



М. МЕРЛО-ПОНТИ

ЗНАКИ



МОРИС
МЕРЛО-ПОНТИ

ЗНАКИ



МОСКВА
«ИСКУССТВО»
2001

УДК 101
ББК 87
М 52

MAURICE MERLEAU-PONTY
SIGNES

Editions Gallimard,
1960

Перевод с французского,
примечания и послесловие —
доктор философских наук
И.С.Вдовина

Данное издание выпущено при поддержке
«OSI-Будапешт» и «Института Открытое общество»
Россия



ISBN 5-210-01429-0

© И.С.Вдовина, перевод с французского,
примечания и послесловие, 2001 г.
© Издательство «Искусство», 2001 г.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

6

I. КОСВЕННЫЙ ЯЗЫК И ГОЛОСА БЕЗМОЛВИЯ

44

II. О ФЕНОМЕНОЛОГИИ ЯЗЫКА

95

III. ФИЛОСОФ И СОЦИОЛОГИЯ

111

IV. ОТ МОССА К КЛОДУ ЛЕВИ-СТРОССУ

129

V. ВСЮДУ И НИГДЕ

143

VI. ФИЛОСОФ И ЕГО ТЕНЬ

182

VII. САМ СЕБЯ СОЗИДАЮЩИЙ БЕРГСОН

208

VIII. ЭЙНШТЕЙН И КРИЗИС РАЗУМА

220

IX. ЧИТАЯ МОНТЕНЯ

227

X. О МАКИАВЕЛЛИ

242

XI. ЧЕЛОВЕК И ЕГО ЗЛОКЛЮЧЕНИЯ

258

XII. ЗАМЕТКИ

280

ПРИМЕЧАНИЯ

393

И.С. Вдовина

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ЭСТЕТИКА МОРИСА МЕРЛО-ПОНТИ

421

ПРЕДИСЛОВИЕ

Как на первый взгляд разнятся, как отличаются друг от друга собранные в этой книге философские очерки и работы, написанные на злобу дня, почти все носящие политический характер! В философии путь может быть трудным, но здесь мы по крайней мере уверены в том, что каждый шаг влечет за собой последующий. В политике же нас не оставляет удручающее чувство, что всякий раз нужно идти на прорыв. Мы имеем в виду даже не случайности и не непредвиденные обстоятельства: читатель найдет здесь ошибочные прогнозы, но, честно говоря, их будет значительно меньше, чем можно было бы предположить. Все обстоит гораздо сложнее: как если бы некий хитроумный механизм всякий раз незаметно устранял событие, только что обнажившее свое лицо, как если бы история подвергала цензуре драмы, автором которых сама же и явилась, как если бы ей доставляло удовольствие прятать себя, лишь на мгновение, словно в замешательстве, приоткрываясь перед лицом истины, а остальное время она была бы занята тем, что срывала «продвижение вперед», повторяла заученные роли и формулировки, убеждая нас в том, что ничего не происходит. Моррас¹ говорил, что в политике ему приходилось сталкиваться с очевидными вещами, в философии же он такого не встречал никогда. Это потому, что он имел дело с историей как тем, что прошло, и мечтал о застывшей философии. Если брать их в момент свершения, то мы увидим, что философия находит самые достоверные очевидности в своем истоке, а история в момент своего зарождения представляет собой мечту или кошмарное зрелище. Когда ей случается задавать вопросы, когда накопившиеся тревоги, сменяемые приступами гнева, наконец обретают в человеческом мире узнаваемые формы, мы начинаем думать, что после этого все будет иначе. Но если существуют вопросы глобального характера, положительных ответов такого же масштаба быть не может. Скорее, вопрос потеряет свою актуальность и внезапно наступит безмятежное состояние — так в один прекрасный день иссякает страсть, не выдержав испытания временем. Страна, опустошенная войной

или революцией, вдруг снова обретает целостность и невреждимость. Мертвые всех примиряют: у живых свои нужды и потребности, которых лишены те, кто ушел в небытие. Историки-консерваторы говорят о невинности Дрейфуса² как о чем-то само собой разумеющемся, но от этого они не становятся менее консервативными. Дрейфус не отомщен, морально он даже не реабилитирован. Признание его невинности, ставшее общеизвестной истиной, мало что дает для восстановления его честного имени. Моральный ущерб, нанесенный Дрейфусу, не был вписан в историю, где он отслоился бы от него, где его защитники взяли бы на себя его позор. Тех, кто утратил все, история еще раз обездоливает, а тем, кто получил всего сполна, она добавляет еще благ. Срок давности распространяется на всех, вынуждая оправдывать несправедливо осужденного, но отказывать в иске жертвам. История никогда *не признает своей вины*.

В своем стремлении познавать мы всякий раз сталкиваемся со всем этим, однако оно перестает нас поражать. Главным делом ближайшего будущего станет примирение старого мира с новым. Думается, что перед лицом этой проблемы СССР и его вчерашние ниспровергатели оказываются на одной стороне — на стороне старого мира. Так бывает всегда, когда говорят о конце холодной войны. Запад не сможет принять участие в мирном соперничестве до тех пор, пока не перейдет к демократическому управлению экономикой. В самом деле, индустриальное общество развивается сегодня крайне беспорядочно. Капитализм отдал на откуп случаю гигантские отрасли производства, подчинив национальную экономику всепоглощающей индустрии, и она загромождает дороги и города, разрушает классические формы человеческого хозяйствования... На всех уровнях встают колоссальные проблемы: следует отыскивать не только новые технологии, но и новые политические формы, побудительные мотивы, дух, смысл жизни... И вот тогда армия, долгое время изолированная от внешнего мира колониальной войной и усвоившая в ходе ее азы социальных битв, всей своей тяжестью обрушится на государство, от которого она, как предполагается, зависит, и вернет эпоху к идеологии холодной войны, от которой она начала было избавляться. Тот, кто двадцать лет назад осуждал «элиты» (в частности, военные)³, сегодня надеется выстроить прочную власть, изолировав себя на вершине государственных структур, оградив эту власть от нападков общественности, фактически же отдавая ее на откуп политическим группировкам. Тот, кто некогда говорил, что никому не дано подменять собой народ (несомненно, это было всего лишь

свидетельством отчаяния, «бесполезного служения»), ныне разделяет национальное честолюбие и то, что называется уровнем жизни, — как если бы перед развитыми странами никогда не возникали подобные дилеммы, как если бы экономика в реальном обществе могла когда-нибудь стать делом второстепенным, каковым является интендантская служба в армии, как если бы хлеб, вино и труд сами по себе были бы вещами менее священными и достойными уважения, чем книги истории.

Может быть, скажут, что эта застывшая, провинциальная история и есть история Франции. Однако так ли решительно остальной мир берется за решение вопросов, которые сам же и вызвал к жизни? Поскольку решение этих вопросов рискует стереть границу между коммунизмом и капитализмом, Церковь старается изо всех сил приглушить их остроту, возвращаясь к своим забытым запретам, с новой силой осуждает социализм, коль скоро тот далек от демократии, стремится вернуть себе позиции государственной религии, всюду — и прежде всего в собственных рядах — подавляет дух поиска и доверие к истине.

Что касается коммунистической политики, всем известно, через какое количество фильтров должна была пройти десталинизация, чтобы достичь Парижа или Рима. После стольких разоблачений «ревизионизма» и особенно после Будапешта⁴ надо иметь хорошее зрение, чтобы увидеть, что советское общество вступает в новую эпоху, что оно вместе с упразднением сталинизма упраздняет и идею социальной борьбы и ориентируется на новые формы господства. Официально это называется вступлением в высшую фазу коммунизма. Скрывает ли прогноз о спонтанном движении к коммунизму во всемирном масштабе неизменные планы относительно господства, или он представляет собой всего лишь благовидный предлог, чтобы отказаться от форсированного перехода? Или это — позиция где-то посередине, чтобы в случае опасности вернуться к старому? Здесь речь идет не о целях, не о масках и не о действительных лицах. Возможно, согласованные планы менее существенны, чем человеческая реальность и движение человеческих масс. Возможно, СССР многолик, а многоликость свойственна вещам. В таком случае появление на международной арене Хрущева⁵ с его мрачным юмором следует приветствовать, как и саму политику потепления. Если юмор, как говорил Фрейд⁶, есть проявление доброты со стороны сверх-Я, то, вероятно, юмор есть также и максимальное ослабление напряженности в истории, которое позволяет ей сверх-Я.

Зачем мы вчера осуждали сталинизм, а сегодня осуждаем войну в Алжире⁷, зачем разоблачать ложные хитросплетения

коммунизма и антикоммунизма, зачем заниматься сочинительством по поводу того, что им обоим известно лучше, чем нам, если эти истины завтрашнего дня не оградят ныне живущего молодого человека от авантюры фашизма и коммунизма, если они бесплодны без политического подтекста — если пользуются языком, который говорит, ничего не говоря, который вызывает в каждом из нас гнев и надежду, если ему никогда не стать глашатаем истины? Разве это не невероятное недоразумение, когда все или почти все философы считают, что они должны заниматься политикой, в то время как политика освобождает от «умения жить» и ускользает от разума? Политика философов — это такая политика, которую никто не *претворяет в жизнь*. Тогда разве это политика? Разве не существует вещей, о которых философы могли бы говорить с большей уверенностью? И, намечая разумные перспективы, о которых заинтересованные люди не хотят ничего знать, не сознаются ли они попросту в том, что не знают, о чем идет речь?

* * *

Подобного рода мысли можно обнаружить почти всюду. Они встречаются и у читателей, и у писателей — бывших или сегодняшних марксистов, — которые, расходясь во всем прочем, как представляется, едины в *констатации* того, что философия отделена от политики. Они, как никто другой, попытались жить сразу в двух мирах. Их опыт определяет вопросы, которые, следовательно, необходимо рассмотреть сквозь призму этого опыта.

Прежде всего об одной несомненной вещи: у философов существовала некая политическая мания, которая не сослужила службы ни политике, ни философии. Поскольку, как известно, политика — это *современная трагедия*, от нее ждали развязки. Под тем предлогом, что все человеческие проблемы решаются ею, любой политический гнев становился гневом священным, а чтение газет, как однажды в годы своей молодости сказал Гегель, превращается в утреннюю философскую молитву. Марксизм переместил в историю все абстрактные драмы Бытия и Небытия, он взвалил на нее непосильный метафизический груз — и вполне обоснованно, поскольку мыслил об опорных конструкциях и об архитектонике истории, о соединении материи и духа, человека и природы, о существовании и познании, а философия способна здесь дать только рациональные идеи, только схемы. Помещая человеческие истоки в новое будущее, революционная политика проходит через этот метафизический центр. Но совсем недавно именно к сугубо

политической тактике, к серии разрозненных действий и эпизодов, не имеющих будущего, сводили все формы духа и жизни. Вместо того, чтобы объединять свои добродетели, философия и политика стали теперь обмениваться своими пороками: мы имели коварную практику и суеверное мышление. Сколько тратилось времени, какие уничтожающие аргументы приводились, когда речь шла о голосовании той или иной парламентской группы или о рисунке Пикассо⁸, — как если бы за этими незначительными событиями действительно скрывались Всеобщая история, Революция, Диалектика, Негативность. На деле великие историко-философские понятия, за исключением тех, что выработаны величайшими умами, были обескровлены и лишены всяческих контактов со знанием, с техникой, искусством, изменениями в экономике — политический ригоризм сочетался с ленью, безразличием, непродуманными решениями. Если брачный союз философии и политики был таковым, то, очевидно, следует радоваться их возможному разводу. Писатели-марксисты порвали со всем этим и переосмыслили свою роль: что может быть лучше? Однако это «дурной» разрыв между политикой и философией, который ничего не спасает, и каждая из них остается со своими невзгодами.

Порой слушаешь этих писателей и тобой овладевает чувство тревоги. То они говорят, что остаются марксистами по основному вопросу, не уточняя, что это за вопросы и как можно быть марксистом по *определенным вопросам*, — такое соседство, где локоть к локтю стоят марксисты, марксоведы и марксологи, может вызвать разве что усмешку; то, напротив, говорят о том, что нужна новая доктрина, а может быть, и новая система, но не рискуют обращаться ни к Гераклиту⁹, ни к Хайдеггеру¹⁰, ни к Сартру¹¹. В обоих случаях их сдержанность можно понять. В рамках марксизма с недавних пор они занимаются именно философией. Когда они открывали молодого Маркса, поднимались к гегелевскому истоку, а затем возвращались к Ленину, они много раз сталкивались с самой общей формулировкой собственной будущей драмы; они знают, что в этой традиции можно встретить целую оппозиционную армию, и даже несколько армий, и нет ничего противоестественного в том, что они всегда чувствуют себя марксистами. Но поскольку именно марксизм долгое время давал им доводы, в силу которых они были коммунистами и оставляли за собой особое право быть толкователями истории, то понятно, что, когда они решили вернуться к самим вещам, у них начало крепнуть желание устранить любое посредничество, и они стали провозглашать совершенно новое учение. Оставаться верными себе и начать все

с начала — каждая из этих задач непомерно велика. Чтобы с точностью определить, в чем же они остаются марксистами, следовало бы сказать, в чем сущность марксизма, когда она оказалась утраченной и на какой развилке генеалогического древа им следует обосноваться, если они хотят быть новой основной ветвью, или если намереваются соединить эту ветвь со стволом, или если, наконец, стремятся включить всего Маркса в прошлую мысль либо в совсем недавнюю, посредником между которыми он является, — короче говоря, следовало бы по-новому определить отношения молодого Маркса и Маркса зрелого, того и другого — с Гегелем, и всей этой традиции с Лениным, а Ленина — со Сталиным и даже с Хрущевым, и, наконец, отношение гегельянского марксизма с тем, что предшествует ему и что следует за ним. Огромнейшая работа, где все, написанное Лукачем¹², представляет собой лишь робкий набросок, на который он отважился во времена господства Партии, поскольку тогда это была единственная возможность философствовать, а не делать вид, что философствуешь, и теперь, когда эти времена прошли, его труды должны казаться ему в высшей степени незначительными. Они обращены к науке, искусству, они — исследования вне партии. Но какое беспокойство вызывает то обстоятельство, что не можешь больше опираться на почти вековую традицию марксизма, что необходимо *все предпринимать* на свой страх и риск, без поддержки партийного аппарата, без прикрытия и вдобавок в неудобном соседстве с теми, кто всегда делал именно это и с кем прежде не столько спорили, сколько поспешно избавлялись от них...

Мы пребываем в нерешительности перед требованием верности и требованием разрыва, не принимая ни того, ни другого. Порой мы пишем так, как если бы марксизм никогда не существовал, мы, например, трактуем историю, ориентируясь на формализм теории игр¹³. Однако, с другой стороны, мы храним в резерве марксизм, мы уклоняемся от какой бы то ни было ревизии. На деле ревизия уже идет, но в этом не хотят признаться и представляют ее как возвращение к истокам. Ведь говорят же, что в конечном счете ортодоксию делают несостоятельной догматизм, философия. Подлинный марксизм не является ни тем, ни другим, и мы придерживаемся того марксизма, который в состоянии все понять: и сталинизм, и антисталинизм, и все на свете. Может быть, однажды, после головокружительных маневров, пролетариат обретет свою роль универсального класса и предпримет всестороннюю критику марксизма, которая сегодня исторически не своевременна и которую некому осуществить... Таким образом, относят на потом марксистское отожд-

дествление мышления и деятельности, которому настоящее предъявляет обвинение. Ссылка на неопределенное будущее продлевает жизнь учению как способу мышления и представляет его делом чести в тот самый момент, когда оно испытывает трудности в качестве способа жизни. Именно в этом, считает Маркс, порочность философии. Но кто может в этом сомневаться, если философию в то же самое время считают сточной канавой? Не-философия, которую проповедовал Маркс в пользу революционной практики, сегодня пребывает в неуверенности. Ее приверженцы лучше других знают, что марксистская связка философия — политика распалась. Но они представляют дело так, будто философия *в принципе* осталась в мире будущего, в воображаемом мире, и именно таковой ее признавал Маркс: философия одновременно и реализуется, и разрушается в истории, это отрицание, которое спасает, это разрушение, которое созидает. Такая метафизическая операция, однако, не была осуществлена — вот почему писатели-марксисты расстались с коммунизмом, реализовавшим так мало абстрактных ценностей — он разрушил их, чтобы начать созидать свои собственные. Они не уверены в том, что эта философия когда-нибудь осуществится. На какой же основе, если не на философской традиции, они будут преобразовывать ее в мечту и в надежду, ее, такую дерзкую, такую решительную. Утешение не безгрешно, поскольку кладет конец спору, развернувшемуся между ними и вокруг них, оно заглушает возникающие вопросы, и прежде всего вопрос о том, существует ли такая операция по деструкции-реализации, и особенно, по реализации мысли, которая делает ее бесполезной в качестве независимой инстанции, или эта схема не подразумевает абсолютной позитивности природы, абсолютной негативности истории, или антифизиса, которые Маркс надеялся выявить в существующих вокруг него вещах и которые, вероятно, несут в себе определенную философию и не могут быть отвергнуты в ходе их последующего пересмотра. Далее следует вопрос: разве это «нет», которое есть «да», эта философская формула революции, не оправдывает деятельность неограниченной власти, ее административные структуры, играющие негативную роль в истории и тем самым неподвластные никаким критериям и никаким «противоречиям», даже тем, что привели к событиям в Будапеште. В целом это — вопросы о марксистской онтологии, которые заглушевываются, если изначально признавать марксизм истиной будущего. Они всегда относились к глубинной жизни марксизма и составляли его пафос: марксизм был попыткой творческого отрицания, деструкции-реализации; предавая забвению

эти вопросы, мы отвергаем марксизм как революцию. Во всяком случае, если некритично принимать его претензию на то, чтобы быть не философией, а выражением великого исторического явления (и его критику любой философией как своеобразную уловку, чтобы скрыть свою вину перед историей), и если сегодня на мировой арене не существует пролетарского движения, то марксизм можно считать бездейственным, а себя — почетными марксистами. Если виновницей разрыва между философией и политикой признается одна философия, то такой разрыв является несостоявшимся. Разрыв может быть несостоявшимся, как бывает несостоявшимся брак.

Мы не придерживаемся здесь никакого заранее принятого решения; и мы вовсе не смешиваем марксизм и коммунизм перед судом философии как абсолютного знания под тем предлогом, будто они исключают друг друга: очевидно различие между требованием марксизма не разрушать философию, которое, однако, никогда не реализуется, и сталинской практикой, которая просто-напросто разрушает ее. Мы даже не говорим о том, что такое требование неизбежно исключается из этой практики. Мы утверждаем, что вместе с событиями последних лет марксизм решительно вступил в новую фазу своей истории, где он может черпать вдохновение и вести свои исследования, всерьез сохраняя свое эвристическое значение, но где он, конечно же, не является более истиной *в том смысле, в каком он себя считал ранее*, и где недавний опыт, определив его в качестве *вторичной истины*, дал марксистам прочное основание и почти новый метод, которые уберегают его от застоя. Когда спрашивают кого-то — или кто-то спрашивает самого себя, — марксист ли он все еще, то на этот каверзный вопрос можно дать столь же каверзный ответ, и не только потому, что, как мы отмечали выше, точный ответ на этот вопрос предполагает завершение масштабной и перспективной работы, но и потому, что данная работа не может содержать в себе никакого упрощенного ответа, потому, что, как только такой вопрос ставится, он исключает и «да» и «нет». Было бы бессмысленным считать недавние события одним из тех «решающих опытов» (а подобные опыты, несмотря на укоренившееся мнение, невозможно осуществить даже в физике), по окончании которых можно было бы признать, что теория «подтверждена» или «опровергнута». Невероятно, чтобы вопрос ставился в таких примитивных понятиях, как если бы только «истина» и «ложь» были исключительными способами интеллектуального существования. Даже в науках преодоленное теоретическое множество может переключаться в язык того, кто его преодолел, и оно со-

хранит свое значение, *свою* истину. Сегодня, когда речь заходит о целостной внутренней истории марксизма и о его отношении к философии и к домарксистской и постмарксистской истории, мы со знанием дела можем сказать, что вряд ли можно сделать единственный вывод из тех пошлостей, которые так часто приходится выслушивать: марксизм «ценен на все времена», или — марксизм «опровергнут самими фактами». За марксистскими формулировками, подтвержденными или опровергнутыми, всегда стоит марксизм в виде матрицы интеллектуального и исторического опыта, и, используя некоторые вспомогательные гипотезы, он всегда может избежать поражения, как, впрочем, всегда можно утверждать, что отнюдь не успех заставил его сплотить свои ряды. Было бы просто варварством говорить об «опровержении», равно как и о «подтверждении» учения, которое вот уже целое столетие вдохновляет теоретические изыскания и практические дела, служит лабораторией для проверки стольких опытов, успешных и безуспешных, и которое даже своих ниспровергателей толкало на выдвижение огромного количества возражений, идей, серьезных контраргументов. Даже если и встречаются «ошибки» в фундаментальных положениях марксизма, в его онтологии, о которых мы только что говорили, то их нельзя просто вычеркнуть или забыть. Даже если не существует чистого отрицания, которое было бы в то же время и утверждением или абсолютным отрицанием самого себя, то «заблуждение» здесь не является простой противоположностью истины, оно скорее истина, которой не хватает. Существует внутреннее отношение между позитивным и негативным, и именно его Маркс имел в виду, даже если и ошибался, подчиняя субъект-объектной дихотомии; именно оно присутствует во многих его трудах и придает его историческому анализу новое измерение, и хотя они перестают быть доказательными в том смысле, какой в него вкладывал Маркс, они продолжают служить источником смысла и задачей для интерпретатора. Тезисы Маркса могут оставаться истинными, как остается истинной теорема Пифагора¹⁴, — не в том смысле, какой вкладывал в нее тот, кто ее сформулировал, не как самоидентифицирующаяся истина и даже не как свойство пространства, а как свойство определенной модели пространства наряду с другими возможными пространствами. История мышления не может быть представлена как некий вывод: это — истинно, а это — ложно. Как любая история, она имеет свои скрытые решения: она устраняет или сохраняет те или иные учения, преобразует их, превращая либо в «послания», либо в вещь, годную разве что для музея. Существуют и такие учения, которые

она, напротив, держит в состоянии готовности, и не потому, что между ними и неизменной «реальностью» существуют какие-то таинственные совпадения или соответствия, — эта частичная, односторонняя истина является достаточной и даже необходимой лишь для одной, пусть и великой, доктрины, — а потому, что эти учения могут сказать больше того, что они действительно говорят, содержат в себе, если хотите, суждения, предположения, обязывающие идти дальше. В этом и заключается смысл *классики*. Вот почему считают, что никто не может прочитывать их буквально и что тем не менее содержащиеся в них новые факты вполне поддаются осмыслению, — из них можно извлечь новые выводы, обнаружить новые возможности. Мы говорим, что перепрочтение Маркса может стать обдумыванием классики и оно не завершится ни *nihil obstat*¹⁵, ни наложением запрета. Являетесь ли вы картезианцем или не являетесь? Вопрос не так уж и важен, поскольку тот, кто что-либо отвергает у Декарта¹⁶, делает это только на том основании, что многим обязан самому Декарту. Мы говорим то же самое и по отношению к Марксу.

Мы утверждаем это, опираясь исключительно на недавний опыт, особенно на опыт писателей-марксистов. Когда они, коммунисты со стажем, наконец вышли из партии либо были из нее исключены, остались ли они «марксистами» или превратились в «немарксистов»? Эти их поступки означали, что дилемма существует только на словах, что необходимо сделать еще ряд шагов, что никакое учение не может иметь преимущества по отношению к вещам, не может превратить в победу пролетариата расправу над Будапештом. Они порвали с ортодоксией не во имя свободы совести и философского идеализма; они сделали это потому, что ортодоксия довела пролетариат до восстания и критики используемых средств, а вместе с ней и до критики своих профсоюзов и экономики, собственной истины, науки, искусства. Они порвали с партией, оставаясь марксистами. Но, порывая с ней, они пренебрегли истиной, в том числе и истиной марксизма, что всегда существуют два лагеря — лагерь пролетариата и лагерь его противников, что инициатива оценивается в зависимости от этой расколотости истории и ни в коем случае не следует «заигрывать с противником». Они не ошибаются и не вводят нас в заблуждение, когда заявляют сегодня, что остаются марксистами, однако здесь следует добавить, что их марксизм уже не отождествляет себя ни с каким партийным аппаратом, что он есть видение истории, а не историческое движение, — короче говоря, что он есть философия. В тот момент, когда они осуществляют разрыв — в гневе или в

отчаянии, — они предвосхищают или присоединяются к одному из скрытых движений истории, и в конце концов именно они сделали Маркса классиком или философом.

