberal-conservative and liberal interpretations of Balmes's and Donoso Cortés's heritage.

Jaime Balmes, Spanish traditionalism, genesis, adaptation, New Order.

Материал предоставлен в редколлегию 20.09.2011 г.