Им говорили: любая инициатива, любое исследование, носят ли они политический характер или нет, оцениваются по их политическим последствиям, политическая линия — в соответствии с партийными интересами, а партийный интерес, в конечном итоге, — в соответствии с позицией руководства. Они отвергли то, что все инстанции, все критерии сводятся к одному, заявив, что ход истории осуществляется иными средствами, что у нее иной ритм там, где речь идет о политической организации, пролетариате, профсоюзах, искусстве, науке, что у истории не один-единственный центр, не одно-единственное измерение, не один-единственный план и источник смысла. Тем самым они отвергли идею Бытия-объекта, идеи идентичности и различия. Они взяли на вооружение идею целостного Бытия, имеющего несколько центров и измерений. И при этом они утверждают, что не являются философами?

А им продолжают задавать вопросы: вы говорите о марксизме изнутри или извне? Этот вопрос не так уж и важен сегодня, когда марксизм, может быть, трещит по швам, по крайней мере обнажает свои границы. Говорят о марксизме изнутри, когда это возможно, и о марксизме извне, когда не находят ничего иного. И что здесь лучше? Пребывают внутри или вовне, когда применяют к нему известное «преодоление изнутри», которое он рекомендует всем учениям? Мы уже находимся вовне, когда вместо того, чтобы твердить одно и то же, стремимся понять себя и то, что существует вокруг нас. Вопрос о том, находимся ли мы вовне или нет, имеет отношение исключительно к историческому движению или к какому-либо зарождающемуся учению. Марксизм и больше и меньше этого: он — огромная область истории и сложившегося мышления, внутри которой будут действовать и учиться мыслить. Для него это колоссальное изменение, поскольку он намеревался быть самой действующей историей, облеченной в слова. Это и было вершиной философского высокомерия.

Конечно же, в мире повсюду идет классовая борьба — и в странах, имеющих долгую историю, в Швейцарии Ива Велана¹⁷, например, и в только что образованных независимых государствах. Разумеется, их независимость останется только на словах, если их движение вперед будет определяться интересами развитых стран и если левый неонационализм одержит верх в конфликте с местной буржуазией. Однако несомненно и то, что новые экономические условия и развитие индустриально-

го общества в Европе, делающие несостоятельной прежнюю парламентскую и политическую жизнь, выдвигают на первый план борьбу за контроль и руководство новым экономическим аппаратом. Можно, разумеется, опираясь на марксизм, разработать категории, способствующие анализу современности, и одной из таких категорий будет «структурный империализм»*. Можно также утверждать, что никакая политика *в конце концов* не может стать политикой наших дней, если она игнорирует эти проблемы и марксистский подход в их изучении. Именно об этом мы только что говорили, утверждая, что Маркс это классик. — Но является ли такого рода марксизм вариантом политики? Является ли предпринятое им теоретическое осмысление истории делом практики? В марксизме Маркса теория и практика были нераздельны. В вопросе подразумевался и ответ, вопрос был началом ответа, социализм был головной болью капитализма, его собственным детищем. Когда мы читаем, что независимые государства Северной Африки, объединяясь, оказываются в состоянии контролировать собственное развитие и им «ни к чему обмениваться капиталами, техническими кадрами и товарами с Францией»** и что, с другой стороны, левые профсоюзы и политические силы Франции далеки от того, чтобы предвидеть новые проблемы, что коммунистическая партия занимает негативную позицию по отношению к неокапитализму, что, наконец, в СССР, даже после XX съезда, не отказались от «структурного империализма», — надо быть великим оптимистом, чтобы надеяться на то, что «передовые слои африканского национального движения вскоре противопоставят свои интересы интересам рабочего класса экономически развитых стран»***. Даже если такое противопоставление уже имеет место, то какая политика вытекает из этого? Даже если пролетариат осознает это, какого типа общее действие он может предложить? Можно ли принять ленинское учение о партии в целом, можно ли принять его лишь наполовину? Мы ощущаем разницу между марксизмом — инструментом теоретического анализа и марксизмом, определяющим теорию как осознание практической деятельности. Существует классовая борьба, и можно, если постараться, выразить современное положение в мире в терминах «пролетариат» и «буржуазия»; но это всего лишь способ выражения, а для разумной политики «пролетариат» не что иное, как слово.

* *Serge Mallet. Gaullisme et néo-capitalisme. Esprit, février 1960.*

** Ibid., p. 211.

*** Ibid., p. 214.

То, что мы здесь защищаем под именем «философия» — это как раз и есть способ мышления, к которому марксисты пришли, опираясь на реальный ход вещей. Наше время может постоянно изобличать наивную разумность, выискивая повсюду трещины, которыми пронизано основание, оно призывает к философскому прочтению. Оно не поглотило философию, философия не возвысилась над ним. Философия не является ни служанкой истории, ни ее владычицей. Их взаимоотношения не так уж просты, как полагают: это буквально *взаимодействие на расстоянии*, каждая из них, опираясь на собственную специфику, требует объединения, тесного сотрудничества. Нам еще предстоит понять все преимущество такого взаимодействия и — особенно — оценить философию, менее связанную политическими обязательствами, чем это было ранее, более свободную для того, чтобы проникать всюду, коль скоро она действует от своего имени и не *заигрывает* с чувствами, с политикой, с жизнью, не переносит их в сферу воображения, а занимается раскрытием Бытия, в котором мы обитаем.

* * *

Смешон тот философ, который хотел бы, чтобы «исторический процесс» вершился за его рабочим столом. Он вознаграждает себя тем, что сводит счеты с историческими нелепостями. Такова его роль в многовековом водевиле. Надо посмотреть дальше вглубь веков и спросить себя, чем может быть философия сегодня: тогда мы увидим, что парящая в небе философия была всего лишь эпизодом и ее время прошло.

Сегодня, как в давние времена, философия начинается с вопроса: что значит мыслить? — и сразу же погружается в него. Здесь нет ни особых инструментов, ни технических приспособлений. Все просто: мне представляется, что... Тот, перед кем все предстает, не может быть незамеченным самим собой, он первым является самому себе, он есть эта явленность себя самому себе, он возникает из ничего, ничто и никто не может ни помешать, ни помочь ему быть собой. Он был всегда, он — всюду, он — царь на своем пустынном берегу.

Однако первая истина может быть истиной только наполювину. Она открывается иному. Если бы не эта бездна «я», ничего бы не было. Но эта бездна не есть ничто, у нее свои берега, свои окрестности. Мы всегда думаем о чем-то, в соответствии с чем-то, по отношению к чему-то, вопреки чему-то. Даже сама деятельность мышления берет начало в пульсировании бытия. Я могу мыслить об одной и той же вещи всего лишь мгновение. Само начало мышления тут же становится самодостаточным,

как если бы мышление жило лишь в момент своего зарождения. Если оно удерживается, то только преодолевая себя — при соскальзывании в сторону того, что не является неактуальным. Ведь наряду с неактуальностью забытого существует неактуальность приобретенного. Мои мысли датируются с помощью времени, но также с помощью времени они сами образуют ту или иную дату, открывают мышлению будущее, новые возможности и перспективы, образуют совокупное тело, являются мышлением, являются «я». Мышление не прерывает время, оно продолжает ход предыдущих мыслей, даже не испытывая возможности проложить для времени новые трассы — так, мы могли бы, если бы захотели, увидеть другой склон холма; но ради чего, ведь холм здесь, у нас перед глазами? Зачем мне удостоверяться в том, что я сегодня мыслю лучше, чем вчера: я это и так знаю, поскольку сегодня вижу дальше. Если я мыслю, это не значит ни то, что я как бы выпрыгиваю из времени, переношусь в интеллигибельный мир, ни то, что я безо всякого на то основания пересматриваю ценности; это значит, что стрела времени все увлекает за собой, делает так, что мои следующие одна за другой мысли в ином отношении предстают одновременными или по меньшей мере с полным основанием накладываются одна на другую. Таким образом, я функционирую с помощью конструкции. Я обосновался на вершине пирамиды времени, которая есть я сам. Я беру разбег, я изобретаю сам себя, но делаю это не без участия моего тела, я перемещаюсь в мир, но делаю это не без неизвестной мне массы моего тела. Время — это «тело духа», о котором говорил Валери¹⁸. Время и мышление переплелись друг с другом. Ночь мышления пронизана отблесками Бытия.

Как происходит, что мышление не предписывает вещам никакой необходимости? Каким образом оно сводит их к чистым объектам, которые создает для себя? Благодаря тайной связи со временем я познаю сцепленность ощущаемого бытия, его существующие одновременно, но несовместимые друг с другом «стороны». Я вижу его, как если бы оно было у меня перед глазами, но вместе с тем так, как если бы я смог увидеть его из другого места, и это не возможность, а сама актуальность, поскольку теперь бытие сияет *в другом месте* множеством огней, которые замаскированы от меня. Когда говорят «одновременно», что имеют в виду — время или пространство? Эта линия, протянувшаяся от меня к горизонту, — путь, по которому будет двигаться мой взгляд. Дом на горизонте освещен солнечным светом, как нечто прошедшее или — нечто чаемое в будущем. Мое прошлое, напротив, обладает своим пространством, у него

свои пути-дороги, свои места, имеющие собственное название, свои памятники. За этими пересекающимися, но отличными друг от друга рядами, следующими друг за другом или существующими одновременно, за этой синхронией, сопрягающей одну линию с другой, мы обнаруживаем лишенную наименования сеть, созвездия пространственно-временных отрезков, точек-событий. Да нужно ли здесь говорить о «вещах», «воображаемом» или «идее», когда каждая вещь оказывается больше самой себя, когда каждый факт способен обрести объем, когда идеи заполняют целые области? Любое описание нашего пейзажа и наших линий в универсуме, как и описание нашего внутреннего монолога, следовало бы осуществить заново. Цвета, звуки, вещи, как и звезды Ван Гога¹⁹, — все это очаги бытия, его излучение.

Возьмем *других* в момент их явленности в плоти мира. Говорят, что они не существуют для меня, если я не признаю их, если я не нахожу в них некоего знака присутствия перед «я», уникальной моделью которого я обладаю. Однако если мое мышление есть всего лишь обратная сторона моего времени, моего пассивного и способного к ощущению бытия, то как только я пытаюсь постичь себя, вся плоть ощущаемого мира являет себя, а вместе с ней являют себя и другие. Прежде чем быть, для того, чтобы подчиниться диктуемым мною условиям и перестроиться по моему образу и подобию, необходимо, чтобы они уже были как рельефы, места, варианты единого Видения, в котором я также участвую. Ведь они не призраки, которыми я заселяю пустыню, не порождения моего ума, не никогда не осуществляемые возможности; они — мои братья-близнецы, плоть от моей плоти. Разумеется, я не живу их жизнью, их абсолютно нет во мне, как нет и меня в них. Но разделяющее нас расстояние — это странная близость, исходя из которой мы обретаем бытие того, что ощущаем, поскольку ощущаемое — как раз то, что, не сдвигаясь с места, может безостановочно следовать за телом. Этот стол, которого касается мой взгляд, никто не увидит: для этого надо быть мной. И тем не менее я знаю, что он в тот же самый момент и точно таким же образом открывается любому взгляду. Поскольку другие взгляды, а я их также вижу, находятся в том же самом поле, что и вещи, благодаря которым они определяют местоположение стола, которые они увязывают друг с другом, чтобы составить новое расположение частей стола по отношению друг к другу. Так формируется или обновляется, под видом соединения, которое благодаря мне мгновенно образуется, сцепление взгляда с тем, что он видит. Мое видение обнаруживает в нем видение другого, или, скорее, оба

эти видения функционируют вместе и соприкасаются с одним и тем же Видимым. Одно из моих видимых — это видящий. Я присутствую при метаморфозе. Теперь он уже не вещь среди других вещей, он составляет с ними единую цепь или выступает посредником между ними. Когда я смотрю на него, мой взгляд больше не задерживается на нем, не упирается в него, как это бывает, когда я имею дело с вещами; через него, как через ретранслятор, он продолжает свой путь к вещам — это те же самые вещи, которые я видел, будучи один, и которые я увижу, оставшись один; теперь же их предстоит видеть и ему, как и мне, одному, но по-своему. Теперь я знаю, что *он так же*, как и я, существует один на один с самим собой. Все покоится на непревзойденном богатстве, на чудесном умножении чувственно данного. Благодаря этому умножению одни и те же вещи обладают возможностью быть вещами не только для одного человека, а некоторые из них — тела людей и животных — имеют не только скрытые стороны; их «другая сторона»* есть другое ощущаемое, *тесно связанное с моим ощущением*. Все держится на том, что этот стол, по которому в данный момент скользит мой взгляд, выявляя его структуру, не принадлежит никакой сфере сознания и включается в цепь других тел, на том, что наши взгляды не являются актами сознания, каждый из которых неотвратимо претендовал бы на приоритетность, а есть открытость нашей плоти, представляющей собой частицу универсальной плоти мира, тому, что на правах живых существ образуются в мире, становясь телами, способными видеть, вступать в контакты, *a fortiori*²⁰ ощущать самих себя, поскольку нельзя вступать в контакты или видеть, не будучи способным соприкасаться с самим собой и видеть себя. Вся загадка коренится в восприимчивости, в этом теле-видении, в значительной мере лишаящем нас нашей жизни, нас, существующих одновременно с другими и с миром.

Что произойдет, если один из этих других обратится ко мне, встретит мой взгляд и остановит свой взгляд на моем теле и моем лице? Если только мы не прибегнем к словесной уловке и не введем между нами в качестве третьего общую область мышления, то опыт станет невыносимым. Больше нечего рассматривать, кроме самого взгляда: тот, кто смотрит, и тот, на кого смотрят, могут заменять друг друга, взгляды двоих останавливаются друг на друге, ничто не может их расцепить и отличить один от другого, поскольку вещи устранены и каждый из двоих имеет дело только со своим двойником. Что касается рефлексии, то

* Гуссерль.

здесь существуют лишь две «точки зрения», не имеющие общей меры, два «я мыслю», каждое из которых может мнить себя победителем в испытании, поскольку, в конце концов, если я думаю, что другой думает обо мне, то это всего лишь одна из моих мыслей. Видение делает то, чего рефлексии никогда не понять: борьба иногда может и не иметь победителя, мысль отныне лишена своего владельца. Я смотрю на него. Он видит, что я смотрю на него. Я вижу, что он это видит. Он видит, что я вижу, что он видит... Анализ бесконечен, и если бы он был мерой всех вещей, взгляды безостановочно скользили бы друг по другу, и *одновременно существовало бы только одно cogito*. Однако, хотя отражение отражений в принципе длилось бы бесконечно, зрение делало бы так, что черные точки двух глаз прилаживались друг к другу и мы имели бы не два сознания с их собственной телеологией, но всего два взгляда, каждый из которых существует в другом, и — больше никого в мире. Оно намечало бы то, что реализует желание, когда оно посылает две «мысли» к линии огня между ними, к этой огненной полосе, где они ищут завершения, которое было бы одинаковым для них обеих, как мир одинаков для всех нас.

Слово, говорили мы, может положить конец этому гипнозу. Оно не отменяет его, оно откладывает его, перемещает в будущее. Набрав силы, оно начинает свое движение внутри еще безмолвной коммуникации. Оно вырезает, высекает значения в неделимом целом, которое может быть названо, как наши жесты высекают их в том целом, которое доступно чувственному восприятию. Мы раскалываем язык, делая его средством или кодом мышления, и не даем себе труда понять, из каких глубин к нам приходят слова, какая нужда, какая страсть заставила нас заговорить, какая необходимость привела нас к общению, как только родилось мышление, какой силой обладают слова, что они могут вызывать к жизни мысли — приводить к появлению теперь уже неотчуждаемого от нас мышления, — как им удалось вложить в наши уста ответы, которые мы до этого не знали, как, спрашивает Сартр, они научили нас нашему же мышлению. Язык не был бы, если воспользоваться словом Фрейда, целостной «реинвестицией»²¹ нашей жизни, нашей стихии, в том ее понимании, в каком вода является жизненной стихией для рыбы, если бы он извне удваивал мышление, которое одно законодательствует над любым возможным мышлением. Мышление и соответствующее ему выражение должны были бы быть, каждое в своей сфере, самодостаточными, и нельзя было бы представить, чтобы одно вторгалось в сферу другого, чтобы одно перехватывало другое. Однако сама мысль о *самодостаточнос-*

ти высказывания несостоятельна: мы понимаем его не потому, что оно самодостаточно; мы высказываем его полным и самодосточным потому, что поняли его. Нет такого мышления, которое мыслило бы в совершенстве и которое не видело бы в словах средства быть представленным самому себе. Мышление и речь рассчитывают друг на друга. Они постоянно заменяют друг друга. Они — посредники друг для друга, они стимулируют друг друга. Всякая мысль приходит из слов и в слова возвращается, всякое слово рождается в мышлении и завершается в нем. Между людьми и в каждом отдельном человеке невероятным образом произрастают слова, артериями которых являются «мысли». — Могут сказать: в конце концов, если слово отличается от шума и звука, значит, мышление нагроулило его смыслом, и прежде всего смыслом лексическим или грамматическим, так что контакт существует только между мыслями. Разумеется, звуки способны сказать что-то только благодаря мышлению, но это не значит, что слово есть нечто производное или вторичное. Разумеется, система языка имеет собственную структуру, доступную мышлению. Однако, когда мы говорим, мы не думаем об этом так, как думает лингвист, мы вообще об этом не думаем, мы думаем о том, *о чем говорим*. Это не только потому, что мы не можем одновременно мыслить о двух вещах; нам скажут: *чтобы* иметь перед собой означаемое, идет ли речь о говорении или слушании, нам *необходимо* перестать думать о коде или послании, мы должны превратиться в чистых операторов слова. Действующее слово заставляет мыслить, и живая мысль магическим образом отыскивает слова. Не существует *определенного* мышления и *определенного* языка, каждое из этих явлений при их рассмотрении раздваивается и направляет свои ветви навстречу друг другу. Существует упорядоченная смыслом речь, которую называют мышлением, и речь неупорядоченная, которую называют речевой деятельностью. Мы говорим: это только слова, когда не понимаем, о чем идет речь; наша же собственная речь представляется нам чистейшей мыслью*. Существует неартикулированная мысль («aha-Erlebnis»²² психологов), и существует мысль законченная — она вдруг безотчетно облекается в слова. Операция выражения совершается между мыслящим словом и говорящей мыслью, а не между — как об этом легкомысленно заявляют — мышлением и речью. Мы говорим не потому, что мышление и речь параллельны друг другу, — они параллельны друг другу потому, что мы говорим. Слабость любого «параллелизма» заключается в том, что он за-

* Жан Полан.

нят установлением соответствий между порядками и маскирует операции, которые до того произвели их путем наложения друг на друга. «Мысли», которые населяют речь и делают из нее интеллигибельную систему, области, или пространства, мышления, внедренные в нас великими мыслителями и нашим собственным трудом, представляют собой совокупности, открытые наличным значениям, и мы не реактивируем их, это — следы мышления, которые мы не переделываем, а продолжаем. Мы имеем этот опыт, как имеем руки, ноги, мы используем его, не задумываясь, как мы «отыскиваем» наши ноги и руки, не думая о них, и Валери удачно назвал «словесным инстинктом» эту способность говорения, в котором заранее продумывается выражение. Ее нельзя понять как союз двух позитивных порядков. Но если знак — это всего лишь интервал между знаками, а значение — также интервал между значениями, то мысль и слово накладываются друг на друга как два объемных изображения. Будучи чистыми различиями, они нераспознаваемы. В выражении речь идет о реорганизации словесно выраженных вещей, о придании им нового, непривычного вида, о их подчинении определенному рельефу смысла. В наличии было то, что понималось, что само за себя говорило, — в частности, то, что более таинственным образом, из глубины языка, уже предрекало называемость всех вещей; теперь перед нами то, что уже готово к говорению, но в мире вещей представляет собой только определенное беспокойство. Речь идет о том, чтобы они встретились, пересеклись. Я никогда не сделаю ни одного шага без того, чтобы мое видение далекой цели не обрело в моем теле естественного инструмента для преобразования его в видение цели близкой. Мое мышление не сделало бы ни одного шага, если бы горизонт смысла, который оно открывает, с помощью слова не превратился бы в то, что в театре называют *пратикабль*²³.

Язык может меняться и расширяться до тех пор, пока этого хочет межтелесное общение: у языка такая же энергия и тот же стиль, что и у межтелесного общения. Скажем еще раз: необходимо, чтобы тайное становилось явным, почти *видимым*. И здесь и там значения проходят через массу вещей, едва подкрепленные некоторыми решительными жестами. И здесь и там я вижу вещи и других людей действующими заодно. Говоря с другими людьми (или с самим собой), я говорю не о моих мыслях, я *сообщаю мои мысли* и то, что находится между ними, мои задние мысли, мои тайные мысли. Мне могут возразить: это не *то, что* вы говорите, это то, к чему вас склоняет собеседник... Послушаем, что говорит Мариво²⁴: «Я и не думал называть вас кокеткой. — Это было сказано до того, как об этом подумалось».

Сказано кем? Сказано кому? Конечно же, не духом духу, а одним сущим, обладающим телом и языком, другому сущему, обладающему телом и языком, и каждый из них притягивал другого с помощью невидимых нитей, как это бывает с марионетками, *заставляя* другого говорить и *мыслить*, заставляя его становиться тем, чем он стал и чем он никогда не стал бы сам по себе. Таким образом, вещи *выговорены* и *осмыслены* неким Словом и неким Мышлением, и не мы владеем ими, а они нами. Говорят, что между нами и другими существует стена, которую мы возвели вместе: каждый кладет свой камень на место, оставленное другим. Даже работа разума предполагает эти бесконечные превращения. Все, кого мы любим, кого ненавидим, кого знаем или только видели мельком, говорят нашим голосом. Как пространство не состоит из одновременно существующих отдельных точек, как наша длительность не может разорвать свои связи с другими длительностями, так и мир общения не является совокупностью параллельных сознаний. Линии переплетаются, проникают одна в другую, сливаясь в кильватере «общественной длительности».

Основываясь именно на этой модели, следует мыслить об историческом мире. К чему задаваться вопросом, создана ли история людьми или вещами, коль скоро человеческая инициатива не в состоянии отменить давление вещей и «сила вещей» всегда действует через людей? Подлинная история вскрывает несостоятельность анализа, стремящегося все стричь под одну гребенку. Нет никакого окончательного анализа, поскольку существует плоть истории, которая, как и плоть нашего тела, все держит в себе, все учитывает — и инфраструктуру, и наши мысли о ней, и особенно — вечный обмен между ними и ею, где давление вещей становится знаковым, и смелые проекты, и итоги свершившихся событий. Спрашивают: *где* вершится история? Кто вершит ее? Что это за движение, которое прокладывает путь, оставляя за собой следы в кильватере? Оно принадлежит к тому же порядку, что и движение Слова и Мысли и, наконец, рождение видимого нами мира: всюду по ту сторону того, что может произвести каждое «сознание», существуют смысл, значение, образы — и люди, которые говорят, думают, видят. Мы пребываем в мире истории так же, как пребываем в мире языка или бытия.

Эти превращения частного в публичное, событий в размышление, мысли в слова и слов в мысли, это отовсюду проникающее эхо, делающее так, что тот, кто говорит с другим, говорит с самим собой, а вместе все мы говорим о бытии, это кишение слов за словами, мыслей за мыслями — эта всеобщая замени-

мость всех на все является своего рода стабильностью. Жубер²⁵ писал Шатобриану²⁶, что ему помогал «один только талисман». Жить труднее, чем писать книги, и фактом является то, что, хотя наше телесное устройство и лингвистическое оснащение даны нам от рождения, все, что мы делаем, в конечном итоге имеет смысл и имя, даже если первоначально мы и не знаем какое. Идеи не являются более второй позитивностью, вторым миром, который выставляют свои богатства под вторым солнцем. Находя мир, бытие в вертикальном положении, стоящими передо мной, а в нем — других, мы усваиваем измерение, где идеи обретают свою подлинную основательность. Они суть тайные оси или, как говорил Стендаль²⁷, «лоцманы» наших слов, центры нашей гравитации, эта вполне определяемая пустота, над которой возводится свод языка и которая актуально существует только в борьбе аргументов и контраргументов. Разве вещи и видимый мир созданы как-то иначе? Они всегда стоят за тем, что я в них вижу, за горизонтом, и то, что называют видимостью, есть сама эта трансценденция. Никакая вещь, никакая сторона вещи не показывает себя иначе, как активно пряча другие вещи и стороны и разоблачая их в самом акте сокрытия. Видеть, в принципе, значит больше, чем видеть, видеть — это добраться до бытия сокрытости. Невидимое — это рельеф и глубина видимого; последнее, как и невидимое, не составляет чистой позитивности. Что касается самого истока идей, то мы теперь знаем: его следует искать, руководствуясь высказываниями, в частности, знаменитым высказыванием Декарта²⁸. Его логическая истина, согласно которой, «чтобы мыслить, надо быть», его значение в качестве высказывания в принципе не оправдывают надежд философа, поскольку соотносятся с объектом мышления в момент, когда необходимо искать подход к тому, кто мыслит, к его изначальной связности, препятствием чему служат бытие вещей и бытие идей. Слово Декарта — жест, указывающий на это мыслящее мышление в каждом из нас, которое надлежит раскрыть, это нечто вроде «Сезам, откройся», с которым обращается основополагающее мышление. Основополагающее, поскольку оно ничем не передается. Но в то же время и не основополагающее — как если бы через него мы соприкасались с основанием, на котором могли бы закрепиться и пребывать постоянно. Оно, в принципе, не имеет основания, оно, если угодно, есть бездна, а это означает, что оно никогда не бывает с самим собой, что мы находим его рядом с мыслимыми вещами или исходя из них, что оно есть открытость, другой невидимый конец оси, которая прикрепляет нас к вещам и идеям. Но можно ли говорить, что этот конец есть *ничто*? Если бы

он было «ничто», то различие между близким и далеким, рельеф бытия изглаживались бы по мере приближения к ним. Размеренность, открытость не имели бы больше смысла. Абсолютно открытое полностью накладывалось бы на *бытие, не имеющее ограничений*, и, за неимением другого измерения, от которого оно должно было бы отличаться, то, что мы называем «вертикальностью» — настоящим, — ни о чем больше не говорило бы. Так что следует скорее говорить не о бытии и о ничто, а о видимом и невидимом, повторяя, что они не противоречат друг другу. Мы говорим «невидимое», так же как говорим «неподвижное», имея в виду не то, чему не свойственно движение, а то, что остается неподвижным. Это — нулевая точка, или нулевой градус, видимости, от которого можно вести ее измерение. Абсолютный нуль, бытие без ограничений не подлежат рассмотрению. Когда я говорю о небытии, то бытие уже существует, небытие не неантиципирует всерьез, и это бытие, конечно же, не идентично себе. В определенном смысле наивысшее значение философии, вероятно, заключается в том, чтобы повторять избитую истину: мысль мыслит (*le penser pense*), слово говорит (*la parole parle*), взгляд смотрит (*le regard regarde*), — однако между двумя идентичными словами всегда существует разрыв, который следует преодолеть, чтобы мыслить, говорить, видеть.

Философия, которая обнаруживает это скрещивание видимого и невидимого, не имеет ничего общего с воспарением. Она погружается в чувственный мир, во время, в историю, туда, где они сочленяются, она преодолевает их, не полагаясь на собственную силу, а следуя их смыслу. Недавно вспоминали слова Монтеня²⁹: «... всякое движение раскрывает нас», и отсюда справедливо делался вывод о том, что человек всегда в движении*. Точно так же и мир, и Бытие пребывают в движении, но точно так же и все вещи могут существовать только вместе. Философия — это воскрешение этого тут-бытия, которым наука не занимается, потому что она постигает отношения между бытием и познанием, как если бы это были отношения между плоскостью и ее проекциями, и потому что она забывает бытие окружения, то, что можно было бы назвать топологией бытия. Однако та философия, которая в своих исследованиях *руководствуется* наукой, не является более «глубокой», чем страсти, политика, жизнь. Нет ничего более глубокого, чем опыт, который проходит сквозь стену бытия. Мариво писал также: «Наша жизнь нам не так дорога, как мы сами, как наши страсти. Если

* Jean Starobinski. *Montaigne en mouvement*. N.R.F., février 1960.

порой присмотреться к тому, что происходит на поверхности наших инстинктов, то можно подумать, что для того, чтобы быть, нет никакой необходимости жить, что живем мы по чистой случайности, но то, что мы есть, — это совершенно естественно». Те, кто познают это бытие через страсти и желания, знают все, что о нем надо знать. Философия понимает их не лучше, но именно на их опыте она постигает бытие. Ее интересует не мир, лежащий у нее под ногами, она не является «наивысшей точкой зрения», с которой открываются все отдельные перспективы, она ищет контакта с первозданным бытием и равно набирается знаний у тех, кто никогда не покидал его. Просто-напросто в то время как литература, искусство, жизненный опыт, созидааясь совместно с самими вещами, с чувственным миром, с сущим, могут, за исключением крайних случаев, пребывать в иллюзии или создавать иллюзию того, что они пребывают в привычном им мире и в том, что конституировано, — философия, которая живописует без красок, в черно-белом цвете, как в гравюре, не дает нам забывать о чуждости мира, которой люди противостоят столь же успешно, как и она им, и даже еще успешнее, но делают это в полубезмолвии.

* * *

Такова, во всяком случае, философия, которой посвящены здесь несколько очерков. Очевидно, что не ее здесь следует ставить под вопрос, если обнаружится, что в политике мы говорим немного свысока и, пожалуй, чересчур мудро. Просто истина, вероятно, заключается в том, что надо было бы иметь несколько жизней, чтобы войти в каждую сферу нашего опыта с необходимым самозабвением.

Может быть, избранный нами ход мысли ложен, если не подозрителен? Все, что казалось продуманным, и даже хорошо продуманным: свобода и власть, гражданин в борьбе с властью, героизм гражданина, либеральный гуманизм, формальная демократия и демократия реальная, которая отменяет и реализует формальную демократию, революционный героизм и гуманизм, — все это рухнуло. Теперь мы усовестились, мы упрекаем себя в холодности собственных суждений по поводу случившегося. Но не будем спешить с выводами. То, что мы называем беспорядком и разрухой, другие, моложе нас, считают естественным и живут в этом беспорядке и в этой разрухе и, вероятно, смогут, полагаясь на свою наивность, справиться с ними, поскольку не ищут больше ориентиров там, где искали их мы. В грохоте разрушений оказались также погребенными многие греховные страсти, лицемерие, безумство, ложные дилеммы.

Могли мы думать об этом десять лет назад? Может быть, мы переживаем один из тех моментов, когда история делает шаг вперед? Мы, французы, оглушены событиями и шумными эпизодами из жизни нашей дипломатии. Но за шумом притаилась, в ожидании, тишина. Может быть, это надежда?

Нельзя без колебаний писать эти слова после того, как Сартр в превосходном воспоминании о нашей молодости впервые заговорил об отчаянии и бунте*. Однако этот бунт не упрек миру, не его осуждение, не осуждение других и отпущение собственных грехов. Он упивается самим собой, в его распоряжении целая наука, говорящая о его границах. Это что-то вроде бунта сознания. Если быть точнее, это сожаление о том, что ты начал не с бунта, это «я должен был бы», но оно не категорично, даже если рассуждать в ретроспективе, поскольку сегодня, как и прежде, Сартр прекрасно знает и проникновенно показывает, говоря о Низане³⁰, что бунт не может ни стоять на месте, ни завершиться революцией. Сартр хранит мечту о бунтующей молодости, но это химера, и не только потому, что время миновало, но и потому, что его преждевременное отрезвление не так уж страшно рядом с горячечными заблуждениями других: сомнительно, чтобы Сартр, даже в эпоху своих заблуждений, променял ее на иллюзии, питаемые гневом. Это отрезвление не было, как он осторожно замечает, обычным скудоумием, — оно уже тогда было требованием, даже неотложным, компромисса с самим собой и принятия расплывчатых позиций, целомудрия, бескорыстия, которые необходимы, чтобы, не стыдясь, оставаться самим собой, и которые вдохновили его на достойную самокритику, с какой все только что ознакомились. Это предисловие к «Аден, Аравия» — вызов зрелого Сартра Сартру молодому, который, как и все молодые люди, и в ус не дует, и для которого все самое лучшее там, в молодости: этот молодой Сартр присутствует на каждой странице, выносит свои суждения, говорит, что думает, и делает это столь решительно, что с трудом верится, будто он осудил и преодолел себя, и после всего этого начинаешь сомневаться в том, что перед нами один и тот же Сартр. Мы не советуем молодым читателям поспешно делать вывод о том, что у Сартра, коль скоро он избежал бунта, не сложилась жизнь, и что, если им этого достаточно, у них есть в запасе по крайней мере лет сорок—пятьдесят. В этом споре Сартра с самим собой, с прошлым, настоящим и другими, в этом жестком — ради истины — противостоянии двадцатилетнего Сартра, Сартра периода Освобождения и Сартра недавних лет,

* Préface à *Aden Arabie*. F. Maspéro édit.

а также его персонажей с двадцатилетним Низаном, Низаном-коммунистом и Низаном сентября 1939 года и всех, живущих в то время, с нынешними *angry young men*³¹ не стоит забывать, что сценарий принадлежит Сартру, что его правилом всегда было (поскольку он — это его свобода) — отказывать себе в прощении, которое он щедро дарил другим, что его единственная вина — если только это вина — заключается в том, что он провел между собой и нами разграничительную черту, которую мы, стоящие за ней, могли и переступить, что нам надлежит скорректировать наши намерения, заново пересмотреть итоги, где его проклятая трезвость, освещающая лабиринты бунта и революции, вопреки ему, сделала все, чтобы мы могли его оправдать. Этот текст не является отражением пути, пройденного Сартром, — это сегодняшняя деятельность Сартра. Нам, читающим его и предающимся воспоминаниям, сегодня не так легко сказать, кто прав, а кто виноват, мы находим между ними семейное сходство. Нет, двадцатилетний Сартр не был столь недостоин того, кто сегодня отрекается от него; его сегодняшний судья схож с ним суровостью своего приговора. Этот текст, демонстрирующий усилие, направленное на то, чтобы понять самого себя, показывающий, как «я» истолковывает себя и все вокруг, не рассчитан на легкое чтение, это не протокол и не подробное описание; он создан для того, чтобы его расшифровали, обдумали, перечитали еще раз. Он, как и вся подобного рода литература, если она удалась, имеет гораздо более богатый — может быть, даже совсем другой — смысл, нежели тот, который вложил в него автор.

Сегодня, тридцать лет спустя, следовало бы, если это уместно, проанализировать это поразительное открытие другого, ныне ушедшего из жизни; самое необычное здесь, конечно же, не то, что Низан, несмотря на его внешнюю элегантность и необычную одаренность, не был человеком прямым и отважным, как об этом пишет Сартр, — дело в том, что тогдашний Сартр сам предстает в наших воспоминаниях столь же реалистичным и значительным.

Я твердил ему, говорит он, что мы свободны, и тонкая кривая усмешка, бывшая его единственным ответом, выражала больше, чем все мои слова. Я не хотел ни ощущать физической тяжести моих цепей, ни знать о внешних обстоятельствах, которые скрывали от меня мое подлинное бытие и связывали меня с вершиной свободы. Я не видел ничего, что могло бы сравниться со свободой или угрожать ей, я отчаянно верил в свое бессмертие и не видел ни в смерти, ни в страхе ничего, что давало бы повод сомневаться в нем. Я не представлял себе, что

мог бы что-то утратить в себе, я был спасен, я был избран. В самом деле, я был мыслящим или пишущим субъектом, я жил вне себя, в Духе, где было мое местопребывание, — таков был мой абстрактный удел студента, питающегося в общественной столовой. Не испытывающий ни нужды, ни привязанностей, я не признавал их и за другими, иными словами, я не признавал, что другие совершают труд, каким является жизнь. Когда я сталкивался со страданием и тревогой, я относил их на счет самомнения или даже притворства тех, кто страдал и тревожился. Раздражительность, паническое состояние, страх перед дружбой и перед любовью, упорство в неприязни, резкое высказывание, словом, все негативное — это не может существовать всерьез: это были позы. Я верил, что Низан решил стать образцовым коммунистом. Поскольку я не принимал участия ни в какой борьбе, и менее всего в политике (когда же я вступил в борьбу, то сделал это для того, чтобы внести в нее свой вклад, дух конструктивности и примирения), я ничего не понял в том усилии, которое Низан должен был предпринять, чтобы покончить с инфантилизмом, как не понял ни его одиночества, ни его стремления избавиться от него. Его озлобленность была следствием его жизни, она была из чистого золота; моя озлобленность шла от головы, она была подделкой.

Только в одном отдадим Сартру должное. В самом деле, поразительно, что он не увидел в Низане того, что бросалось в глаза: за его трезвостью, иронией и самообладанием скрывались неуверенность и мысли о смерти. Это значит, что можно быть молодым двумя способами, и они плохо сочетаются друг с другом. Одни были во власти своего детства, оно не отпускало их, оно очаровывало их тем, что открывало особые возможности. Другие были вытолкнуты из детства во взрослую жизнь, они считали себя людьми без прошлого, они думали, что в будущем им все по плечу. Сартр принадлежал ко второму типу людей. Однако стать его другом было не легко. Дистанция, которую он держал между своим «я» и тем, что ему было дано, отделяла его и от того, чем живут другие. Он не только себе, но и им не позволял «брать» — в этом, по его мнению, была причина их беспокойства, или тревоги, которую они испытывали тайно, стыдливо, скрытно. На собственном опыте и опыте других он понял, что все имеет свои корни и что непризнание этого является особой манерой признания.

Можно ли утверждать, что другие, те, кто продлевали свое детство или, расставаясь с ним, хотели его сохранить и, следовательно, изыскивали возможность спасения, — что они, а не он были правы? Они должны были понять, что нельзя преодо-

леть то, что хочешь сохранить, что ничто не может вернуть ту целостность, по которой они тосковали, и что, упорствуя, они оказались бы перед единственным выбором: быть глупцом либо обманщиком. Сартр не следовал им в их поиске. Но мог ли этот поиск носить публичный характер? Идея от компромисса к компромиссу, разве не нуждался он в полумраке? Они это прекрасно понимали. Вот почему между ними и Сартром отношения — близкие и далекие — были полны юмора. Сегодня Сартр упрекает себя за это: разве могли они поддерживать другие отношения? Скажем, кроме того, что стыдливость, ирония заразительны. Сартр не понял Низана, поскольку считал, что в его страданиях есть печать фатовства. Понадобились написанные книги и годы жизни, чтобы Сартр, спустя двадцать лет после смерти Низана, наконец-то понял его. Но хотел ли сам Низан, чтобы его поняли? Не адресовано ли его страдание, о котором сегодня говорит Сартр, скорее читателю, чем кому-то другому? Смог ли допустить Низан в отношениях с Сартром такой доверительный тон? Сартру это известно лучше, чем нам. Добавим, однако, к этому некоторые подробности.

Однажды, когда мы учились в *Ecole Normale*³², в класс — в *ореоле* избранности — вошел один из ее выпускников, явившийся с целью навестить кого-то. Он был восхитительно одет: темно-синий костюм и трехцветная кокарда времен Валуа³³. Мне сказали, что это Низан. Ничто в его костюме и его манерах не наводило на мысль ни о подготовительном классе, ни о самой *Ecole Normale*, и как только наш преподаватель, который, напротив, всем своим видом постоянно напоминал о них, сказал, улыбаясь, чтобы Низан сел рядом с нами, он произнес ледяным тоном: «Пожалуй» — и тут же занял свободное место рядом со мной и погрузился в моего Софокла³⁴, как если бы только и думал об этом с раннего утра. Когда он вернулся из Адена, я обнаружил в моей почте открытку от Поль-Ива Низана, приглашавшего призывника Мерло-Понти, с кузеном которого он был близко знаком в Адене, нанести ему в ближайший день визит, в его комнатушку, которую он снимал вместе с Сартром. Встреча была официальной. О том, что здесь жил Сартр, ничто не напоминало. Низан, напротив, прикрепил к стене две скрещенные шпаги и маску для фехтования, и на этом фоне передо мной предстал тот, о ком я вскоре узнаю, что он едва не покончил с собой в Аравии. Позже я столкнулся с ним на стоянке автобуса S, он уже был женат, вел активную политическую деятельность; тогда в руках у него был тяжеленный портфель, на голове — причудливая шляпа. Он упомянул о Хайдеггере, произнес несколько фраз с выражением своего почтения, из чего я

должен был понять, что он не прекратил своих занятий философией, но от него веяло таким холодом, что я не осмелился спросить его о чем-либо. Мне нравится вспоминать эти незначительные вещи: они ни о чем не говорят, но они были, они случились. Они заставляют думать, что, если бы Сартр не оказался свидетелем той работы, что шла внутри Низана, Низан, благодаря своему юмору, сдержанности и учтивости, играл бы более важную роль. Говорили, что Сартр поймет Низана только лет через тридцать, ведь Сартр — это Сартр, а Низан — это Низан. И особенно потому, что они были молоды, то есть категоричны и нерешительны одновременно. Последнее, вероятно, было самым значительным доводом.

Был ли Низан уже в 1928 году состоявшимся человеком (Сартр упрекает себя в том, что не знал этого) — до того, как создал семью, написал книги, вступил в борьбу, порвал с партией, был ли он таковым в конце своей жизни? В свои недолгие тридцать пять лет он был человеком свершившимся, основательным, закрытым; двадцать из них прошли у нас на глазах, и теперь мы хотим, чтобы то, чем он должен был стать, было дано ему сразу, и чтобы он владел этим в каждое мгновение своей жизни. Горячая, как это бывает в самом начале, жизнь Низана была также и основательной, какой бывает в конце; он навсегда остался молодым. А поскольку нам, напротив, было отведено время для того, чтобы делать многочисленные ошибки и исправлять их, наша беготня путала наши пути, наша молодость казалась нам банальной, не имеющей значения, — такой, какой она и была в своей недоступной для нас истине. Я смотрю с надеждой на другую, рано закончившуюся жизнь. Свою жизнь я меряю строгой мерой смерти. Молодой человек многое сделал, если у него были большие задатки. Взрослый человек, если он всегда перед глазами, кажется, ничего не сделал. В погибшем товарище, как в утраченном детстве, я нахожу живущую во мне полноту — *в качестве либо животворной, либо иссушающей веры, в противном случае реальность формируется исключительно в памяти**. Существует другая, ретроспективная иллюзия, о которой Бергсон³⁵ ничего не говорил: иллюзия не предсуществования, а иллюзия упадка, нисхождения. Может быть, время не приходит ни из будущего, ни из прошлого. Может быть, время — это расстояние, которое создает для нас другой и — особенно — ушедший из жизни другой. Но оно реабилитирует нас, если мы сможем постичь его как время относительно нас самих. Чтобы привести в соответствие то, что Сартр

* Swann, I, 265.

сегодня пишет о себе и Низане, двадцатилетних, не хватает того, что пятидесятилетний Низан мог бы сказать о своей молодости. Для нас это два человека, которые начали свой путь, и начали его с противостояния.

От сартровского повествования веет меланхолией, потому что мы в нем видим двух друзей, которые шаг за шагом осваивают вещи таким образом, каким воспринимали их ранее — совместно, друг через друга. Имеющий перед глазами образ отца, познавший издревле существующую драму рабочего, составшегося со своим классом³⁶, усвоивший, что отныне его жизнь ирреальна, ее нет, и закончивший ее в ненависти к самому себе, Низан сразу же постиг, что такое груз детства, сословия, социума, что сыновние связи и связи исторические тесно переплетены, что они причиняют лишь страдания. Он никогда не освободится от гипноза, и гипноз будет усиливаться вместе с его женитьбой, созданием семьи, которые будут играть для него роль отца. Если он захотел вернуться в тот жизненный цикл, из которого выпала жизнь его отца, ему необходимо было очистить истоки, порвать с обществом, которое породило его одиночество, переделать то, что сделал его отец, пройти его путь в обратном направлении. По мере того, как идут годы, увеличивается число предзнаменований, приближается прозрение. Бегство в Аден было последней попыткой найти решение с помощью приключения. Оно могло быть только отвлечением, если бы — случайно или потому, что он тайно искал такого исхода, — Низан не нашел в колониальном режиме четкий образ нашей зависимости от того, что нас окружает. Следовательно, причины страдания — вне нас, они поддаются определению, у них есть имя, их можно устранить. Следовательно, враг находится вовне и в одиночку мы не можем его одолеть. Следовательно, жизнь — это борьба, социальная борьба. Низан уже знал то, что Сартр поймет значительно позже: что в начале стоит не игра, а потребность, что мир, судьба, другие люди для нас не спектакль, что мы заодно с ними, мы впитываем их всеми своими порами, что мы — это, в конце концов, то, чего нам не хватает, и что вместе с этим главным «ничто» в нас живет главный принцип отчуждения. Низан всей своей жизнью прокладывал путь этому пантрагизму, этой тревоге, которая вместе с тем была шестимем самой истории.

Но именно по этой причине, а также потому, что ему был чужд трагизм, Сартр значительно раньше понял искусственность спасения и возврата к позитивности. Он не был оптимистом в полном смысле этого слова: он никогда не отождествлял Благо и Бытие. Тем более он не ощущал себя спасенным, из-

бренным. Он был энергичным, веселым, предприимчивым, все, с чем он сталкивался, было для него новым и интересным. Точнее, он был *сверхнесвоевременным*, трагизм и надежда не имели к нему никакого отношения, но он был хорошо вооружен для того, чтобы разрубить связывающий их узел. Низан за десять лет до войны всей своей жизнью фактически предсказывал ее, и когда Сартр повествует об этом опыте сегодня, — когда он по-братски, всей душой принимает его — он не может не отыскать в нем того, что сегодня говорит нам об обращении. Однажды мы объявляем себя христианами, коммунистами. Что это, собственно, означает? Нельзя полностью изменить себя в одно мгновение. Просто-напросто человек, признав, что причина его судьбы находится вне его, вдруг получает разрешение и даже поручение, — так, я думаю, считал Маритен³⁷, — *жить верой в свою естественную жизнь*. И нет ни необходимости, ни возможности унять это волнение: отныне они «посвящены»*. Отныне эти мучения — стигматы, какими их помечает безмерная Истина. Зло, от которого человек погибает, помогает ему и всем другим жить. Нет смысла просить зло о том, чтобы оно отказалось от своих дароприношений, коль скоро оно их уже совершило. Напротив, мы сами освобождаем его от них, когда порываем с тревогой, сжимающей горло. Жить, быть счастливым, писать значило погружаться в сон, это вызывало подозрение, это было падением. Теперь это значит взять на себя грех и присвоить себе то, что было присвоено, или, как говорил Ленин, экспроприировать у буржуазии то, что она сама экспроприировала. Коммунизм в перспективе видит другого человека, другое общество. Но сегодня, как и на протяжении всего так называемого негативного периода, он направляет против буржуазного государства государственный аппарат. Средства зла он направляет против зла. Отныне любая вещь удваивается в зависимости от того, смотрят ли на нее с точки зрения пораженного злом истока или в перспективе будущего, к которому она взывает. Марксист — это нищий человек, каким он был ранее, он также — сама нищета, вернувшаяся на свое место в тотальности и известная по своим делам. Низан-коммунист, будучи писателем «разложения», является продолжателем буржуазного декаданта; но он вместе с тем свидетельствует о нем и преодолевает его, устремляясь к иному будущему. Низан-коммунист «видел мир и видел себя в нем»**. Он был одновременно и субъектом и объектом. Как объект, он был погребен вмес-

* Préface à *Aden Arabie*, p. 51.

** Ibid., p. 48.

те со своим временем; как субъект, он был спасен вместе с будущим. Эта раздвоенная жизнь была в то же время единой жизнью. Марксистский человек — это продукт истории, и в то же время он пребывает в истории как тот, кто работает на другую историю и ради другого человека. Как это возможно? Необходимо, чтобы он, как бытие конечное, был вовлечен в бесконечное производство. Вот почему многих марксистов, в том числе и Низана, влек к себе Спинозизм³⁸. Сартр, как и Низан, возлюбил Спинозу, но сделал это вопреки трансцендентальному, вопреки соглашателям, и сразу же нашел у Спинозы то, что было созвучно его намерениям, — «утверждающую полноту конечного мира, который одним ударом разрушает свои границы и обращается к бесконечной субстанции»*. В итоге Спиноза сделал все для того, чтобы скрыть собственную добродетель и деятельность негативного, и спинозистский марксизм — это попросту обманчивый ход, предпринятый для того, чтобы обеспечить нам в этой жизни переход к позитивному. Смыкание с бесконечной позитивностью — это та же тревога в чистом виде, неудачная попытка преодолеть негативное и достичь другого берега — исчерпать, тотализовать, удержать в себе смерть. «Мы не имеем всего этого, даже непосредственной связи с нашим «ничто»**. Эту философскую формулировку Сартр найдет позже. Однако в двадцать пять лет он почувствует фальшь и лукавство в том, что человек ради спасения сводит счеты с жизнью. Низан захотел больше не думать о себе, и он достиг своей цели; его интересовала только причинная связь, и он растворился в вещах, он — нигилист, незаменимый человек***. Подлинная негативность не может состоять из двух позитивностей: мое бытие как продукт капитализма и утверждение во мне иного будущего. Ведь между ними существует соперничество, и необходимо, чтобы одно из них взяло верх. Или бунт, став профессиональным ремеслом, средством созидания, перестает ощущаться как таковой, уходит в небытие. Марксистский человек спасен своим учением и своим движением, он становится профессионалом, — и если следовать его прежним критериям, то он пропал. Или — и это происходит с лучшими из лучших — он не попадает в забвение, не лжет самому себе, и тогда именно страдание в каждое мгновение возрождает его мудрость, именно неверие становится его верой, но он скрывает это, и тогда он вынужден лгать и другим. Поэтому мы вели так много бесед с ком-

* Préface à *Aden Arabie*, p. 55.

** Ibid., p. 41.

*** Ibid., p. 55.

мунистами о самом что ни на есть объективном, но и самом мучительном мышлении, и Сартр, то жесткий, то мягкий, то скрытный, всегда знал и всегда говорил — и именно это не отвратило его от коммунизма — о том, что коммунистический негативизм, будучи перевернутым позитивизмом, совсем не то, за что себя выдает, или что он двуличен, что он — чревоущание.

Рассмотрев внимательно уловки «негативного человека», можно только подивиться тому, что у него порой звучали ностальгические ноты, когда речь заходила о критическом периоде, предшествовавшем 1930 году: так же, как и в «конструктивный» период, у Революции уже были свои подделки. Позже, по размышлении, он принял это за наименьшее зло своей партии. Он просто никогда не пересматривал тех позиций, на которых Низан стоял тридцать лет назад. Он их заново подтвердил, исходя из собственных соображений, от имени опыта, который привел его к вовлечению, не изменив своего мнения о спасении. Но нам следует вернуться к тому, что началось в 1939 году.

В 1939 году Низан внезапно открыл для себя, что нельзя спастись мгновенно, что присоединение к коммунизму не освобождает от противоречий и от страданий, — в то время как Сартр, который уже знал это, начал учиться позитивному и истории, что позже привело его, если так можно сказать, к коммунизму извне. Так их пути пересеклись. Низан переходит от коммунистической политики к бунту, а аполитичный Сартр знакомится с социальным. Этот рассказ прекрасен, и его следует прочитать. Его следует прочитать, презрительно смотря на Сартра, когда его рука выводит строки, все смешивая в своих суждениях, в том числе и наши представления.

Низан, говорит он, признавал, что новый человек и новое общество еще не пришли, что, может быть, он сам их не увидит, что следует отдать всего себя этому неизвестному будущему, не считаясь с жертвами, не скупясь и не оспаривая постоянно средства Революции. О процессах в Москве он не произнес ни слова. Другой опыт прояснил ему гораздо больше. Будучи официальным представителем одного партийного органа по внешнеполитическим вопросам³⁹, он сто раз объяснял, что советский блок покончит одновременно и с войной и с фашизмом. То же он повторил в 1939 году в Марселе, где случайно встретился с Сартром. — Здесь требуется добавить одну деталь: Низан знал, что нам скорее всего не удастся избежать ни фашизма, ни войны, и внутренне он был согласен на войну, если нет других способов покончить с фашизмом. Я лично могу свидетельствовать об этом. Если я не ошибаюсь, три недели спустя после его встречи с Сартром я в свою очередь свиделся с Низа-

ном. Это было на Корсике, в Порто, у Казанова, если не ошибаюсь. Он был весел, улыбчив — таким его видел и Сартр. Однако — то ли друзья склонили его к этому повороту, то ли они сами были подвергнуты обработке, я не знаю, — он не говорил больше о том, что к осени фашизм будет сломлен. Он говорил: мы вступим в войну с Германией, но в союзе с СССР, и в конце концов выиграем ее. Он говорил это уверенно, спокойно, откровенно, я все еще слышу его голос... Через две недели был заключен германо-российский пакт, и Низан вышел из коммунистической партии. Не из-за пакта, объяснил он, который наносил удар по друзьям Гитлера на Западе. Но французской партии придется спасать свою честь, приглушить негодование, сделать вид, что она отмежевывается. Низан считал, что быть коммунистом значит не играть роль, как это делали другие, а принимать участие в драме, в которую вовлечен, поскольку он не знал другого выхода, это было делом его жизни, в которое он верил и которое обернулось страданием, которое, во всяком случае, выходило за принятые рамки, за рамки принятых обязательств. Если это было так и если правда, что коммунисты в своей жизни, как и в любом другом случае, никогда ничего не делают стоящего, если годы работы и деятельности могут в одно мгновение обернуться недоразумением, в таком случае я больше не могу этого выносить, конечно же, не могу.

А что в это самое время думал Сартр? Ему хотелось думать, что Низан его обманывает. Нет. Низан выходит из партии. Это он был обманут. Они оба были несмысленными в мире политики. В этой жестокой действительности, где риск безмерен, где мир, вероятно, дается исключительно тем, кто не боится войны. Силу демонстрируют только тогда, когда есть решимость применить ее. Если ее демонстрируют с опаской, то нарываются на войну и на поражение. «Я понял... главное заблуждение всего нашего поколения... перед войной нас кроважально толкали на убийства, а мы думали, что идем тропой мира»*. Таким образом, Сартр и Низан оба были разочарованы, но каждый по-своему, и каждый получил свой урок. Низан был согласен на силовое решение, и на войну, и на смерть за светлое дело; события насмехались над его жертвенностью; ему оставалось только укрыться в самом себе. Сартр, веривший в мир, обнаружил бедствие, у которого не было имени, но с которым надо было считаться. Этот урок он не забудет никогда. Этот урок лежит в истоке его политического прагматизма. В заколдованном мире речь идет не о том, чтобы узнать, кто прав, кто идет в нуж-

* Préface à *Aden Arabie*, p. 57.

ном направлении, а в том, чтобы узнать, кто держится на нужном расстоянии от Великого Обманщика, какие действия будут самыми подходящими, самыми жесткими, чтобы образумить его.

Тогда понятны те возражения, которые сегодня Сартр адресует Низану 1939 года, и почему они не имеют никакой силы. Низан, говорит он, был в гневе. Но разве гнев этот — лишь мимолетное настроение? Это — способ познания, который в общем-то вполне допустим, когда речь идет о чем-то существенном. Для того, кто стал коммунистом и каждодневно работал в партии, все, что говорилось и делалось, обладало своим весом, потому что он сам это и говорил и делал. Чтобы правильно понять поворот 1939 года, Низану надо было быть манекеном, надо было, чтобы он был сломлен, ведь он стал коммунистом вовсе не для того, чтобы играть роль скептика. Или надо было, чтобы он всего лишь ограничился симпатией к коммунистам. Но партия не может быть предметом обсуждения, говорит Сартр. Смерть пришла к Низану не от партии. «Бойня была рождена Землей, она рождалась повсюду»*. Я в это верю. Но это значит так или иначе оправдывать партию как факт истории, как факт Земли. Для Низана, который принадлежал партии, партия была всем или ничем... «Безрассудный поступок», — продолжает Сартр. — Если бы он был жив, — говорил я себе, — его, как и других, Сопротивление привело бы в свои ряды**. В ряды, конечно же. Но разве в ряды партии? Это совсем другое дело. Это почти противоположные вещи: властная функция и отличительный знак. Даже если бы он снова вступил в партию, он не забыл бы этого эпизода. Коммунизм, с которым он расстался, был мудрым учением, вовлекшим в Революцию родину и семью. После войны и после повергнутого коммунизма предстояло отыскать отважный коммунизм, который играл бы роль Революции с помощью сопротивления, коммунизм восстановления и компромиссов. Даже если он захотел, смог бы он идти этим путем, он, кто поверил в истину марксизма? Конечно же, смог, при условии, что ему не придется иметь свою особую позицию. Одно дело со стороны или задним числом (что то же самое) оправдывать увертки коммунизма, другое дело самому идти на хитрость и быть обманщиком. Я вспоминаю, как в октябре 1939 года в Лотарингии написал заметки коварного содержания, в которых в духе макиавеллизма⁴⁰ распределялись роли между нами и СССР. Но для меня еще не настало время

* Préface à *Aden Arabie*, p. 60.

** Ibid., p. 58.

говорить о советском блоке. Как и Сартр, я не состоял ни в какой партии: прекрасная позиция, чтобы беспристрастно и бескомпромиссно судить о партиях. Мы не ошибались, но и Низан был прав. Коммунизм, если на него смотреть со стороны, не мог преподавать урока коммунистам. То более, то менее циничный, чем они, бунтующий там, где они идут на соглашение, идущий на уступки там, где они говорят твердое «нет», коммунизм естественным образом ничего не понимает в жизни коммуниста. Низан «разучивался», но это также было уроком. И если его бунт 1939 года, бунт коммуниста, имеющий свои основания, и был отступлением, тогда назовем отступлением и вооруженные бои в Будапеште.

Партии, одна, пребывающая в тревоге, другая — ликующая, одна идущая к счастью, другая — к трагедии, и обе приближающиеся к коммунизму, одна — классическим путем, другая — под покровом тени, и, наконец, обе отброшенные назад в ходе важных событий — вероятно, никогда Сартр и Низан не были так близки друг другу, как сегодня, в час, когда опыт одного проясняет опыт другого, как об этом проникновенно свидетельствуют сартровские страницы. Чтобы сказать теперь, к какому выводу все это ведет, надо будет продолжить искрометную мысль Сартра, вызвавшую это рассуждение. Что было нерушимым для него, так это смысл новизны и свободы: «Нам не обрести утраченной свободы, в крайнем случае мы заново изобретем ее; мы должны запретить себе смотреть назад, даже если хотим определить меру наших «подлинных потребностей»*. Но если исходить из этой подлинной негативности, которая не удовлетворяется тем, что называет прежние вещи новыми именами, где в настоящий момент отыскать символы и средства? И стоит ли ожидать того, чего не дала миру Россия послеоктябрьского периода — нового курса и нового поколения людей? Можем ли мы переформулировать наш радикализм? Ведь в истории не существует чистых и простых перемещений событий. Скажем-ка молодым людям: «Стали бы вы кубинцами, русскими или китайцами, если вам так захочется, стали бы африканцами? Они нам ответят, что слишком поздно менять свое происхождение»**. Что очевидно, например, в Китае, здесь, по меньшей мере, не так явно, туманно, две истории не связаны друг с другом. Кто осмелится утверждать, что Китай, оказавшись однажды в силе, *освободит*, скажем, Венгрию или Францию? А где во Франции 1960 года искать смысл первозданной свобо-

* Préface à *Aden Arabie*, p. 44—45.

** Ibid., p. 17.

ды? Сколько людей поддержат ее своей жизнью, сколько Диогенов⁴¹ выскажется за нее в своих книгах? Где он, этот смысл, если не в публичной жизни, то, может быть, в народных массах? Свобода, изобретательность сегодня в меньшинстве, в оппозиции. Человек запрятан, надежно запрятан, и сегодня этому не стоит удивляться: это не значит, что он здесь, за маской, что он вот-вот появится. Отчуждение — это не просто лишение того, чем мы владели от природы, и чтобы покончить с отчуждением, недостаточно украсть то, что было украдено, вернуть то, что нам причитается. Все значительно сложнее: за масками нет лиц, исторический человек никогда не был человеком, и тем не менее человек не одинок...

Итак, мы видим, какими словами и в каком смысле Сартр может сегодня сформулировать и передать молодым бунтарям требования молодого Низана. «Низан с горечью говорил о том, что старики обладали нашими женщинами и обещали кастрировать нас»*. Он писал: «До тех пор, пока люди не обретут целостность и свободу, они будут пребывать во сне»**. Он говорил, «что любовь была искренней, но нам не давали любить; что жизнь могла быть подлинной, что она могла завершиться подлинной смертью, но нас заставляли умереть до того, как мы появились на свет»***. Таким образом, наша сестра — любовь здесь, как и ее сестра — жизнь и даже наша сестра — телесная смерть, столь же многообещающая, как и рождение. И Бытие здесь, под рукой, надо только освободить его из-под власти стариков и богачей. Дерзайте, пусть ваша жажда никогда не утолится, «направляйте свое неистовство против тех, кто вызвал его к жизни, не пытайтесь избегать трудностей, ищите причины и уничтожайте их»****. Увы! История Низана в изложении Сартра достаточно ясно показывает, что не так-то легко было отыскать подлинные причины, — и что слова *уничтожайте их* — это слова войны, в которой враг неуловим. Целостный человек, тот, живущий действительной жизнью, способный достойно умереть, поскольку прямо смотрит в лицо смерти, — это как бы миф об андрогинах⁴², символ того, чего нам не хватает.

Просто потому, что эта истина была бы слишком жестокой, Сартр вложил ее в уста молодых людей, в уста молодого Низана. «В обществе, которое отдаст своих женщин старикам и богатым...»*****. Это — сыновний язык. Это — слова Эдипа, ко-

* Préface à *Aden Arabie*, p. 29.

** Ibid., p. 30.

*** Ibid., p. 45.

**** Ibid., p. 18.

***** Ibid., p. 29.

которые слышит каждое новое поколение. Сартр замечательно говорит: каждый ребенок, становясь отцом, одновременно убивает своего отца и возрождает его. Добавим: хороший отец причастен к незапамятному ребячеству; он сам приговаривает себя к смерти, из которой рождается его сын и подтверждает его в качестве отца. Лучше оказаться виновным, чем несостоятельным. Благородная уловка, чтобы скрыть от детей, что такое жизнь. Этот злой мир «мы создали для них»*. Эти изуродованные жизни «созданы... создаются сегодня для молодых людей»**. Однако это не так. Это неправда, будто мы никогда не господствовали над вещами, будто мы, сталкиваясь с очевидными проблемами, все превращали в прах. Молодые люди, читая эти строки, поймут, что у их предшественников жизнь была не из легких. Сартр потакает им. Или, скорее, придерживаясь в точности обычной модели, строгий по отношению к своим духовным сыновьям, достигшим сорокалетнего возраста, он уступает дорогу тем, кто идет следом за ним, — и обрекает их на вечное соперничество. Этот Низан был прав, вот ваш человек, читайте его... Я хотел бы добавить: прочтите также и Сартра. Например, такую крохотную фразу, которая давит с неимоверной тяжестью: «Одни и те же доводы лишают нас счастья и навсегда делают нас неспособными им наслаждаться»***. Может быть, он хотел сказать одни и те же *причины*? И что другое человечество, а не это, обретет счастье? Это значит, как Паскаль⁴³, делать ставку на то, что находится по ту сторону. Однако он говорит «одни и те же *доводы*». Падение — это не случайность, доводы имеют своих сообщников внутри нас. Валить всю вину на самого себя или верить исключительно во внешние доводы — и то и другое одинаково является слабостью. И в том и в другом случае это значит *ошибаться*. Зло не *творится* ни нами, ни другими, оно рождается в том сплетении отношений, которые мы создаем между собой и которые нас удушают. Но, может быть, новые, достаточно жесткие люди наберутся терпения, чтобы их действительно переделать?

Вывод: не бунт, а *добродетель* без каких-либо уступок. Разочарование для тех, кто верил в спасение, разочарование в единственном средстве спасения, пригодном для любого режима. Такова наша история, где вновь появилась передышка, где Китай, Африка, Россия, Запад идут не в ногу, это — декаданс с точки зрения того, кто верил, будто история сложится, как веер.

* Préface à *Aden Arabie*, p. 18.

** Ibid., p. 61.

*** Ibid., p. 51.

Однако если эта философия прошлого все еще являет собой мечту о старой нищете, то почему от ее имени нам следует так строго судить настоящее? Не существует вечных часов, на наших глазах локальные истории обретают свою форму и начинают сами себя определять и ошупью присоединяться одна к другой, отстаивают право на жизнь, убеждая сильных мира сего в своей мудрости, которую они добыли путем неимоверного риска и осознания собственной неупорядоченности. Мир как никогда ранее предстает перед самим собой во всех своих частях. В нем больше искренности, чем было во всемирном капитализме двадцать лет назад, во всемирном коммунизме и в том, что находилось между ними. История никогда не признается в своей вине, и даже в своих утраченных иллюзиях, однако заново ее ими уже не обольстить.

(Февраль и сентябрь 1960)

I

КОСВЕННЫЙ ЯЗЫК И ГОЛОСА БЕЗМОЛВИЯ

Жан-Полю Сартру

Соссюр¹ научил нас тому, что знаки поодиночке ничего не означают, что каждый знак сам по себе выражает не столько смысл, сколько расхождение между собой и другими знаками. То же можно сказать и о языке: язык создан из различий, а не из слов, или, точнее, сами слова созданы существующими между ними различиями. Идея эта совсем не проста, поскольку здравый смысл признает, что если термин А и термин В вовсе не имеют смысла, то невозможно понять, каким образом между ними может существовать смысловое отличие, и если в самом деле общение совершается как движение от того, что с помощью языка высказано, к тому, что услышано, то необходимо научиться языку, чтобы его понимать... Эта трудность того же плана, что и парадоксы Зенона²: как парадоксы Зенона разрешаются в ходе движения, так и трудности языка разрешаются в ходе пользования словом. И такого же рода круг лежит в основе того, что язык предшествует тому, кому предстоит его выучить, что язык сам обучает себе и обеспечивает собственную расшифровку; этот круг и есть, вероятно, то чудо, которое определяет язык.

Язык сам учит себе, и в этом смысле необходимо идти от частей к целому. Целое, являющееся для Соссюра первичным, не может быть эксплицитным и артикулированным целым того целостного языка, который регистрируют грамматики и словари. Более того, Соссюр имеет в виду не логическую целостность как целостность философской системы, где все элементы (в принципе) могут быть выведены из одной идеи. Поскольку Соссюр готов был отрицать за знаками любой другой смысл, кроме «диакритического», он не мог обосновывать язык с помощью системы позитивных идей. Единство, о котором он говорил, это единство сосуществования, каковым является единство элементов свода, поддерживающих друг друга. В совокупности такого рода познанные части языка сразу воспринимаются как целое, и прогресс будет осуществляться не столько путем добавлений и наслоений, сколько путем внутреннего членения одной, по-своему уже совершенной, функции. Дав-

но известно, что у ребенка слово сначала функционирует как фраза, а некоторые фонемы, возможно, даже как слова. Но сегодня лингвистика более определенно осмысливает единство языка (вероятно, даже формы и стили), выделяя у истоков слов принципы — «контрастные» и «относительные», к которым соссюрское определение знака подходит еще более строго, чем к словам, поскольку речь здесь идет о составляющих языка, не имеющих поддающегося определению смысла, единственной функцией которых является различие значения знаков как таковых. К тому же эти первые фонематические оппозиции могут оказаться неполными и впоследствии обогатятся другими характеристиками, так что словесная цепочка обретет новые средства для собственной дифференциации; важно, что фонемы с самого начала являются вариантами единого аппарата речи и что с ними ребенок, как представляется, «схватывает» принцип взаимной дифференциации знаков и тем самым усваивает *смысл знака*. Ведь фонематические оппозиции — по времени связанные с первыми попытками общения — возникают и развиваются без какой бы то ни было связи с лепетом, который зачастую вытесняется ими и который, во всяком случае отныне, ведет только маргинальное существование, и его составные элементы не интегрируются в новую систему подлинного говорения, как если бы овладение звуком как элементом лепета, который адресуется только себе самому, и момент, когда начинается общение, не совпадали друг с другом. Теперь можно утверждать, что ребенок *говорит* и что в дальнейшем он будет лишь учиться тому, чтобы применять принцип говорения самыми разнообразными способами. Интуиция Соссюра уточняется: вместе с первыми фонематическими оппозициями ребенок знакомится с побочным отношением знака к знаку как основанием конечного отношения знака к смыслу — в специфической форме, которую он получает в данном языке. Если фонологам удалось распространить свой анализ за пределы слов, направив его на формы, на синтаксис и даже на стилистические отличия, то это потому, что язык в целом как стиль выражения, как уникальный способ пользования словом предвосхищается ребенком вместе с первыми фонематическими оппозициями. Целостность языка, на котором говорят вокруг, будет увлекать его как вихрь, искушать его своими внутренними артикуляциями, *пока* не наступит тот самый момент, когда весь этот шум попытается что-то высказать. Неустанное переключивание словесной цепочки, неумолимое возникновение однажды определенной фонематической гаммы, в соответствии с которой явно построена речь, — в итоге этого ребенок ока-

жется с теми, кто говорит. Только язык как целое позволяет понять, каким образом речь притягивает ребенка к себе и каким образом ему удастся войти в эти владения, врата которых, казалось бы, открываются лишь изнутри. Только потому, что знак изначально диакритичен, только потому, что он составляется, организуясь с самим собой, он имеет свое внутреннее содержание и, в конечном счете, требует смысла.

Этот смысл, рождающийся на внешней поверхности знаков, это неизбежное существование целого в частях обнаруживают себя в любой истории культуры. Так было и тогда, когда Брунеллески³ создавал купол Флорентийского собора, учитывая особенности ландшафта. Можно ли утверждать, что он отказался от замкнутого в себе пространства, типичного для Средневековья, и открыл пространство универсальное, характерное для эпохи Возрождения*? Но еще остается сделать многое, чтобы перейти от *единичной* операции в искусстве к свободному использованию пространства как универсальной среды. Стоит ли утверждать, что этого пространства еще нет? Но Брунеллески создал странное сооружение**: Баптистерий и Палаццо Синьории с окружающими их улицами и площадями отражались в зеркале, на которое полированная металлическая поверхность направляла льющийся с неба свет. Для него это было исследование, решение вопроса о пространстве. Так же трудно сказать, когда в истории математики появляется понятие числа: будучи «в-себе» (то есть, как говорит Гегель, для нас, проецирующих его в историю), оно уже находится в дробном числе, которое до появления математического числа включает целое число в непрерывный ряд, — но оно присутствует там безотчетно, оно там не «для-себя». Также следует отказаться от определения момента, когда латынь превращается во французский язык, поскольку грамматические формы становятся активными и самостоятельными до того, как их начинают систематически использовать, поскольку язык, много раз подвергавшийся трансформациям, которые ждут его и в будущем, язык, в котором многочисленные выразительные средства не имеют смысла, — те, что остаются без употребления, продолжают в нем сокращенную жизнь, а для тех, кто должны их сменить, уже подготовлены соответствующие места, — не существовал ли он под знаком нехватки, потребности или тенденции? Язык еще до того, как можно было датировать появление *принципа для-себя*, был представлен в культуре в виде навязчивой идеи или мечты, и его осознание, превратившее его в явно выражен-

* *Pierre Francastel. Peinture et Société*, p. 17 et suivantes.

** Ibid.

ное значение, лишь завершило длительный инкубационный период. Однако этот период всегда оставляет свой след: пространство Ренессанса позже будет мыслиться как частный случай возможного живописного пространства. Итак, культура никогда не дает нам абсолютно прозрачных значений, рождение смысла никогда не завершается. То, что мы по праву называем нашей истиной, мы всегда усматриваем только в контексте символов, датирующих рождение нашего знания. Мы всегда имеем дело только с архитектоникой знаков, смысл которых не отделим от них и является не чем иным, как способом, каким они воздействуют друг на друга и отличают себя друг от друга, — и мы не можем найти расслабляющего нас успокоения в неопределенном релятивизме, поскольку каждое из этих смещений, отклонений в сторону, конечно же, представляет собой истину и будет сохранено в более содержательной истине будущего...

Что касается языка, из латерального отношения знака к знаку, сохраняющего каждый из них означивающим, следует, что смысл зарождается только в точке их соприкосновения, как бы в интервале между словами. Это не позволяет нам представлять отличие языка от его смысла и их единство так, как это обычно делают. Считается, что смысл в принципе трансцендентен по отношению к знакам, подобно тому, как мысль трансцендентна по отношению к звуковым или визуальным показателям; считается также, что смысл имманентен знакам в том, что каждый из них, обретя раз и навсегда *свой* смысл, не даст никакой неясности проскользнуть между нами и им, не даст нам даже повода задуматься: знаки должны играть лишь роль уведомителей и предупреждать слушателя о том, чтобы именно так он понимал и *свои* мысли. По правде говоря, смысл не так живет в словесной цепочке и не так выделяется из нее. Если знак что-то означает только потому, что выделяется на фоне других знаков, то его смысл полностью включен в язык, слово всегда звучит на фоне другого слова, оно всего лишь складка на огромном полотне говорения. Чтобы понять его, мы не должны обращаться за разъяснением к какой-либо внутренней лексике, которая дала бы нам, по сравнению со словами или формами, раскрывающие их чистые мысли: достаточно того, чтобы мы соответствовали его жизни, его движению дифференциации и артикуляции, его выразительной жестикуляции. Однако язык не до конца прозрачен: он нигде не отступит, чтобы дать место чистому смыслу, он всегда ограничен только языком, и смысл рождается в нем только облеченным в слова. Его, как шараду, можно понять только через взаимодействие знаков, каждый из которых в отдельности либо двусмыслен, либо ба-

нален, и только вместе они порождают смысл. Как для того, кто говорит, так и для того, кто слушает, он вовсе не является техническом средством шифровки или дешифровки уже созданных значений: необходимо, чтобы прежде он вынудил их существовать в качестве уловимых сущностей, помещая в переплетение лингвистических жестов, — как то, на что они указывают в общем взаимодействии. Анализируя наши мысли, мы представляем дело так, будто до того, как мы подыскивали нужные слова, они уже были оформлены в некий идеальный текст, который наши фразы стремились бы *перевести*. Однако сам автор не имеет никакого текста, который он мог бы противопоставить своему писанию, никакого языка до языка. Если найденное им слово удовлетворяет его, то в результате равновесия, чьи условия оно само же и определяет благодаря не знающему образцов совершенству. Язык, не будучи простым средством, выступает чем-то вроде сущего, и поэтому он может так прекрасно давать нам ощущение присутствия кого-то другого: то, что говорит друг в телефонную трубку, представляет нам его самого, как если бы он во всей своей полноте присутствовал и в этом говорении, и в этих паузах, в том, как он начинает и заканчивает фразу, как продвигается вперед, оставляя что-то невысказанным. Смысл — это целостное движение слова: вот почему наше мышление существует в языке. И вот почему мышление шаг за шагом проходит сквозь него, подобно жесту преодолевая точки своего движения. Даже тогда, когда слова переполняют наш разум до самого верха, не оставляя ни малейшего места для мысли, которая, даже если мы предаемся ей, пульсирует, но не ощущается, они выходят за пределы «знаков», устремляясь к смыслу. И ничто более не отделяет нас от этого смысла: язык не *предпосылает* таблицы соответствий, он сам выдает свои секреты, сообщает их каждому ребенку, входящему в мир, он весь — само чудо явленности. Его неясность, неподатливость свидетельствуют в его пользу, его повторы, остановки суть как раз то, что делает его духовным явлением: ведь он по-своему превращается в своего рода вселенную, способную вмещать в себя сами вещи — после того, как изменит их смысл.

Итак, если мы удалим из нашего ума идею *изначального текста*, переводом или зашифрованной версией которого был бы наш язык, то мы увидим, что идея *полного* выражения лишена смысла, что любой язык имеет косвенный, или намекающий (*allusif*), характер, что он, если угодно, безмолвен. Отношение смысла к слову не может быть больше тем буквальным соответствием, которое мы всегда имеем в виду. Еще Соссюр отмечал, что англичанин, говоря *the man I love*, выражает себя столь же

полно, что и француз, говорящий *l'homme que j'aime*⁴. В английской фразе, скажут нам, нет относительного местоимения. На самом деле оно входит здесь в язык не через слова, а через пробелы между словами. Вряд ли можно сказать и о том, что оно здесь подразумевается. Термин «под подразумевается» наивно выражает наше убеждение в том, что язык (главным образом наш родной язык) оказался способным улавливать в свои формы сами вещи и что всякий другой язык, если он хочет достичь того же результата, должен использовать, по меньшей мере безмолвно, инструменты подобного же рода. Однако если французский язык, как мы считаем, идет к самым вещам, то, конечно же, не потому, что он скопировал артикуляции бытия: для выражения отношения в нем существует строго определенное слово, дополнение не выражается с помощью специального окончания; можно сказать, что во французском языке склонение, существующее в немецком языке (желательное наклонение в греческом, вид глагола в русском языке) лишь подразумевается. Если нам кажется, что французский язык буквально скалькирован с самих вещей, то не потому, что так оно и есть на самом деле, а потому, что он, благодаря внутреннему отношению знака к знаку, дает нам такую иллюзию. Но выражение *the man I love* делает то же самое. Отсутствие знака может быть знаком, и выражение является не прилаживанием к каждому элементу смысла элемента дискурса, а операцией языка по отношению к языку, который внезапно смещается в сторону смысла. Говорить — это не значит подставлять под каждую мысль слово: если бы мы делали именно это, у нас никогда не было бы ощущения, что мы живем в языке, и мы пребывали бы в безмолвии, поскольку знак тотчас же уступал бы место собственному смыслу и мысль встречала бы только другие мысли: ту, что она хотела бы выразить, и ту, что она высказывала бы на абсолютно понятном языке. Напротив, иногда мы ощущаем, что мысль *была* высказана, — не заменена словесными знаками, а внедрена в слова и, облеченная в них, стала доступной нам — и что, наконец, слова обладают властью, так как, действуя бок о бок, они притягиваются мыслью на расстоянии, подобно морской воде, притягиваемой луной во время прилива, и в этой сумятице напоминают о своем смысле гораздо более властно, чем если бы каждый из них был причиной и формально предписанным знаком только одного лингвистического значения. Язык безапелляционен, когда отказывается говорить о самой вещи. Как алгебра вводит в оборот величины, о которых никто не знает, что это такое, так и речь поставляет значения, каждое из которых в отдельности неизвестно, и лишь трактуя их как известные, да-

вая нам самое общее представление, язык завершает дело тем, что в полной ясности уверяет нас в самой точной идентификации. Язык означает тогда, когда вместо того, чтобы копировать мышление, он позволяет ему разрушать и переделывать себя. Он несет в себе свой смысл, как след на земле несет в себе отпечаток движения и усилия того или иного тела. Проведем различие между эмпирическим использованием уже сложившегося языка и его творческим применением, помня при этом, что первое может быть только результатом второго. С точки зрения эмпирического языка слово — это своевременное напоминание о предустановленном знаке, но оно не является таковым, если иметь в виду подлинный язык. Это, как говорил Малларме⁵, стертая монета, которую мне молча кладут в руку. Напротив, подлинное слово, то слово, которое означает, которое, наконец, делает присутствующим «отсутствие самого что ни на есть интересного» и освобождает плененный вещью смысл, это слово, с точки зрения эмпирического употребления, есть не что иное как молчание, поскольку оно не достигает общего наименования. Язык сам по себе явление неуловимое и своенравное, а если ему и случается непосредственно обозначать мысль или вещь, то здесь его роль лишь вторичная, производная в сравнении с его внутренней жизнью. Писатель, таким образом, как и ткач, работает по изнаночной стороне; он, имеющий дело только с языком, вдруг оказывается в окружении смысла.

Если это на самом деле так, то его деятельность не очень уж и отличается от деятельности художника. Обычно говорят, что художник соприкасается с нами через безмолвный мир красок и линий, обращается к нам благодаря способности к неформулируемой расшифровке, контроль над которой мы обретаем только после того, как безотчетно полюбим его произведение. Писатель, напротив, обосновывается в мире уже созданных знаков, уже выговоренных слов, и требует от нас лишь умения по-новому упорядочить наши значения в соответствии с указаниями знаков, которые он нам предлагает. Но если язык способен выражать посредством того, что между словами, столько же, сколько посредством самих слов? Если он выражает также и с помощью того, что «не говорит», а не только с помощью того, что «говорит»? А что если за эмпирическим языком сокрыт другой язык, обладающий этой второй силой, в котором знаки ведут неопределенную жизнь красок и где значения не освобождены полностью от взаимодействия знаков?

Живописный акт имеет две стороны: есть пятно или мазок, нанесенные на полотно, есть также совокупный результат, не имеющий общей меры с ними, поскольку они почти ничто, но

их достаточно, чтобы изменить портрет или пейзаж. Если смотреть на работу художника вблизи, следя за малейшим движением его кисти, то можно увидеть разве что изнанку работы художника. Изнанка — это едва заметное движение кисти или пера Пуссена⁶, лицевая сторона — это луч солнца, которому они прокладывают путь. Однажды с помощью ускоренной киносъемки зафиксировали на пленке работу Матисса⁷. Впечатление было колоссальное: сам Матисс, как говорят, был чрезвычайно взволнован. Та же кисть, которая, когда мы смотрели на нее невооруженным глазом, прыгала с места на место, теперь предстала задумчивой, радующей глаз и торжественной в миг неминуемого зарождения мира, перед тем, как совершить десяток возможных движений, танцующей перед полотном, прежде чем, несколько раз коснувшись его, наконец устремиться, как молния, по единственно нужному пути. Разумеется, в этом анализе есть что-то неестественное, и Матисс заблуждался, когда полагал, ссылаясь на фильм, что он действительно тогда выбирал между всеми возможными путями и решал, наподобие лейбницевого Бога⁸, важнейшую проблему минимума и максимума; он не был демиургом, он был человеком. Он не держал в уме все возможные жесты и не нуждался в том, чтобы устранить их все, за исключением одного, оправдывая свой выбор. Именно ускоренная съемка просчитала все его возможности. Перед Матиссом, пребывающим во времени и обладающим своим видением человека, было чистое полотно, и, приступая к работе, он направлял кисть по тому пути, который звал его, чтобы картина стала наконец такой, какой он ее задумал. Одним жестом он решил уравнение, которое, как оказалось впоследствии, включало в себя бесконечное число неизвестных: так, согласно Бергсону, рука, погруженная в металлические опилки, сразу же находит для себя место. Все это имело место в человеческом мире восприятия и жеста, и камера дает нам чарующую версию события, поскольку заставляет нас думать, будто рука художника действует в физическом мире, где выбор безграничен. Действительно, рука Матисса испытывала неуверенность, следовательно, он и в самом деле стоял перед выбором и выбранный штрих свидетельствовал о том, что на полотне можно было видеть еще два десятка тайных путей, недоступных никому, кроме Матисса, поскольку они были определены и предписаны намерением нарисовать именно *эту картину, картину, которой еще не было*.

То же самое происходит и с подлинно выразительным словом, и с языком в целом в момент его зарождения. Для уже определенного значения слово не выбирает знак, как выбирают мо-

лоток, чтобы забить гвоздь, или клещи, чтобы гвоздь вытащить. Оно действует на осязание, кружит вокруг намерения означить, которое не руководствуется текстом, а как раз нацелено на то, чтобы его написать. Если мы и в самом деле хотим подтвердить его, нам надо вспомнить те интенции, которые могли бы быть на его месте, но были отброшены, надо почувствовать, как они будут — иным образом — соприкасаться с языковой цепочкой и расшатывать ее, в какой степени это слово действительно было единственно возможным и должно ли было родиться именно это значение... Наконец, нам надо обдумать слово еще до того, как оно будет произнесено, оценить ту глубину безмолвия, которое все время окружает его и без которого слово ничего не может высказать, или — обнажить нити безмолвия, в которых оно запутывается. У выражений, уже сложившихся, есть прямой смысл, который в точности соответствует оборотам и формам речи, существующим словам. Как кажется, здесь нет никаких пропусков, никакого говорящего безмолвия. Но смысл выражений, готовых вот-вот сложиться, не может быть такого рода: именно боковой или латеральный смысл располагается между словами — это еще один способ поколебать устои языка или повествования, чтобы извлечь из них новое звучание. Если мы хотим понять язык в его изначальной функции, нам следует сделать вид, будто мы никогда не говорили, подвергнуть язык редукции, без которой он ускользает от нас, препровождая к тому, что он для нас означает, *посмотреть* на него ничего не видящими глазами тех, кто говорит, сравнить искусство говорения с другими видами искусства выражения, попытаться увидеть его как одно из этих безмолвствующих искусств. Вероятно, смысл языка и обладает особой привилегией, но, только проводя эту параллель, мы заметим то, что, в конце концов, делает ее невозможной. Для начала попытаемся понять, что существует язык безмолвия и что живопись по-своему умеет говорить.

* * *

Мальро⁹ считает, что сравнивать живопись и язык можно, только если мы отвлекаемся от того, что они «представляют», чтобы объединить их в категории творческого выражения. Только тогда они признаются двумя видами одного и того же намерения. Веками художники и писатели работали бок о бок, не сомневаясь в собственном родстве. Это потому, что они претерпевают одно и то же приключение. Первоначально искусство и поэзия были посвящены полису, богам, священному, они видели, как рождается их чудо, только сквозь призму внешнего усилия. Искусство и поэзия пережили век классики, который

был секуляризацией века священного: искусство тогда было воспроизведением природы, которую помимо того еще надо было приукрашивать, следуя, правда, ее собственным рецептам; как считал Лабрюйер¹⁰, слово не имеет иного назначения, кроме отыскания правильного выражения, заранее предписанного каждой мысли языком, принадлежащим самой вещи, и это двойное обращение к искусству до искусства, к слову до слова предпосылало произведению некую степень совершенства, законченности или полноты, которые будут вызывать у всех его одобрение как вещи, соответствующей нашим чувствам. Мальро прекрасно проанализировал это «объективистское» суждение, правильность которого современное искусство и литература ставят под вопрос, — однако ему, вероятно, не удалось постигнуть, как глубоко укоренилось это предвзятое мнение, вероятно, он слишком поспешно поддался магии видимого мира, вероятно, именно это привело к тому, что он, напротив, определил современную полноту как возвращение к субъекту — к этому «несравненному чудовищу», и погрузился в тайную жизнь вне мира... Следует, однако, заново воспроизвести его анализ.

Итак, это привилегированное положение масляной живописи, которое лучше других позволяет ей найти каждому элементу предмета или человеческого лица четкое живописное соответствие, это стремление отыскать знаки, которые могли бы породить иллюзию глубины или объема, движения, форм, тактильных ощущений и разного рода материальных вещей (о чем мечтали, предаваясь упорным исследованиям, приведшим изображение бархатистости к безупречному совершенству), — эти приемы, эти тайны, свой вклад в которые вносит каждое новое поколение, являют собой элементы общей техники *представления*, способного, в пределе, достичь самой вещи, самого человека, которые, как считали, не могут содержать в себе ничего случайного или неопределенного и которые благодаря живописи оказываются уравненными в своем суверенном функционировании. Эта дорога уже пройдена, и нет нужды возвращаться назад. Художник, та или иная школа, само развитие живописи стремятся к созданию *совершенного произведения*, и в нем наконец достигается то, к чему все время шли, что сделает, по крайней мере временно, ненужными все предшествующие попытки и приведет к прогрессу живописи. Живопись стремится быть столь же убедительной, что и вещи, и думает, что способна достигнуть нас так же, как вещи: предлагая *нашим чувствам* неопровержимое зрелище. В принципе, она полагается на механизм восприятия, трактуемый как природное средство и обеспечивающий общение между людьми. Разве не у всех у нас есть глаза, которые ви-

дят примерно одинаково, и если художнику удалось найти знаки, достаточные для того, чтобы выразить глубину или бархатистость, то разве мы, рассматривая картину, не будем лицемерить одно и то же зрелище, соперничающее с природой?

Впрочем, художники, ставшие классиками, прежде были обыкновенными художниками, а достойная своего имени живопись никогда не ограничивалась простым изображением. Мальро отмечает, что концепция современной живописи — как творческого выражения — была новой скорее для публики, чем для самих художников, которые придерживались ее всегда, даже если и не возводили ее в теорию. Именно поэтому произведения художников-классиков имели и другой смысл и несли в себе, может быть, гораздо больше смысла, чем полагали их создатели, и именно поэтому они часто предвосхищают живопись, свободную от канонов, и остаются надежными посредниками при посвящении в таинство живописи. Даже тогда, когда, обратив свой взор к миру, они верили в то, что способны выпытать у него тайну довлеющего себе представления, они бессознательно проделывали над ним *преобразования*, благодаря которым живопись впоследствии стала делом осознанным. Но в таком случае мы не можем определять классическую живопись как изображение природы или как показания «наших чувств», а современную живопись — как соотнесенность с субъективностью. Восприятие классики уже несло на себе печать соответствующей ей культуры, и наша культура может дать нашему восприятию дополнительную информацию о видимом; не следует ни уходить от видимого мира, руководствуясь классическими рецептами, ни замыкать современную живопись в рамки индивида; нет нужды выбирать между миром и искусством, между «нашими чувствами» и абсолютной живописью: они живут бок о бок друг с другом.

Мальро порой говорит так, как если бы «данные чувств» с веками несколько не менялись, как если бы классическая перспектива сохраняла свое значение в соотнесенной с ними живописью. Вместе с тем он уверен в том, что эта перспектива является одним из изобретенных человеком способов проецировать мир восприятия, а не снимать с него кальку. Эта перспектива является свободной интерпретацией спонтанного видения: дело не в том, что мир восприятия опровергает его законы и предписывает ему другие, скорее он не требует никаких законов и сам не принадлежит миру законов. В свободном восприятии объекты, расположенные в глубине, не обладают никакой «видимой», вполне определенной «величиной». Нельзя даже утверждать, что перспектива «нас обманывает», что уда-

ленные объекты кажутся невооруженному глазу «большими по величине», чем можно заключить по их проекции на листе бумаги или на фотографии, — или, во всяком случае, не такой величины, которая была бы общей мерой для объектов удаленных и объектов самых что ни на есть близких. Размеры луны на горизонте несравнимы с размерами монеты, которую я держу в руке; речь идет о «величине-на-расстоянии», о своего рода качестве, которое присуще луне так же, как горячее или холодное присуще другим объектам. Мы пребываем здесь среди «ультра-вещей», о которых говорит А. Валлон¹¹, и они не выстроены в ряд, среди вещей, находящихся в одной перспективе. Благодаря определенной величине и определенному расстоянию мы имеем абсолюти величины, где соединяются все «ультра-вещи»; вот почему дети говорят, что солнце «большое, как дом». Если я теперь хочу вернуться к перспективе, мне необходимо перестать свободно воспринимать целое, ограничить свое видение, отметить на эталоне меры то, что я называю «явной величиной» луны и монеты и, наконец, перенести эти размеры на бумагу. Но за это время мир восприятия исчез вместе с одновременно существующими объектами, — мир, который не является их пристанищем, единственной шкалой величин. Когда я вижу вместе монету и луну, необходимо, чтобы мой взгляд был прикован к какой-нибудь одной вещи, и тогда другая будет видеться мне где-то на краю — «маленький-предмет-видимый-вблизи» и «большой-предмет-видимый-вдали» — и будет несопоставима с первой. Я переношу на бумагу не это сосуществование воспринятых вещей, их соперничество, совершающееся на моих глазах. Я нахожу средство для улаживания их конфликта, и средство это — глубина. Я решаю добиться их согласия на одном и том же уровне и достигаю этого, перенося на бумагу серию локальных и монокулярных видений, ни одно из которых не соответствует моментам живого перцептивного поля. В то время как вещи боролись за мой взгляд, а я, сосредоточившись на одной из них, ощущал воздействие всех других вещей, которое делало возможным их сосуществование с первой, необходимость горизонта и его претензию на существование, я формировал представление, в котором каждая вещь перестает притягивать к себе видение в целом, уступает место другим вещам и довольствуется тем, что занимает на бумаге то место, которое они ей отвели. В то время как мой взгляд, свободно пробегая глубину, высоту и ширину, не подчиняется никакой точке зрения, поскольку принимает их все сразу и отбрасывает одну за другой, я отказываюсь от этой повсеместности и принимаю решение изобразить на моем рисунке только то, что можно было

бы увидеть с одной, неподвижной точки зрения неподвижным глазом, сосредоточившимся на некой «точке удаления» некоей «линии горизонта». (Обманчивая непритязательность, потому что если я отворачиваюсь от мира, изображая на бумаге узкий сектор перспективы, я перестаю видеть так, как видит человек, открытый миру, поскольку он в нем пребывает, я думаю и господствую над своим видением так, как это может делать Бог, размышляя над *идеей* моего «я».) В то время как я наблюдаю мир вещей исключительных и имеющихся в изобилии, мир, который может быть охвачен лишь посредством временного прохождения через него, где каждый выигрыш является вместе с тем и проигрышем, неисчерпаемое бытие кристаллизует его в упорядоченной перспективе, где дали смиряются с тем, что они всего лишь дали, недоступные и неопределенные, где близкие объекты частично утрачивают свою напористость, упорядочивают свои внутренние линии в соответствии с общим законом зрелища и уже готовятся, если будет надо, отойти на дальний план, — где ничто в целом не задерживает взгляда и не имеет вида чего-то присутствующего. Вся картина находится в завершенном состоянии, пребывает в мире вечности; все принимает вид благопристойности и скромности; вещи больше не обращаются ко мне с вопросом и я не подвергаюсь опасности с их стороны. И если я присовокуплю к этому искусственному состоянию искусственность воздушной перспективы, станет понятно, в какой точке мы — я, тот, кто рисует, и те, кто рассматривают мой пейзаж, — властвуем над ситуацией. Перспектива — это что-то значительно большее, чем технический прием для подражания реальности, которая, как таковая, дана всем людям; перспектива есть изобретение мира, полностью покоренного и подчиненного в мгновенном синтезе, и самое большее, что дает нам спонтанный взгляд, так это его набросок, когда он тщетно пытается удержать вместе вещи, каждая из которых претендует занять все его внимание. Лица на классических портретах, всегда выражающие характер, страсть или настроение, — всегда полные значения, — дети и животные в классической живописи, с нетерпением стремящиеся войти в человеческий мир и так мало заботящиеся о том, чтобы оспорить его, выражают то же «взрослое» отношение человека к миру, если великий художник, следуя своему доброму гению, не добавит нового измерения этому слишком уверенному в себе миру, заставив вибрировать в нем случайность...

Итак, если самая что ни на есть «объективная» живопись является творчеством, то нет никакого смысла изучать современную живопись, поскольку и она хочет быть творчеством, как

переход к субъективному, как прославление индивида, — и анализ Мальро нам кажется здесь мало убедительным. В живописи, говорит он, существует только один субъект: это — сам художник*. Больше уже не ищут бархатистости персиков, как это делал Шарден¹², ищут бархатистости картины, как это делал Брак¹³. Сами классики вели себя безотчетно; современный художник прежде всего стремится к оригинальности, и его способность к выражению для него совпадает с его индивидуальным отличием**. Поскольку живопись создается более не ради веры, не ради красоты, а для индивида***, она есть «покорение мира индивидом»****. Следовательно, художник будет «из числа избранных, честолюбивых, одурманенных»***** и, как они, будет упрямо потакать себе, своему демону, словом, всему тому в человеке, что его разрушает... Однако ясно, что такие характеристики с трудом применимы в отношении Сезанна¹⁴ или Клее¹⁵, например. Что же касается тех современных художников, кто выдает за картины свои эскизы и у кого каждый холст, как свидетельство того или иного момента жизни, требует, чтобы его увидели, чтобы его «выставили» в последовательной череде других таких же эскизов, — то у них такого рода терпимость по отношению к незавершенности может свидетельствовать о двух вещах: либо они действительно отказываются от произведения и ищут всего лишь непосредственного, чувственно воспринимаемого, индивидуального, как говорит Мальро, «грубого выражения», либо завершенность, объективное и убедительное для чувств представление не является более ни средством, ни признаком созданного произведения, поскольку выражение теперь идет от человека к человеку через общий для них мир, в котором они живут, минуя анонимную сферу чувств или Природы. Бодлер¹⁶ писал — и эти слова к месту вспоминает Мальро: «созданное произведение не обязательно является завершенным, как и завершенное произведение не обязательно является созданным»*****. Завершенное произведение — не то, которое существует само по себе, как вещь, а то, которое находит своего зрителя, приглашая повторить жест, создавший его и, отбрасывая посредников, предлагая в качестве гида один

* *Le Musée Imaginaire*, p. 59. Эти строки были уже написаны, когда появился окончательный вариант книги «Psychologie de l'Art» («Les Voix du Silence», édit. Gallimard). Мы цитируем по изданию «Skira».

** Ibid., p. 79.

*** Ibid., p. 83.

**** *La Monnaie de l'absolut*, p. 118.

***** *La Création esthétique*, p. 144.

***** *Le Musée Imaginaire*, p. 63.

лишь изгиб придуманной им едва заметной линии, зовет присоединиться к безмолвному миру живописца, высказавшему себя и ставшему доступным. Существует импровизация художников-новичков, которые не обрели собственного жеста и убеждены в том, что художник и его рука — это одно и то же, верят в то, что достаточно иметь руку, чтобы создавать живописные произведения. Они извлекают из собственного тела мелкие чудеса, на что способны лишь мрачные молодые люди, лишь бы зрители с известной долей снисходительности взирали на их странности, предназначенные для того, чтобы питать их самообожествление. Но существует и другого рода импровизация, когда человек, обратившись к миру, о котором желает нам поведать, завершает каждое свое слово так, что за ним тотчас следует другое: он как бы ставит себе голос, который является его достоянием в большей степени, чем крик при рождении. Есть импровизация автоматического письма и есть импровизация «Пармской обители». Если само восприятие никогда не завершается, если наши взгляды всегда оставляют за нами возможность выражать объемлющий и ограничивающий их мир и размышлять о нем и мир заявляет о себе сверкающими молниями знаками, такими, как слово или арабеска, то почему выражение мира должно прилаживаться к прозе *смысла* или понятия? Надо, чтобы оно было поэзией, то есть чтобы оно пробуждалось и заново, во всей полноте, вызывало к жизни нашу чистую способность выражения, существующую помимо вещей, уже виденных и названных. Современная живопись ставит совсем иную проблему, нежели возврат к индивиду: проблему познания того, как возможно общение без помощи предсуществующей Природы, которой все наши чувства были бы открыты, каким образом мы с помощью того, что есть в нас самого сокровенного, неразрывно связаны с универсальным.

Именно в поисках такой философии можно было бы продолжить анализ, предпринятый Мальро. Только ее необходимо извлечь из философии индивида, или философии смерти, которая у него выступает на первый план, не порывая полностью с ностальгией по священным цивилизациям. То, что художник изображает на картине, это не его спонтанное «я», не некий оттенок чувства; это — его *стиль*, и ему в равной степени придется как идти к нему, делая все новые наброски, так и отыскивать его в полотнах других художников и в мире. Сколько пройдет времени, говорит Мальро, прежде чем писатель научится говорить собственным голосом. Точно так же, сколько пройдет времени, прежде чем художник, у которого, как и у нас, нет перед глазами произведения, — он сам создает это произведе-

ние — распознает в своих первых картинах набросок того, что грядет, и если только он не ошибается относительно будущего, его произведение будет создано. Кроме того: он способен *видеть* свои картины не более, чем писатель — читать свои произведения. Именно в других выражение обретает свою рельефность и действительно становится значением. Писатель и художник лишь намекают на собственное «я», они лишь невнятно бормочут про себя то, что называют внутренним монологом. Художник работает, оставляя после себя свой след, и он так не любит смотреть на то, что сотворил, если, конечно, речь не идет о его старых работах, в которых он ищет свидетельство собственной эволюции; в лучшем случае он видит, что манера выражения стала более зрелой и содержит в себе лишь слабый отблеск его первых произведений. Не возвращаясь к ним, опираясь исключительно на то, что они содержат в себе определенные выразительные средства, художник ощущает себя наделенным новыми органами и, испытывая избыток способности, которую можно было бы считать подтвержденной, в состоянии — по меньшей мере, если его не охватит чудовищная усталость, что с ним уже не раз случилось, — идти в том же направлении «все дальше», как если бы каждый сделанный шаг требовал и делал возможным следующий шаг, как если бы каждое удачное выражение автоматически предписывало другую задачу или обосновывало такое правило, которого никогда уже не избежать. Эта «внутренняя схема», укрепляющая свою власть с каждой новой картиной, — вплоть до того, что, как говорит Мальро, знаменитый стул «становится зримой идеограммой самого имени Ван Гога»¹⁷ — у *Ван Гога*, не прочитывалась ни в его первых работах, ни даже в его «внутренней жизни» (в таком случае Ван Гог не нуждался бы в живописи, чтобы найти себя, и перестал бы заниматься ею); она и есть сама эта жизнь, даже если и утрачивает свою суть, перестает наслаждаться собой и становится универсальным средством понимания и того, что дает понимать, видения и того, что дает видеть, — следовательно, она не замкнута в глубинах безмолвствующего индивида, а пронизывает собой то, что он видит. До того как стиль станет для других объектом почитания, а для самого художника (в ущерб его творчеству) — объектом наслаждения, необходимо, чтобы наступил такой момент, когда он обнаружит себя на поверхности своего опыта, когда смысл — действующий и скрытый — обретет свои символы, которые высвободят его, сделают доступным как для освоения художником, так и для восприятия другими людьми. Даже когда художник уже что-то создал и в каком-то отношении стал хозяином самого себя, то, что да-

лось ему вместе с его стилем, это не манера, не набор приемов или навыков, которые он мог бы перечислить, это способ представления, признаваемый другими, но столь же мало ощутимый для него, как его собственный силуэт или повседневные жесты. Следовательно, когда Мальро пишет, что стиль — это «средство для перекраивания мира в соответствии с ценностями человека, который его открывает»*, или что стиль — это «выражение значения, подготовленного для мира, призыв, а не то, что следует за видением»**, или, наконец, что стиль — это «редукция к хрупкой человеческой перспективе вечного мира, влекущего нас к звездам и подчиняющегося таинственному ритму»***, — он не овладевает этим стилем во всем его своеобразии, он, как и публика, взирает на него извне; он указывает на некоторые его последствия, по правде говоря, потрясающие — победа человека над миром, — которых художник не имел в виду. Художник в процессе творчества не противопоставляет человека и мир, значение и абсурд, стиль и «представление»: он слишком занят выражением своего контакта с миром, чтобы кичиться своим стилем, который рождается как бы без его ведома. Это правда, что для современных художников стиль больше, чем просто средство представления: стиль не имеет внешней модели, живопись не существует до живописи. Но отсюда не следует заключать, как это делает Мальро, будто представление художника о мире является лишь *стилистическим средством*****, как если бы стиль мог быть признан и желаем вне какого-либо контакта с миром, как если бы он был *целью*. Его зарождение следует видеть в пустотах восприятия художника как такового: это — вытекающее из него требование. Мальро говорит об этом на лучших своих страницах: восприятие уже стилизует. Проходящая мимо женщина с самого начала не является для меня всего лишь телесным контуром, красочным манекеном, зрелищем, она — «индивидуальное, чувственное, сексуальное выражение», определенный способ быть плотью, дающий целиком о себе знать в ее походке или даже в неповторимом стуке ее каблучков по брусчатке, как натяжение лука дает о себе знать в каждом древесном волокне, — весьма заметное отклонение от некой усредненной походки, усредненного взгляда, прикосновения, говорения, которым я обладаю, поскольку являюсь телом. Если же, более того, я — художник, то на полотне найдет свое отражение не только жизненная или чув-

* *La Création esthétique*, p. 51.

** Ibid., p. 154.

*** Ibid.

**** Ibid., p. 158.

ственная ценность, не только «какая-то женщина», «несчастливая женщина», «модистка», но и символ бытия в мире, его понимания, интерпретации через лицо и одежду, через подвижность жеста и неподвижность тела, короче говоря, через определенное отношение к бытию. Однако этот подлинно живописный стиль и этот смысл если и не существуют в увиденной женщине, — как в таком случае может быть написана картина? — то по меньшей мере вызваны ею. «Любой стиль — это оформление элементов мира, которые позволяют ориентировать его в сторону одной из его сущностных частей». Если данные мира подвергаются нами «некой упорядоченной деформации», это говорит о существовании значения*. Такое устремление всех видимых и духовных векторов картины в направлении одного и того же значения *X* уже намечается в восприятии художника. Оно начинается, как только художник что-то воспринимает, — то есть как только он образует в непостижимой целостности вещей некие пустоты, расселины, создает фигуры и фоны, намечает верх и низ, норму и отклонение от нормы, как только определенные элементы мира обретают значение измерений, на которые мы теперь будем ориентироваться и на языке которых будем выражать все остальное. У каждого художника стиль — это система эквивалентов, которые он создает для данного способа выражения, универсальный показатель «упорядоченной деформации», с помощью которой он соприкасается со смыслом, еще рассеянным по его восприятию, и заставляет его существовать в точном его значении. Произведение создается не вдали от вещей, в какой-то специальной лаборатории, ключ от которой принадлежит художнику и никому другому: как бы там ни было, но рассматривая живые цветы или цветы бумажные, он все время соотносит себя со своим миром, как если бы принцип эквивалентов, с помощью которых он будет представлять мир, был там заключен всегда.

И здесь нужно только, чтобы писатели не принижали работу художника, его ремесло, то усилие, столь похожее на усилие мышления, которое позволяет говорить о языке живописи. Действительно, свою систему эквивалентов, с трудом извлеченную из зрелища мира, художник снова погружает в краски, в некое квазипространство — на полотно. Скорее смысл насыщает картину, нежели картина *выражает* смысл. «Этот желтый разрыв туч над Голгофой... это тревога, ставшая вещью, тревога, обернувшаяся желтым разрывом в небе, внезапно заполненная и окрашенная самими свойствами вещей...»**. Смысл скорее про-

* *La Création esthétique*, p. 152.

** *Sartre. Situations II*, p. 61.

никает в картину, витает вокруг нее как «туманная дымка»*, чем выражается ею. «...Словно бы земля и небо делают огромное и тщетное усилие, остановившись на полдороге»¹⁸, чтобы выразить то, чего им не позволяет выразить их природа. Такое впечатление, вероятно, неизбежно рождается у профессионалов, имеющих дело с языком: с ними происходит то, что случается с нами, когда мы слышим чужой язык, который мы едва знаем: мы находим его монотонным, отмеченным непривычными акцентами и особым ароматом, ибо он не наш и мы не сделали его главным инструментом нашего общения с миром. Смысл картины остается пленником для тех, кто не общается с миром при помощи живописи. Однако для художника и даже для нас, если мы живем в мире живописи, смысл нечто значительно большее, чем «туманная дымка» на картине, поскольку он способен потребовать именно *этот* цвет и *этот* предмет, предпочитая его всем другим, и поскольку он руководит построением картины столь же повелительно, как синтаксис или логика. Ведь любая картина состоит не из этих отдельных тревог и радостей, которыми она переполнена: они — всего лишь составляющие целостного смысла — менее патетического и более жесткого и *доступного прочтению*. Мальро совершенно прав, вспоминая анекдотичный случай с владельцем отеля в Касси, когда тот увидел Ренуара¹⁹ за работой на берегу моря и подошел к нему: «Это были голые женщины, они купались, но где-то в другом месте. Он рассматривал, я не знаю что, лишь изредка меняя угол зрения». Мальро дает такой комментарий: «Синева моря превратилась в синеву ручья *Lavandières*... Его видение походило не столько на всматривание в море, сколько на тайное построение мира, которому принадлежит эта глубина синего цвета, и он изображал его безграничным»**. Разве Ренуар смотрел на море? И почему синева моря принадлежала миру его живописи? Как мог он сообщить ей нечто такое, что походило на ручей *Lavandières*? Так что каждый фрагмент мира — и особенно море, то грохочущее водоворотами и набегающими валами, украшенное султанами, то спокойное и неподвижное, содержит в себе все виды фигур бытия, и то, как он может отвечать на атаки взгляда, вызывает серию возможных вариантов и научает общей манере говорить о бытии. Можно рисовать купальщиц и тихий ручей у моря в Касси, поскольку у моря мы берем — и оно одно может дать нам это — только способ толкования жидкой субстанции, способ ее явленности, способ ее соответствия

* *Sartre. Situations II*, p. 60.

** *La Création esthétique*, p. 113.

себе, в конечном счете — одно из типических представлений о воде. Глядя на мир, можно рисовать картину, поскольку стиль, который будет определять художника в глазах других, он, как ему представляется, отыскал в том, что ему виделось; и он надеется, что в тот момент, когда приступит к воссозданию природы, сумеет прочесть ее по складам. «Определенное соответствие — или крайнее несоответствие — цветов и линий повергает в замешательство того, кто считает, что таким образом открывшаяся дверь ведет в другой мир»*. Поясним, что это такое — *другой мир*: это тот мир, который видит художник, опираясь на собственный стиль и говоря о нем на своем языке, освободившись, однако, от груза безликости, который удерживал его на заднем плане в состоянии двусмысленности. Каким образом художник или поэт могут говорить об иных вещах, отличных от тех, с которыми они встречаются в мире? О чем говорит абстрактное искусство, если не об отвержении мира или об отказе от него? Ведь строгие, навязчивые геометрические формы и плоскости (или инфузории, или микробы, поскольку бойкотирование живой природы начинается, странным образом, именно с многоклеточных) еще хранят аромат жизни, даже если это жизнь постыдная и безнадежная. Картина, следовательно, всегда о чем-то говорит, и новая система эквивалентов требует именно такого потрясения и во имя более *подлинных* отношений между вещами их привычные связи меняются. Видение, деятельность, ставшие наконец свободными, у художника смещают и перегруппировывают объекты мира, у поэта — слова. Однако недостаточно расколоть или уничтожить язык, чтобы написать «Озарения»²⁰, и Мальро прозорливо замечает, имея в виду современных художников, что «хотя ни один из них не говорил об истине, — перед полотнами своих оппонентов у всех у них звучало слово «ложь»^{**}. Мысль о схожести живописи и мира их не устраивает. Они скорее приняли бы идею истины, которая свидетельствовала о связи живописи с ней самой, о присутствии в ней уникального принципа, который наделял бы каждое выразительное средство определенной ценностью, пригодной для деятельности. Ведь когда кисть художника в принципе полностью изменяет то, что мы видим, чтобы дать нам впечатление шерстистости или живого существа из плоти и крови, то в этом случае не субъект изменяет объект, а говорящая намеками логика воспринятого мира. Мы всегда хотим чего-то значить, нам всегда есть что сказать, и мы более или

* *La Création esthétique*, p. 142.

** *La Monnaie de l'absolut*, p. 125.

менее близки к этому. Только «идти все дальше» для Ван Гога, когда он рисовал «Воронов»²¹, означало не некую реальность, к которой следовало бы двигаться, оно означало то, что осталось сделать, чтобы снова взгляд встретился с вещью, которая вызывает к нему, чтобы то, что может быть, встретилось с тем, что есть. Но это, разумеется, не отношение тех, кто копирует друг друга. «Лгать, чтобы говорить истину», — так и бывает в искусстве, как справедливо утверждает Сартр. Говорят, что беседа, которая представлялась искрометной, запротоколированная создает убогое впечатление. Не хватает присутствия тех, кто говорил, их жестов, выражений лиц, ощущения того, что вот-вот что-то произойдет, бесконечной импровизации. Беседа больше не живет, она *есть*, плоская, превратившаяся исключительно в звуки, не оправдавшая ожиданий, поскольку этот аудитивный медиум *есть* медиум прочитанного текста. Чтобы произведение искусства, которое действительно часто обращается лишь к одному из наших чувств и никогда не охватывает нас, живых людей, со всех сторон, заполняло бы все наше сознание, как оно и делает, надо, чтобы оно было чем-то иным, нежели это застывшее существование, каким оно являет себя, чтобы оно, как утверждает Башляр²², было из сферы «сверхсуществования». Но оно не принадлежит миру пристрастий или, как говорят, миру выдумки. Современная живопись, как и вообще современное мышление, обязывает нас признать истину, которая не походит на вещи, у которой нет ни образца, ни предуготованных выразительных средств, но она тем не менее *есть* истина.

Если, как мы пытались показать, обеспечить художнику контакт с его миром, то, может быть, мы найдем менее загадочной метаморфозу, которую благодаря ему претерпевает мир в живописи, метаморфозу, которая меняет мир с момента его зарождения до зрелого состояния, которая, наконец, в каждом поколении сообщает некоторым произведениям прошлого никем не замеченный смысл. Когда писатель размышляет о живописи и о живописцах, он в каком-то смысле находится в том же положении, в каком находятся читатели по отношению к писателю или влюбленный по отношению к отсутствующей возлюбленной. Мы воспринимаем писателя, исходя из его произведения, влюбленный говорит об отсутствующей возлюбленной словами и выражениями, которые наиболее ярко выражают ее. Когда же он вновь обретает ее, то мысленно обращается к ней с известной стендалевской фразой: «Что, и всего-то?» Когда мы близко знакомимся с жизнью писателя, то наивно разочаровываемся, не ощущая в каждое мгновение той насыщенности его

плавной речи, которую привыкли связывать с его именем. Вот так он проводил время? И в этом уродливом доме он жил? А это его друзья и женщина, с которыми он делил свою жизнь? Его заботили такие обычные вещи? — Но это всего лишь пустые бредни — или зависть, тайная злоба. Случается, что восхищение приходит позже, после того, как мы начинаем понимать, что нет сверхлюдей, что любой человек живет обычной жизнью, что тайна любимой женщины, писателя или художника не где-то там, по ту сторону эмпирической жизни: она так переплелась с их обычным опытом, так целомудренно смешалась с их восприятием мира, что не может быть вопроса о том, чтобы встретиться с миром один на один, лицом к лицу. Читая *«Психологию искусства»*, порой думаешь, что Мальро, как писатель, наверняка знает все это, но забывает, когда речь заходит о художниках: он делает их объектом поклонения, чего бы, как представляется, он не позволил своим читателям по отношению к себе, и в конце концов обожествляет их. «Какой гений не ослеплен этой высшей возможностью искусства, этим призывом, перед которым время не может устоять? Это — миг овладения миром. Пусть живопись будет не в силах двигаться дальше, пусть старый Хальс²³ станет Богом»*. Таков, вероятно, художник в глазах других людей. Сам же художник — это человек за работой, у которого каждое утро форма вещей вызывает один и тот же вопрос, обращается к нему с призывом, на какой он постоянно должен отвечать. Для него его произведение всегда незавершенно, оно всегда в пути, так что никто не может сопоставлять его с миром. Однажды жизнь исчезает из виду, человек предстает во всей своей наготе; в другой раз — и это более печально — вопрос, сопутствующий зрелищу мира, перестает звучать. Тогда художника больше нет — или он уходит на почетную пенсию. Но пока он рисует, он рисует, опираясь на видимые вещи, и если он слеп от рождения или теряет зрение — он все равно рисует, опираясь на этот неопровержимый мир, которому он следует в ином смысле и о котором он говорит в понятиях зрячего. Вот почему его труд, непонятный ему самому, тем не менее управляем и направляем. Речь всегда идет только о том, чтобы и дальше вести начатую борозду, возобновлять и обобщать интонацию, уже прозвучавшую в предшествующей работе или в какое-то мгновение его жизни, так чтобы художник никогда не смог сам заговорить, поскольку не имеет смысла различение того, что есть он, и того, что суть вещи, того, что новое произведение прибавляет к произведениям прошлым,

* *La Création esthétique*, p. 150.

того, что он взял у других, и того, что принадлежит исключительно ему. Это тройственное повторение превращает операцию выражения в своего рода временную вечность, оно не есть только метаморфоза, о которой речь идет в сказках о феях, — чудо, магия, абсолютное творчество в условиях агрессивного одиночества, — оно есть также и ответ на то, о чем вопрошают мир, прошлое, созданные произведения, оно есть завершенность, братство. Гуссерль²⁴ как нельзя кстати употреблял слово *Stiftung* — обоснование или установление, — чтобы обозначить сначала безграничную плодovitость каждого настоящего, которое, как раз именно потому, что оно единственно и проходит, никогда не может перестать быть, следовательно, перестать быть универсальным образом, — но особенно плодovitость продуктов культуры, которые сохраняют свою ценность и ценность своего появления на свет и открывают поле поисков, где они постоянно возрождаются. Таким образом, как только художник увидел мир, этот мир, его первые попытки в живописи передают ему *традицию, то есть*, как говорит Гуссерль, *способность забывать истоки* и давать прошлому не продолжение жизни, что было бы определенной формой лицемерия, а новую жизнь, которая является достойной формой памяти.

Мальро подчеркивает то, что есть в комедии духа ошибочного и ничтожного: враждующие между собой современники, Делакура²⁵ и Энгр²⁶, которых в последующем будут рассматривать как братьев-близнецов, причисляли себя к классической традиции, а на деле они были неоклассиками, то есть ее противоположностью; их стили, ускользающие от взгляда творца, становились видимыми только тогда, когда картины, разбросанные по всему миру, оказывались рядом в Музее, когда с помощью фотографии миниатюрные изображения увеличивались в размерах, когда витражи, ковры и монеты путем раскадровки превращались в картины, когда живопись задним числом обретала самосознание... То, что выражение воссоздавая, изменялось, было уже очевидно во времена, предшествовавшие нашему времени и даже нашему восприятию мира, до живописи, поскольку она оставила в вещах следы человеческого труда. Работы прошлого, являясь данностями нашего времени, в свою очередь, превосходили предшествующие им работы и шли в направлении будущего, каковыми являемся мы, и в этом смысле наряду со всем прочим звали к преобразованиям, которым мы их подвергаем. Мы не в состоянии произвести инвентаризацию живописи — сказать, что есть в ней, а чего нет, — и, как говорят лингвисты, мы не в состоянии провести учет словарного состава в силу одной и той же причины: и здесь, и там речь идет не о

конечной сумме знаков, а об открытом поле, или новом органе, человеческой культуры. Можно ли отрицать, что художник-классик, тщательно прорисовав тот или иной фрагмент картины, уже изобрел жест современного художника? Но в то же время можно ли забывать, что он не сделал это принципом своей живописи и что в этом смысле он не изобрел его, как св. Августин не изобрел Cogito²⁷ в качестве главной мысли, а только столкнулся с ним? Мечта, с помощью которой, как говорил Арон²⁸, каждое время ищет себя в своих предшественниках, возможна только потому, что все времена принадлежат одному и тому же универсуму. Современный художник и художник-классик принадлежат универсуму живописи, понимаемой как исключительная деятельность начиная с первых рисунков на стенах пещер и кончая нашей «осознанной» живописью. Если современная живопись находит, что позаимствовать у искусств, связанных с опытом, весьма отличным от нашего, то, разумеется, она преобразует их; но одновременно это означает, что они предвосхищают ее, что у них есть что сказать искусству современному, что творцы этих искусств, наивно полагая, что строго следуют традициям древнего искусства или искусства Азии и Египта, бессознательно открывали другую историю, которая является нашей историей и делает нас присутствующими в ней, в то время как империи и верования, к которым они, по их убеждению, принадлежат, уже давно исчезли. Единство живописи существует не только в Музее, оно — в этой уникальной задаче, которая стоит перед всеми художниками, так что, решая ее, однажды в Музее они *окажутся* сопоставимыми друг с другом, и эти огни будут вместе светить в ночи. Первые рисунки на стенах пещер полагали мир как то, что «надлежит рисовать» или «живописать», предрекали неопределенное будущее живописи, и именно благодаря этому они говорят с нами, а мы им отвечаем своими произведениями, в которых они сотрудничают с нами. Следовательно, существует два вида историчности: одна — достойная иронии и даже смехотворная, созданная из нелепиц, поскольку постоянно борется с другими как с чужаками, в то же время перекладывая на них свои заботы и отдавая в их руки свое будущее. Она — скорее забвение, чем память, она — расчлененность, неведение, экстериорность. Другая же, без которой первая была бы невозможна, создана и постепенно перевоссоздана *заинтересованностью*, которая устремляет нас к тому, что не есть мы сами, той жизнью, которую прошлое поставляет нам в ходе бесконечного обмена и находит в нас и которую продолжает в каждом живописном полотне, воскрешая, возобновляя и давая новый импульс тому, что являет собой живопись.

Эту кумулятивную историю, где картины встречаются друг с другом благодаря тому, что они утверждают, Мальро часто подчиняет злой истории, где художники противостоят друг другу на основе того, что они отвергают. Для него примирение случается только в смерти, и всегда задним числом мы начинаем понимать тот единственный вопрос, на который соперничающие друг с другом художники пытались дать свой ответ и который делал их современниками. Но если на самом деле этот вопрос уже не занимал живописцев — не стоял в качестве важнейшего для их сознания, или, по крайней мере, не маячил на горизонте их деятельности, — то непонятно, каким образом Музей будущего заставит его возникнуть. О художнике можно сказать почти то же, что Валери говорил о священнике: он ведет двойную жизнь и только половина его хлеба освящена. Художник и есть как раз тот вспыльчивый и страдающий человек, для которого любая другая живопись является соперницей. Но этот гнев и эта ненависть суть издержки творчества. Несчастный, обреченный на зависть, он повсюду носит с собой эту невидимую двойственность, избавляющую его от навязчивых идей: художник, кого определяет его живопись и кого, как говорил Пегги²⁹, «историческая причастность» будет заставлять лишь обнаруживать преемственность и родственные связи, которые он сможет признать, если только согласится на то, чтобы его не принимали за Божество и не считали неповторимым каждый мазок его кисти. То, что являет нам Вермера³⁰ — Мальро великолепно это показывает, — это не только то, что вот это живописное полотно принадлежит кисти человека по имени Вермер, а то, что картина использует систему эквивалентов, в соответствии с которой каждый из ее элементов, как сотня стрелок на сотне циферблатов, отмечает одно и то же деление, это то, что она говорит на языке Вермера. И если бы подделывателю удалось воспроизвести не только сам прием, но и стиль великого Вермера, — то не было бы больше подделывателя, был бы один из тех художников, который писал картины для своего учителя в мастерских классиков. На деле такое невозможно: нельзя рисовать так, как рисует Вермер, спустя много веков существования другой живописи, когда сам вопрос о живописи изменил свой смысл. Но если бы картина была тайно сфабрикована кем-то из наших современников, это заставило бы называть его подделывателем только в той мере, в какой ему не удалось овладеть стилем Вермера. Это значит, что имя Вермера и имя каждого великого художника служат тому, чтобы обозначать некое явление, подобно тому, как что обязанность истории состоит в том, чтобы открывать за «старорежимным пар-

ламентом» или за «французской революцией» то, что они действительно означали в динамике человеческих отношений, о каких изменениях этих отношений они говорили, и она должна, с этой целью, обозначать что-то как побочное явление, а что-то как существенное; так же подлинная история живописи должна в непосредственных фрагментах полотен, называемых полотнами Вермера, отыскивать структуру, стиль, смысл, над которыми, если таковые имеются, не могут довлеть не согласованные друг с другом детали, написанные в момент усталости, при особых обстоятельствах или по капризу. Если история живописи может судить о подлинности полотна, лишь изучая картину, то это не только потому, что нам не хватает осведомленности относительно истока, но и потому, что полного каталога работ мастера недостаточно для того, чтобы узнать, что действительно принадлежит ему, потому, что мастер имеет собственное слово в суждениях о живописи, которое звучит и в прошлом и в будущем, даже если не стремится к этому, потому что мастер связан со всеми другими поисками уже тем, что решительно занимается исследованием собственного мира. Может быть, действительно необходим ретроспективный взгляд, чтобы эта подлинная история возникла из истории эмпирической, которая проявляет внимание исключительно к событиям и остается глухой к начинаниям, — этот взгляд с самого начала присутствует в намерении художника, и история смотрит в прошлое только потому, что художник уже увидел свое будущее произведение; братство художников обретается в смерти только потому, что они жили одной и той же проблемой.

В этом отношении функция Музея, как и функция Библиотеки, заключается не только в благотворительности. Музей дает нам прекрасное средство увидеть целостность и отдельные моменты одного и того же усилия, результаты, которые прорастают в мире, будучи укорененными в культах или цивилизациях, украшениями которых они намеревались стать, и в этом смысле они лежат в основании нашего понимания живописи как таковой. Но прежде всего живопись живет в каждом работающем художнике, и в нем она находится в первозданном состоянии, в то время как Музей компрометирует ее, предаваясь мрачному удовольствию глядеть в прошлое. В Музей следовало бы ходить так, как ходят в него художники — с трезвой радостью трудиться в нем, а не так, как ходим мы, — с почтением, что не является знаком хорошего тона. Музей пробуждает в нас чувство воров. Время от времени к нам приходит мысль о том, что эти произведения были созданы вовсе не для того, чтобы *закончить свой путь* в этих угрюмых стенах, ради удовольствия не-

сведущих людей или бездельничающих «интеллектуалов». Мы прекрасно чувствуем, что здесь есть свои издержки и что это некрофильное собрание не является подлинным местом искусства, что такое количество картин с их радостью, печалью и гневом не было *предназначено* для того, чтобы в них отразился горестный свет Музея. Музей, превращая замыслы в «результаты», делает возможной историю живописи. Но, может быть, людям важно постигать величие своих трудов, когда они не очень-то стремятся к этому, может быть, не так уж и плохо, что художник и писатель не уверены в том, что они идут по пути обоснования человечества, может быть, наконец, люди получают от истории искусства более подлинное и более живое чувство, когда продолжают его в своем труде, а не выступают в качестве любителей, созерцающих его в Музее. Музей добавляет ложное чувство престижности к подлинной ценности произведений, лишая их случайности, в условиях которой они родились, побуждая нас думать, что испокон веков фатальность двигала рукой художника. В то время как стиль жил в каждом художнике как биение сердца и делал его способным признавать любое другое усилие, а не только свое, — Музей превращает эту тайную, целомудренную, непредумышленную, произвольную историчность в официальную и помпезную историю. Неотвратимость упадка сообщает нашему дружелюбию в отношении к художнику патетический оттенок, что в корне чуждо ему. Он считает, что всю жизнь *работал* так, как это свойственно человеку, — и мы воспринимаем его произведение как цветы на краю пропасти. Музей делает так, что художник становится для нас столь же таинственным, как осьминоги или лангусты. Свои произведения, родившиеся в пылу жизни, он превращает в чудо, принадлежащее другому миру, но того вдохновения, что поддерживает их, нет в атмосфере задумчивости, царящей в Музее с его зеркальными стеклами: только слабый трепет ощущается на их поверхности. Музей убивает идущий от картины порыв — так библиотека, говорит Сартр, преобразует в «послания» написанные вещи, которые поначалу были жестами людей. Он являет собой историчность смерти. Но существует и историчность жизни, которой Музей только и способен предложить утративший значение облик: историчность, живущая в художнике, когда он творит, когда он одним жестом связывает традицию, которую продолжает, и традицию, основы которой сам закладывает, традицию, которая сразу соединяет его с тем, что когда-либо было в мире нарисовано, при этом он остается на своем месте, в своем времени, продолжая свой благословенный и проклятый труд, традицию, которая примиряет картины на

том основании, что каждая из них выражает целостное существование, что все они преуспели, — вместо того, чтобы примирить их на основе того, что все они завершились, что все они являют собой напрасный жест.

Если переместить живопись в настоящее, то мы увидим, что она не признает барьеров, которые наш пуризм хотел бы в большом количестве возвести между художником и другими людьми, между художником и его собственной жизнью. Даже если хозяин отеля в Касси не понимал того, как Ренуару удалось превратить синий цвет Средиземного моря в воду *Lavandières*, он всегда был тем, кто хотел видеть Ренуара за работой, это его тоже *интересовало*, и ничто, в конце концов, не мешает тому, чтобы он отыскал дорогу, которую обитатели пещер открыли однажды, не имея за собой никакой традиции. Ренуар был бы не прав, если бы однажды спросил у него совета и попытался угодить ему. В этом смысле он рисовал не для хозяина отеля. Он своей живописью сам определял условия, при которых хотел бы получить одобрение. Но главное — он рисовал, он вопрошал видимое и создавал видимое. Именно у мира, у морской воды он выпытывал секрет воды *Lavandières*, и тем, кто вместе с ним были захвачены миром, он открыл тайну того, как одна переходит в другую. По словам Вьюемена³¹, речь шла не о том, чтобы говорить на их языке, а о том, чтобы, выражая себя, выразить и их. И отношение художника к собственной жизни такого же рода: его стиль не был стилем его жизни, но он и его направлял к выражению. Понятно, почему Мальро не любил психоаналитических *объяснений* в живописи. Даже если в одеянии св. Анны просматривается контур коршуна³², даже если считать, что в то время, как Винчи рисовал ее как мантию, другой Винчи в нем, наклонив голову, видел в нем очертания коршуна, будто разгадывал загадку (в конце концов, это не так уж невозможно: у Винчи существует тяга к мистификациям, способным вызывать ужас, что могло вдохновить его на то, чтобы помещать своих чудовищ в произведение живописи), — никто бы больше не говорил об этом коршуне, если бы у картины не было иного смысла. Объяснение принимает в расчет только детали, и детали преимущественно материальные. Признано, что художник любит иметь дело с красками, скульптор же — с глиной, поскольку он «анал», — но это еще ничего не говорит нам о том, что значит ваять или живописать*. Но и противопо-

* К тому же Фрейд никогда и не утверждал, что объясняет Винчи, опираясь на образ коршуна; он говорил приблизительно так: анализ прекращается там, где начинается живопись.

ложная позиция — благоговение перед художниками, — которую мы упорно отстаиваем, ничего, впрочем, не зная об их жизни, и в соответствии с которой мы, как чудо, помещаем их творчество вне частной или публичной истории, — эта позиция маскирует их подлинное величие. Если Леонардо не является одной из многочисленных жертв несчастливого детства, то это вовсе не значит, что он одной ногой стоит по ту сторону мира, это значит, что из всего того, что ему пришлось пережить, он сумел создать средство интерпретации мира, — это не значит, что у него не было ни тела, ни видения, это значит, что его телесная или жизненная ситуация была конституирована с помощью языка. Когда переходят от порядка событий к порядку выражения, то не изменяют мир: те же самые данные, воздействие которых мы испытали, становятся системой означивания. Опустошенные, действующие изнутри, лишенные, наконец, возможности оказывать на нас давление, что делает их мучительными или оскорбительными, ставшие прозрачными или даже светящимися, способными прояснить не только определенные аспекты мира, которые походят на них, но еще и другие, они, пребывая здесь, имеют шанс претерпеть изменение. Знание, которое можно почерпнуть из этого, никогда не заменит самого опыта творчества. Но оно помогает оценивать творчество и учит нас тому, как, оставаясь на месте, совершать преодоление, то единственное преодоление, из которого нет пути назад. Если бы мы смогли обосноваться внутри художника, чтобы присутствовать при том решающем моменте, когда то, что было уготовано ему его телесностью, личной отвагой или историческими событиями, кристаллизуется, образуя «мотив», то мы признали бы, что его творчество, никогда не являясь следствием, всегда представляет собой отклик на эти данности и что тело, жизнь, пейзажи, школы, возлюбленные, кредиторы, полиция, революции, которые могли бы удушить живопись, являются ее хлебом, и она превращает их в свое таинство. Жить в живописи значит еще вдыхать аромат мира — особенно для того, кто видит в мире нечто такое, что можно было бы сделать предметом живописи, и каждый человек в чем-то походит на художника.

Исчерпаем проблему до конца. Мальро рассуждает о миниатюрах и монетах, в которых фотоувеличение чудесным образом открывает стиль, свойственный работам крупного размера — или о работах, обнаруженных в результате археологических раскопок за пределами Европы, вдали от всяческого «влияния», в которых наши современники с изумлением обнаружили тот же стиль, который осознающая себя живопись изобрела в дру-

гом месте. Если искусству отводят место в самых глубоких тайниках индивида, схожесть его произведений можно объяснить исключительно судьбой, которая довлеет над ними. «...Как если бы некий воображаемый дух искусства одним усилием превращал миниатюру в картины, фреску в витражи, а затем предпринимал другое усилие, идущее в том же либо в прямо противоположном направлении, как если бы невидимый поток истории объединял все эти разрозненные произведения, увлекая их за собой... Стиль, известный нам своей эволюцией и своими превращениями, становится не столько идеей, сколько иллюзией живой фатальности. Тиражирование, и только оно, позволяет включиться в искусство этим воображаемым сверх-художникам, чье происхождение неизвестно, как неизвестны их жизнь, их победы, их вкусы, их предпочтения, когда речь идет о подлинном богатстве или подделке под него, их падения и взлеты, — все то, что называется стилем»*. Мальро сталкивается, по крайней мере в виде метафоры, с идеей Истории, которая объединяет самые различные замыслы, с идеей Живописи, которая действует за спиной художника, с идеей Разума в истории, инструментом которого она является. Эти гегелевские монстры являются антитезой и дополнением его индивидуализма. Что станет с ними, когда теория восприятия вернет художника в видимый мир и обоснует тело в качестве спонтанного выражения?

Будем исходить из самого простого факта — ведь опираясь на него, мы уже смогли дать некоторые разъяснения. Лупа позволяет обнаружить в медали или в миниатюре стиль великих произведений потому, что рука повсюду распространяет свой стиль, неотделимый от жеста, и чтобы оставить на материале свою отметину, ей в ходе движения нет нужды останавливаться в каждой точке. Наш почерк, который мы запечатлеваем в буквах на бумаге с помощью трех пальцев или мелом на доске, действуя всей рукой, узнается потому, что он является не неким автоматизмом нашего тела, связанным с определенными мышцами и предназначенным выполнять материально точные движения, а общей двигательной возможностью, способной к перегруппировкам, что лежит в основе постоянства стиля. Или, скорее, не существует даже перегруппировки: просто мы пишем не в пространстве вообще, пользуясь рукой — вещью, телом — вещью, перед которыми каждая новая ситуация ставит новые проблемы. Мы пишем в пространстве восприятия, где результаты, имеющие одну и ту же форму, сразу же становятся

* *Le Musée Imaginaire*, p. 52.

аналогичными, а одна и та же мелодия, исполненная в разных регистрах, тут же опознается; здесь нет шкалы различий. И рука, которой мы пишем, — это рука-феномен, владеющая, наряду с формулой движения, чем-то вроде закона, который действует в особых случаях, тогда, когда он имеет возможность себя проявить. Все чудо стиля, уже наличествующего в невидимых элементах произведения, говорит о том, что художник, работая в человеческом мире, в мире воспринятых вещей, оставляет свою отметину всюду, вплоть до мира, не принадлежащего человеку, который обнаруживают оптические приборы, — так пловец обычно безотчетно обозревает скрытое от его глаз водное царство, которое ему удастся обнаружить с помощью очков для подводного плавания, или Ахилл³³ простым шагом завершает бесконечную тяжбу между отдельными точками и интервалами. Разумеется, именно в этом великое чудо, необычность которого не должно скрывать от нас слово *человек*. По меньшей мере мы можем увидеть здесь, что это чудо соприродно нам, что оно начинается вместе с нашей воплощенной жизнью, и не имеет смысла искать ему объяснение в каком-то Мировом духе, который действовал бы в нас без нашего ведома, чье восприятие помимо нас распространялось бы за пределы воспринятого мира ввысь, по некоей микроскопической лестнице. Здесь мировой дух — это мы сами, коль скоро мы умеем *совершать движение*, коль скоро мы умеем *видеть*. Эти простые акты несут в себе тайну деятельности выражения: ядвигаю своим телом, не зная того, какие мышцы и какие нервные волокна должны в этом участвовать, какие инструменты необходимы для этого действия, — так художник распространяет свой стиль вплоть до волокон материи, над которой он работает. Я хочу идти туда-то, и я уже там, и мне не нужно раскрывать секрета бесчеловечного телесного механизма, не нужно размышлять над содержанием проблемы, над тем, например, как определяется цель движения в некой системе координат. Цель у меня перед глазами, я вдохновляюсь ею, и телесный механизм делает то, что необходимо делать, чтобы я оказался именно там. Все происходит на моих глазах, в человеческом мире восприятия и жеста, но мое «географическое» или «физическое» тело повинуетя требованиям этой маленькой драмы, которая не перестает совершать в нем тысячу естественных чудес. У моего взгляда, устремленного к цели, также есть свои хитрости: он также самовольно обосновывается в бытии и ведет себя в нем как в покоренной стране. Не объект вызывает в моих глазах движение аккомодации и схождения: мы уже показали, что, напротив, я никогда ничего не видел бы отчетливо и для меня не было бы

объекта, если бы я не настраивал свой глаз так, чтобы можно было видеть этот уникальный объект. И не дух здесь руководит телом, предвосхищая то, что нам предстоит увидеть. Нет, это мои глаза, их взаимодействие, их исследовательская, поисковая деятельность, помещают предстоящий перед ними объект в определенную точку, и никогда наши поправки не были бы столь быстрыми и точными, если бы они должны были основываться на подлинном учете следствий. Стало быть, необходимо в том, что называют взглядом, рукой и вообще телом, признать систему систем, предназначенную для наблюдения за миром, способную быстро преодолевать дистанции, открывать перцептивное будущее, очерчивать в непостижимо уплотненном бытии пустоты и выпуклости, расстояния и промежутки, смысл... Движение художника, оставляющего свой прихотливый след в бесконечной материи, расцветивает и в то же время продолжает простое чудо направляемого движения или жеста овладения. В жесте обозначения тело не только выходит за свои пределы, к миру, схему которого оно несет в себе: скорее оно овладевает миром на расстоянии, чем мир овладевает им. Разве не с большим основанием жест выражения, которому предстоит запечатлеть самого себя и заставить появиться вовне то, на что он нацелен, следует за миром? С нашим первым направленным жестом отношение к *кому-то другому* и к его ситуации заполняет нашу заурядную планету и открывает перед нами неистощимое поле. Всякое восприятие, всякая деятельность, короче говоря, всякое использование человеческого тела уже является *первичным выражением* — не побочной работой, которая заменяет собой то, что выражено, не знаками, данными вместе с их смыслом и правилами использования, а первичной деятельностью, которая прежде всего конституирует знаки в знаках, внедряет в них то, что выражено лишь красноречием их устройства и конфигурации, вживляет смысл в то, что его не имело, и которая, следовательно, не исчерпывая себя в момент своего свершения, дает начало порядку, обосновывает то или иное установление или традицию...

Итак, если наличие стиля в миниатюрах, которых никто никогда не видел, которые *в некотором смысле не были созданы*, неотделимо от факта нашей телесности и не требует никакого оккультного объяснения, то нам кажется, что то же самое можно сказать и о своеобразных совпадениях, которые, помимо всяческих влияний, сделали так, что в противоположных точках мирового пространства появились произведения *схожие друг с другом*. Мы задаемся вопросом, в чем причина этих схожестей, и говорим об историческом Разуме или о Сверх-худож-

никах, которые ведут за собой художников обыкновенных. Однако говорить о сходствах значит прежде всего неадекватно ставить проблему: число их, помимо всего прочего, невелико по сравнению с бесчисленными отличиями культур и их разнообразием. Уже того, что вероятность повторения незначительна, если им никто не руководит и если оно не следует какой-либо модели, достаточно, чтобы считать эти совпадения исключительными. Подлинная проблема состоит в том, чтобы понять, почему столь различные культуры включаются в один и тот же поиск, ставят перед собой одну и ту же задачу (на пути к решению которой они при случае будут сталкиваться с одними и теми же способами выражения), почему то, что порождает одну культуру, имеет значение для других культур, даже если речь идет не о ее исходном значении, почему мы стремимся превратить в искусство фетиши, почему, наконец, существует *одна* живопись и *один* универсум живописи. Но все это оказывается проблематичным, если мы начинаем с того, что помещаем себя в географический или физический мир, а вместе с нами и наши произведения, как и множество отдельных событий, чья схожесть, или простое родство, становится тогда маловероятным и, в принципе, требует объяснения. Мы, напротив, предлагаем признать порядок культуры или смысла как изначальное событие *пришествия (avènement)**, которое не должно вытекать из первого, если существуют чистые события, и пониматься как простое следствие необычайных обстоятельств. Если человеческому жесту, помимо его фактического существования, свойственно означивать, изобретать смысл, то отсюда следует, что любой жест *сравним* с любым другим жестом, что оба они отсылают к одному и тому же синтаксису, что каждый из них есть начало (и продолжение), заявляет о начале и продолжении, поскольку он как событие не ограничен своим отличием и не создан раз и навсегда, что он, наряду с простым присутствием, имеет свое значение и тем самым заранее является союзником или сообщником всех иных попыток выражения. Главная трудность здесь заключается в том, чтобы понять, что, полагая поле, отличное от эмпирического порядка событий, мы не полагаем Дух Живописи, который обретался бы на обратной стороне мира, шаг за шагом обнаруживая себя. Над причинностью событий нет никакой другой причинности, которая превращала бы мир живописи в «сверхчувственный мир» со своими собственными законами. Творчество культуры не будет действенным, если оно не найдет во внешних обстоятельствах того, что служило бы ей

* Это выражение принадлежит П. Рикёру.

проводником. Однако сохранившаяся и переданная по наследству живопись развивает у своих наследников способность к созиданию, несоизмеримую с тем, чем она сама является, — не только как кусок раскрашенного полотна, но как произведение, наделенное своим создателем определенным значением. Эта избыточность произведения, существующая наряду со свободными интенциями, включает его во множество отношений, которые отражаются в недолгой истории живописи и еще в меньшей степени в психологии художника, так как жест тела в направлении к миру вводит его в сферу отношений, о которых ни психология, ни биология и не подозревают. Несмотря на разнообразие частей, придающее ему хрупкость и уязвимость, тело способно сосредоточиваться в жесте, который противостоит его рассеиванию и ставит свою печать на всем, что бы оно ни делало. Точно так же, вне зависимости от пространственных и временных расстояний, мы можем говорить о единстве человеческого стиля, где жесты всех художников сосредоточиваются в общем усилии, а их произведения — в общей кумулятивной истории, в едином искусстве. Единство культуры простирается за рамки индивидуальной жизни, подчиняясь развитию, которое заблаговременно соединяет все моменты последней с мгновением ее зарождения и становлением, когда сознание (то, о котором обычно говорят) спаяно с телом и когда в мире появляется новое бытие, с которым неизвестно что произойдет, но не может не произойти, даже если это будет завершением едва начавшейся жизни. Аналитическое мышление дробит перцептивный переход от одного момента к другому, от одного места к другому, от одной перспективы к другой, а затем ищет со стороны духа гарантий единства, которое тут как тут, стоит нам начать воспринимать. Оно также раскалывает единство культуры и затем стремится реконструировать его извне. В итоге, заявляет оно, существуют только произведения, сами по себе являющиеся мертвым посланием, и индивиды, произвольно наделяющие их смыслом. Почему же тогда произведения схожи друг с другом, а индивиды способны понять друг друга? Вот здесь-то и вводится Дух Живописи. Однако так же как мы должны признать в качестве неопровержимого факта, что благодаря существованию и особенно благодаря телесному овладению пространством, различные вещи взаимопереплетаются и что наше тело, поскольку оно *живет* и проявляет себя в жесте, чтобы быть в мире, опирается исключительно на собственное усилие, держится на ногах потому, что устремлено ввысь, что его перцептивные поля направляют его к этой рискованной позиции, а не получают эту способность от обособившего-

ся духа, — так же история живописи, которая летит галопом от одного произведения к другому, основывается на самой себе и поддерживается исключительно кариатидой наших усилий, которые соединяются между собой одним только фактом, тем, что они являются усилиями выражения. Присущий смыслу порядок не является вечным: если он не следует за каждым поворотом эмпирической истории, то он что-то изображает, вызывая серию последовательных движений. Ведь он, как мы об этом уже говорили, не определяется только тем, что все его моменты соединяются в одной и той же задаче: именно потому, что все они являются моментами живописи, каждый из них, если он сохраняется и передается, изменяет все предпринятое дело и требует, чтобы те, кто придут после, были бы другими. Два культурных жеста могут быть идентичными, только если они не подозревают о существовании друг друга. Тем не менее искусству свойственно развиваться, то есть одновременно и меняться, и, как говорит Гегель, «возвращаться к себе», то есть предъявлять себя в исторической форме, и смысл жеста выражения, на котором мы основываем единство живописи, по существу своему есть зарождающийся смысл. Пришествие — это обещание события. Господство единого над множественным в истории живописи, с которым мы только что столкнулись на примере воспринимающего тела, не растворяет последовательность в вечности: напротив, оно требует последовательности, нуждается в ней, в то время как последовательность обосновывает его в его значении. И речь не идет о простой *аналогии* между этими проблемами: именно экспрессивная деятельность тела, начавшаяся с восприятия, сперва мельчайшего, разрастаясь, превращается в живопись и в искусство. Поле живописных значений открыто с тех пор, как человек пришел в мир. И первый наскальный рисунок дал начало традиции только потому, что заложил в нее другую традицию: традицию восприятия. Так называемая вечность искусства совпадает с так называемой вечностью воплощенного существования, и мы, упражняя наше тело и наши чувства, коль скоро они укореняют нас в мире, находим то, что помогает нам понимать нашу культурную жестикуляцию, укореняющую нас в истории. Лингвисты порой говорят, что, поскольку нет никакого надежного средства для того, чтобы пометить в истории ту или иную дату, например день, в который перестала существовать латынь и родился французский язык, то существует только один язык, практически в одиночестве совершающий свою работу изо дня в день. Скажем, в общих чертах, что непрекращающаяся попытка выражать основывает одну историю, — как овладение на-

шим телом любимым возможным объектом основывает одно пространство.

Понятая таким образом история уходила бы — мы можем здесь только указать на это — от ненужных дискуссий, предметом которых она сегодня является, и стала бы для философа тем, чем и должна быть: центром его размышлений — разумеется, не как «простая история», абсолютно прозрачная для самой себя, а, напротив, как место наших вопрошаний и нашего изумления. Восхищаются ли историей или ненавидят ее, — сегодня ее, а вместе с ней и историческую диалектику трактуют как внешнюю Силу. В таком случае надо выбирать между историей и нами и делать выбор в пользу истории, что означает жертвовать телом и душой ради человека будущего, черты которого мы еще только предвидим, отказаться ради этого будущего от всех суждений о средствах в пользу эффективности — от всех суждений ценности и от «согласия с самим собой». Эта история-идол секуляризует рудиментарное понятие Бога, и не случайно в современных спорах возникает параллель между тем, что называют «горизонтальной трансценденцией» истории и «вертикальной трансценденцией» Бога.

На самом деле это одна и та же проблема, но и в том и в другом случае ложно поставленная. Наилучшие в мире энциклики ничего не могут сказать против такого факта: вот уже двадцать веков, по меньшей мере, как Европа, а в значительной части и вся планета отказались от так называемой вертикальной трансценденции и почти напрочь забыли о том, что христианство, между прочим, — это признание таинства в отношениях между человеком и Богом и оно означает, что христианский Бог не жаждет вертикального отношения подчинения. Просто не существует такого принципа, следствием которого мы были бы, такой воли, чьим инструментом мы являлись бы, и даже модели, отражением которой были бы человеческие ценности; Бог бессилен, кажется, без нас, и Христос свидетельствует о том, что Бог не был бы подлинным Богом, если бы не обручился с человеческой судьбой. Клодель³⁴ даже скажет, что Бог не над нами, а под нами, — подчеркивая тем самым, что Бог, которого мы обретаем, — это не некая сверхчувственная идея, а другое «мы», живущее в наших глубинах и свидетельствующее о их существовании. Трансценденция больше не висит тяжелым грузом над человеком: он странным образом становится ее привилегированным носителем.

Впрочем, никакая философия истории не переносит в будущее всю свою субстанцию, не *разрушает* «я», чтобы расчислить место иному. Такой невроз будущего действительно был

бы не-философией, свободным отказом от того, чтобы узнать, о чем мы думаем. Никакая философия никогда не состояла в том, чтобы делать выбор между трансценденциями — например, между трансценденцией Бога и трансценденцией человеческого будущего; все они заняты их прояснением, в частности, пониманием того, каким образом Бог становится человеком или каким образом человек становится Богом, толкованием того странного развития, в ходе которого выбор средств уже является выбором цели, когда «я» творит для себя мир, культуру, историю, а культура вместе с ним приходит в упадок. У Гегеля, как об этом твердят без конца, все действительно разумно и, следовательно, оправдано, — но оправдано то как подлинное достижение, то как некая пауза, то как отход и отступление для нового порыва, короче говоря, оправдано относительно, в качестве момента целостной истории, при условии, что эта история осуществится, и, следовательно, в том смысле, в каком говорят, что даже наши заблуждения имеют значение, что наш прогресс — это осознание наших заблуждений, и оно не устраняет различий между движением вперед и закатом, рождением и смертью, отступлением назад и прогрессом.

В самом деле, теория государства и теория войны у Гегеля, как кажется, сохраняют за абсолютным знанием философа, посвященного в тайну истории, право на суждение об исторической деятельности, освобождая от него других людей. Это не может служить причиной забвения того, что даже в «*Философии права*» Гегель в равной мере отвергает как суждение о деятельности, опирающееся исключительно на результаты, так и суждение о деятельности, опирающееся исключительно на замыслы: «Принцип, гласящий: пренебрегай последствиями твоих поступков, и другой: оценивай свои поступки по их последствиям и сделай их масштабом правого и доброго — одинаково абстрактно рассудочны»*. Жизни отдельных людей до такой степени разобщены, что можно ограничить ответственность каждого из них за принятые решения. История, которая была бы в равной мере историей незаслуженных успехов и поражений и которая, следовательно, увенчивала бы людей славой или бесславием в зависимости от внешних обстоятельств, сложившихся так, чтобы приукрасить или обезобразить то, что они делали, — в этом суть неотделимых друг от друга абстракций, которых Гегель не признает. Он имеет в виду момент, когда внутреннее становится внешним, тот поворот или разворот событий, благодаря которому мы проникаем в другого и в мир, как мир и

* *Principes de la Philosophie du Droit*, § 118.

другой — в нас, то есть действие. Благодаря деятельности я становлюсь ответственным за все, я принимаю помощь как предательство по отношению к внешней случайности, как «переход необходимости в случайность, и наоборот»*. Я хотел бы быть господином не только моих намерений, но и того, что с ними сделают обстоятельства; мир и других я принимаю такими, каковы они есть, и себя я принимаю таким, каков я есть, и от всего этого чувствую себя уверенным. «...Действовать и означает *отдать себя во власть этого закона*»**. Деятельность до такой степени присваивает себе события, что нам легче наказывать за несовершенное преступление, чем за совершенное: Эдип сам чувствует себя кровосмесителем, отцеубийцей, хотя был им только фактически. Перед этим безумием деятельности, которая берет на себя ход вещей, можно попытаться сделать вывод о том, что существуют одни лишь виновные, поскольку действовать или даже жить уже значит идти на риск совершить бесчестье, имеющее шанс обернуться славой, — что существуют одни только невинные, поскольку ничто, даже преступление, не совершается *ex nihilo*³⁵, никто не выбирал собственного рождения. Но наряду с этими философиями внутреннего и внешнего, перед которыми все имеет одинаковое значение, Гегель особенно настойчиво — поскольку, когда все решено, существует различие между действительным и недействительным, между тем, что мы принимаем, и тем, что отвергаем, — проводит мысль о попытке, начинании, *деле* — не только об одном намерении или об одних следствиях, но и об употреблении нашей доброй воли, о том, как мы оценили фактическую ситуацию. Человека судят не по его намерениям и не по тому, что он сделал, а по тому, удалось ли ему провести в жизнь ценности или нет. Если такое случается, то смысл деятельности не исчерпывается ни ситуацией, которая ей предоставилась, ни каким-либо неопределенным суждением ценности, — она остается единичной и повторится в других ситуациях, в другом виде. Деятельность вспахивает поле, в некотором смысле она даже основывает мир; как бы то ни было, она намечает будущее. История у Гегеля — это вызревание будущего в настоящем, а не жертвование настоящим неизвестному будущему, и закон деятельности у него заключается не в том, чтобы быть эффективным любой ценой, а в том, чтобы прежде всего быть плодотворным.

Доводы против «горизонтальной трансценденции» во имя «трансценденции вертикальной» (существование которой до-

* *Principes de la Philosophie du Droit*, § 118.

** Ibid.

пускают или к которой стремятся), являются несправедливыми как по отношению к Гегелю, так и по отношению к христианству, и те, кто выбрасывает за борт вместе с историей не только, как полагают участники спора, окровавленного идола, но и необходимость претворять принципы в вещи, вынуждены возвращаться к мнимой наивности, которая, однако, не является средством против злоупотреблений диалектики. Именно пессимизм неомарксистов, а также нерадение немарксистского мышления (как правило, одно другого стоит) представляют сегодня диалектику в нас и вне нас как возможность лжи и поражения, как обращение блага во зло, фатальности — в разочарование. Гегель предъявил только один ее лик: она была также чем-то вроде оправдания события, которое избавляло нас от зла и направляло к добру, толкало, например, к универсальному, когда мы, как нам казалось, преследовали только собственный интерес. Он говорил приблизительно так: это — *движение, само себе прокладывающее путь и возвращающееся к себе*, — движение, совершающееся исключительно по собственной инициативе, но не избегающее воздействия извне, шаг за шагом совпадающее с собой и подтверждающее себя. Это было то, что мы называем другим именем — феноменом выражения, который все время возобновляется и активизируется благодаря чуду рациональности. И, несомненно, мы могли бы вновь обрести понятие истории в ее подлинном смысле, если бы для нас стало привычным созидать ее так, как мы создаем искусство и язык. Ведь тесная связь одного выражения с другим, их принадлежность одному и тому же порядку достигается благодаря факту сцепленности индивидуального и универсального. Центральным фактом, к которому гегелевская диалектика отсылает сотни раз, является не то, что мы не должны выбирать между *для себя* и *для другого*, между мышлением, как мы его понимаем, и мышлением, как его понимает другой, а то, что в момент выражения другой, к которому я обращаюсь, и я, себя выражающий, связаны между собой без посредника. Другие, каковы они есть (или каковыми будут), не являются единственными судьями того, что я делаю: если я захотел бы отвергнуть себя в их пользу, то я также отверг бы их как «Я»; они стоят ровно столько, сколько я, и если я наделяю их какими-либо возможностями, то одновременно наделяю ими и самого себя. Я предоставляю судить о себе другому, *который сам должен быть достоин того, что я попытался сделать*, то есть в конечном счете стать моим напарником, которого я сам выбрал. История — как судья, но не как Возможность того или иного момента или той или иной эпохи: история как запись и аккумуляция, вне гра-

ниц отдельных стран и времен, того, что мы, называя ситуациями, сделали самого истинного и ценного. Другие будут судить о том, что я сделал, по тому, что я начертал в видимых образах и высказал с помощью слов тем, у кого есть уши, но ни искусство, ни политика не предназначены для их ублажения или угождения им. Они ждут от художника или политика, чтобы те обратили их взор к ценностям, которые они впоследствии рассматривали бы как свои собственные. Художник или политик в большей мере формируют других, чем следуют за ними, публика, к которой они обращаются, не есть нечто данное, это их творчество формирует публику — другие, о которых они думают, не являются эмпирическими «другими», определяемыми их ожиданиями в данный момент (и еще менее *человечеством*, понимаемым как некий род существ, обладающий «человеческим достоинством» или «честью быть человеком», в то время как другие живут в скорлупе или плавательном пузыре), — это другие, ставшие таковыми в той мере, в какой им удалось жить рядом с ними. История, с которой связывает себя писатель (и тем прочнее, чем он достойнее делает *свое* дело, а не думает о том, чтобы «делать историю», чтобы оставить свой след в истории словесности), — это не возможность, перед которой следовало преклонить бы колени, это постоянное общение, совершаемое между всеми имеющими значение словами и действиями, каждое из которых по-своему оспаривает и подтверждает другое и преобразует все остальное. Призыв судить с исторической точки зрения звучит не для того, чтобы ублажить публику, — и (стоит ли об этом говорить) еще менее для того, чтобы обращаться к светской власти: этот призыв совпадает с внутренней уверенностью в том, что в данных обстоятельствах именно он должен был бы прозвучать и что некто *Х* именно его должен был бы услышать... Меня будут читать и через сто лет, думал Стендаль. Это значит, что он хотел, чтобы его читали, но также и то, что он согласен ждать еще хоть целый век, что его свобода бросает вызов миру, который все еще не в состоянии стать таким же свободным, как он сам, и принимает за достигнутое то, что еще предстояло изобрести. Этот чистый призыв к истории есть завет истины, которая творится не как историческое свидетельство, но тем не менее, как таковая, требует исторического запечатления. Она живет не только в литературе или искусстве, но и в любом жизненном начинании. Вероятно, если не иметь в виду тех несчастных, которые думают исключительно о выгоде или о том, чтобы доказать свою правоту, всякая деятельность, всякая любовь обуреваемы неотвязной мыслью, чтобы о них рассказали, и это изменит их в их истине

в тот самый момент, когда мы, наконец, станем такими, какими они хотели, чтобы мы были, — даже если это случится тогда, когда, ощутив уважение со стороны другого, мы внутренне отвергнем его, многократно отразившись в нем, или если, напротив, когда дело будет сделано и эта невозможная любовь... Вероятно, это ожидание всегда в чем-то обманывается: заимствования одного человека у другого порой бывают столь непрерывными, что каждое движение нашей воли и нашей мысли берет свое начало в других, и в этом смысле можно только в общем виде определить, что же выпадает на долю каждого из нас. Эта жажда целостного выражения, свойственная литературе, постоянно одухотворяет жизнь, как и литературу, и, если отвлечься от несущественных мотивов, можно сказать, что именно эта жажда заставляет писателя хотеть, чтобы его читали, что она заставляет человека иногда становиться писателем, во всяком случае, говорить, что каждый из нас хотел бы высказать нечто некоему *X...*, значит, хотел бы размышлять о своей жизни и жизни всех других как о чем-то, что можно рассказать как историю — в любом значении этого слова. Подлинная история от начала и до конца живет за наш счет. Именно в нашем присутствии она черпает силы для того, чтобы сделать присутствующим все остальное. Другой, предмет моего уважения, живет мною, как я живу им. Философия истории не лишает меня ни права, ни инициативы, где бы они ни проявлялись. Правда только, она добавляет к моим личным обязательствам обязательство понять иные судьбы, отличные от моей, проложить дорогу между моей жизнью и жизнью других, то есть обязательство выразить себя. Через культурную деятельность я обосновываюсь в жизнях, которые не принадлежат мне, поскольку я сопоставляю их, выражаю одну через другую, делаю их взаимно возможными в одном и том же порядке истины, принимая ответственность за них; я созидаю универсальную жизнь, поскольку сразу обосновываюсь в пространстве своим живым присутствием и плотностью собственного тела. И так же, как действия моего тела, мои слова и моя живопись остаются непроясненными для меня: слова, линии, краски, которые меня выражают, исторгаются из меня, как мои жесты, они вырываются из меня под действием того, что я хотел бы выразить, как мои жесты вырываются из меня под действием того, что я хотел бы сделать. В этом смысле в любом опыте есть некая спонтанность, не подчиняющаяся никаким инструкциям, даже тем, которые я сам себе хотел бы предписать. Слова, даже в искусстве прозы, переносят того, кто говорит, и того, кто слушает, в общую вселенную, устремляя их к новым значениям силой оз-

начивания, которая превосходит их определение, силой тайной жизни, которую они вели в нас и продолжают вести, силой того, что Понж³⁶ удачно назвал «семантической плотностью» слова, а Сартр — «значащим гумусом». Эта объединяющая нас спонтанность языка не является предписанием, история, которую она обосновывает, не является потусторонним идолом: она — это мы сами, с нашими корнями, нашими ростками и, как говорят, с плодами нашего труда.

Восприятие, история, выражение — только сближая эти три проблемы, мы сможем прояснить подлинный смысл исканий Мальро. И мы тотчас же увидим, почему правомерно трактовать живопись как язык: такая трактовка выявляет перцептивный смысл, находящийся во власти видимой конфигурации и тем не менее способный сосредоточиться в вечности, готовой переделать цепь предшествующих выражений. Сравнение опирается не только на наш анализ живописи, но и на наш анализ языка. Ведь оно может привести нас к тому, что за разговорным языком мы обнаружим язык действующий, или говорящий, слова которого живут почти неизвестной жизнью, соединяются друг с другом и отделяются друг от друга так, как требует того их буквальное или косвенное значение, как если бы, достигнув однажды выражения, эти отношения стали бы для нас *очевидными*. Прозрачность разговорного языка, эта отважная ясность слова, которая есть не что иное, как звук, и смысла, который есть не что иное, как смысл, особенность, которой он, вероятно, обладает, извлекая смысл из значений, из чистого состояния (может быть, из простого предшествования нескольких различных формулировок, в которых смысл действительно остается *тем же самым*), его так называемая способность резюмировать и реально включать в один-единственный акт все, что должно обрести выражение, — не является ли все это наивысшей точкой подразумеваемой и имплицитной аккумуляции того, что являет собой живопись?

* * *

Роман, как и живопись, выражает безмолвно. Сюжет романа можно так же пересказать, как и сюжет картины. Но важно не то, что Жюльен Сорель, получив известие о предательстве госпожи де Реналь³⁷, едет в Верьер и пытается убить ее, — а то, что было после получения известия: молчание, полет воображения, бездумная уверенность, вечная решимость. Об этом ничего не *говорится*. Нет нужды в этих «Жюльен думал», «Жюльен хотел». Чтобы выразить это, Стендалю достаточно было перенестись в Жюльена и заставить мелькать у нас перед гла-

зами предметы, препятствия, возможности, случайности, как это бывает во время путешествия. Достаточно было того, чтобы он счел нужным рассказать обо всем этом на одной странице, вместо пяти. Эта краткость, это необычное соотношение вещей пропущенных и вещей названных не является результатом *выбора*. Опробуя свою чувствительность на другом, Стендаль сам внезапно нашел воображаемое тело, более проворное, чем его собственное, он как бы в другой жизни проделал путешествие в Верьер, повинаясь ритму одной только страсти, которая выбирала для него видимое и невидимое, то, о чем надо было говорить, а о чем — молчать. О стремлении убить не сказано ни слова: оно присутствует между словами, в провалах пространства, на границах времени, значений, как движение в кино между следующими один за другим неподвижными кадрами. Романист держится за своего читателя, как один человек держится за другого, у них общий язык — язык посвященных: в мир, во вселенную возможностей, которыми обладает человеческое тело, человеческая жизнь. То, что ему предстоит сказать, он предполагает как уже известное, поступки персонажа становятся его собственными поступками, оставляя читателю лишь след, четкий отпечаток, вполне различимый в окружающем мире. Если автор — писатель, то есть если он способен найти элизии и цезуры, которые маркируют поведение, читатель отвечает на его зов и присоединяется к нему в скрытом центре текста, *даже если ни тот, ни другой не признают его таковым*. Роман как отчет о событиях, как изложение идей, тезисов или заключений, как смысл, явно или неявно выраженный, и роман как работа стиля, как косвенное или скрытое значение находятся в отношении омонимии. Это прекрасно понял Маркс, читая Бальзака³⁸. Речь не шла, как могут подумать, о некоем возврате к либерализму. Маркс хотел сказать, что определенный способ *видеть* мир денег и конфликты современного общества давали больше, чем тезисы — даже политические — Бальзака, и что это однажды достигнутое видение будет иметь свои последствия независимо от того, одобрял их Бальзак или не одобрял.

Тысячу раз правы те, кто осуждают формализм, правда, по привычке они забывают, что его ошибка не в том, что он превозносит форму, а в том, что он недостаточно ее превозносит, коль скоро лишает смысла. И этим он ничем не отличается от «сюжетной» литературы, которая также отделяет смысл произведения от его конфигурации. Подлинной противоположностью формализма является здравая теория стиля, или слова, которая ставит их над «техникой» или «инструментом». Слово не

является средством, стоящим на службе у какой-либо внешней цели, правило его использования заключено в нем самом, его мораль, его видение мира, наподобие жеста, порой содержат в себе всю истину человека. Это живое использование языка, избегающее формализма, как и «сюжетной» литературы, есть также литература поиска и достижений. Язык, который на деле стремился бы только к отражению вещей, как бы значителен он ни был, исчерпывал бы свою обучающую функцию изложением фактов. Напротив, язык, проецируя нас на вещи и сообщая им выразительность, кладет начало диалогу, он продолжает жить после того, как диалог прекращается, побуждая нас к поискам. Это то, что неотъемлемо от произведения искусства, что делает его чем-то значительно большим, нежели простое средство достижения удовольствия: это — орган духа, аналог которого можно обнаружить в любой продуктивной философской или политической мысли, содержащей в себе нечто большее, чем идеи, — *матрицы идей*, и дающей нам символы, смысл которых мы никогда не перестанем развивать, поскольку она сама обосновывается и обосновывает нас в мире, ключом от которого мы не обладаем, учит нас видеть и в конечном итоге мыслить, чего никакое аналитическое деяние неспособно сделать, поскольку анализ находит в объекте лишь то, что мы сами в него вложили. То, что есть самого рискованного в литературном общении, а в любом великом произведении искусства — двусмысленного и несводимого к какому-либо конкретному положению, не является временным несовершенством, которое можно будет преодолеть, это — цена, которую необходимо платить, чтобы иметь словесность, то есть борющийся язык, включающий нас в новые для нас перспективы, вместо того, чтобы укреплять нас в уже достигнутом. Мы ничего не увидели бы, если бы вместе со зрением не получили средство для нескончаемого удивления, вопрошания и оформления пространственных и цветовых конфигураций. Мы ничего не смогли бы делать, если бы вместе с нашим телом не обрели нечто такое, что в нашем стремлении к цели способно выводить нас за рамки нервных и мускульных движений. Эта способность того же свойства, что и способность, характерная для литературного языка, она сродни тому едва осязаемому повелевающему приему, с помощью которого писатель, без опосредования и подготовительных операций, переносит нас из мира, уже обретенного слово, в нечто иное. И точно так же, как наше тело служит нам проводником в мире вещей, если только мы перестаем подвергать его анализу, с тем, чтобы использовать его, язык является литературным, то есть продуктивным, если мы перестаем

ежеминутно спрашивать его, ведет ли он нас в нужном направлении, если предоставляем словам и всем литературным средствам выражения возможность участвовать в создании ореола значений, которым они обязаны своей упорядоченностью, и все записанное обращать ко вторичному значению, где оно почти что совпадает с безмолвным излучением, свойственным живописи. Так же и смысл романа может быть доступен восприятию прежде всего как *последовательное изменение* того, что представало перед нашим видением. Критика может смело противопоставлять способ выражения одного романиста другому, включать его тип повествования в класс других, ему подобных. Она имеет свое основание лишь в том случае, если ей предшествует восприятие романа, где «технические» особенности совпадают с особенностями совокупного замысла и смысла, и если она предназначена исключительно для того, чтобы помочь нам объяснить самим себе, что же мы восприняли. Как описание внешних примет не позволяет составить полного представления о лице человека, даже если оно точно передает отдельные его черты, так и язык критики, претендующей на овладение своим объектом, не заменит языка романиста, который показывает нам, или делает прозрачной, истину, не соприкасаясь с ней. В самом деле, главным является то, чтобы от начала и до конца представлять себя включенным в движение, которое изменяет нам образ мира, расширяя его и настойчиво устремляя к более богатому смыслу. Именно так дополнительный штрих открывает путь для новых отношений, именно так произведение искусства воздействует и будет воздействовать на нас, пока будут существовать произведения искусства.

Эти замечания, однако, не исчерпывают всех проблем: есть еще устоявшиеся формы языка, есть еще философия. Можно задаться вопросом: разве их стремление на деле овладеть тем, о чем говорится, и так или иначе уловить то, что литература сообщает нам о нашем опыте, не выражает значительно лучше нее сущность языка? Эта проблема потребовала бы логического анализа, к которому в данном случае мы не будем прибегать. Не обсуждая эту проблему во всех ее подробностях, мы, однако, сможем по меньшей мере определить ее место и показать, что в любом случае никакой язык не отделяется окончательно от ненадежных форм бессловесного выражения, не отказывается от собственной связности, не тратит своих сил, чтобы дать возможность вещам явить себя, поскольку в таком случае превосходство языка по отношению к живописи или по отношению к жизненным навыкам оставалось бы относительным, а выражение в конечном счете было бы лишь одной из

достопримечательностей, которую разум, представляя ее существование в действии, позволил бы себе рассматривать.

Разумеется, человек, решивший писать, занимает по отношению к прошлому позицию, которая принадлежит ему одному. Всякая культура продолжает прошлое: родители видят сегодня свое детство в детстве собственных отпрысков и ведут себя по отношению к ним так, как вели себя их собственные родители по отношению к ним. Или же, по причине злопамятства, склоняются к противоположной крайности; если они испытали на себе авторитарное воспитание, то практикуют воспитание свободное — и этой уловкой они зачастую продолжают традицию, поскольку головокружение от свободы будет вести ребенка к гарантированной безопасности и сделает его к двадцати пяти годам авторитарным отцом. Новизна искусств выражения заключена в том, что они заставляют безмолвную культуру выйти за пределы смертельно опасного для нас круга. Художник уже не удовлетворяется тем, чтобы продолжать прошлое, обоготворяя его или восставая против него. Он начинает свою попытку с чистого листа. Если художник берет в руку кисть, то в определенном смысле это означает, что картину еще предстоит нарисовать. Однако словесные искусства в своем творчестве идут значительно дальше. В самом деле, если картину еще надо нарисовать, то произведения, которые создаст новый художник, присоединятся к уже созданным произведениям: они не делают бесполезным то, что уже создано, они не включают их в себя со всей очевидностью, они соперничают с ними. Современная живопись свободно отрицает прошлое, чтобы иметь возможность на самом деле освободиться от него: используя его, она может только забыть о нем. Плата за ее новизну состоит вот в чем: выявляя то, что было до нее в качестве недостающего момента, она дает возможность предчувствовать другую живопись, живопись завтрашнего дня, которая саму ее заставит выступить в качестве недостающего момента. Следовательно, живопись в целом является своего рода неудавшейся попыткой чего-то такого, что всегда остается невыговоренным. Пишущий человек, если его не устраивает простое продолжение наличного языка, не стремится заменить его идиомой, которая, как картина, была бы самодостаточна и замыкалась бы в мире своих сокровенных значений. Он, если хотите, разрушает общеупотребительный язык, но, разрушая, реализует его. Наличный язык, который полностью проникает в него и обрисовывает общую конфигурацию его самых потаенных мыслей, не стоит перед ним как враг: он полностью *готов к тому, чтобы* претворить в реальность все то, что писатель обозначает как

новое. Словно язык был создан для писателя, а писатель — для языка, словно задача изречения, которой писатель посвящает себя, обучаясь языку, была самым биением его сердца, словно наличный язык вместе с писателем призывал к осуществлению одной из своих возможностей. Живопись хранит завет прошлого, она действует по доверенности, от его имени, но не содержит его в себе в явном виде, для нас она — память, когда мы изучаем историю живописи, но она не является памятью для себя, не стремится к обобщению того, что сделало ее возможной. Слово не удовлетворяется тем, что выходит за пределы прошлого, оно претендует на краткое его изложение, повторное использование, существенное удержание, и поскольку слово не в состоянии дать нам прошлое в настоящем, по меньшей мере текстуально повторить его, заставляет его быть в состоянии готовности, что свойственно языку: слово сообщает нам *истину* прошлого. Оно не удовлетворяется тем, что продвигает его вперед, освобождая ему место в мире. Оно хочет законсервировать его в своем сознании или в своем смысле. Оно, следовательно, само себя завязывает узлом, спохватывается и снова овладевает собой. Существует критическое, философское, универсальное использование языка, претендующее на удержание вещей такими, какими они являются на самом деле, — в противоположность живописи, которая превращает их в картину, — на удержание всего: и самого языка, и того, как он используется в других учениях. Когда философ нацеливается на истину, он не думает о том, что она, дабы стать истиной, ожидала его; он ищет ее как истину для всех и на все времена. Главное для истины — быть интегральной, в то время как никакое живописное полотно не претендует на это. Дух живописи является только в Музее, поскольку он — Дух, находящийся вне себя. Слово, напротив, стремится овладеть собой, овладеть тайной собственной изобретательности; человек не создает картину о живописи, но он говорит о слове, и дух языка хотел бы держаться только себя самого. Картина сразу переносит свое очарование в вечность, о которой грезит, и спустя много веков мы не испытываем затруднений при ее восприятии, даже не зная истории костюмов, утвари, подручных инструментов, цивилизации, следы которых она несет на себе. Письмо, напротив, передает нам свой долговечный смысл через определенную историю, о которой нам необходимо кое-что знать. «*Письма к провинциалу*»³⁹ воскрешают теологические дискуссии XVII века, а «*Красное и черное*» — мрачную эпоху Реставрации. Но это непосредственное соприкосновение с вечным, которое обеспечивает нам живопись, она оплачивает тем, что в большей степени, чем пись-

мо, подвержено воздействию времени. Удовольствие, получаемое от того, что устарело, сливается с нашим созерцанием картины, в то время как Паскаль и Стендаль всегда присутствуют в настоящем. Литература, в той мере, в какой она отрывается от притворной вечности искусства и отважно сражается со временем, в той мере, в какой она показывает время вместо того, чтобы смутно воскрешать его, победно возникает в нем и обособывает его значение. Однако статуи Олимпа, которые так много сделали для того, чтобы связать нас с Грецией, в то же время в том виде, в каком они дошли до нас, — поблекшие, поломанные, вырванные из целостного ансамбля, — питают ложный миф о Греции: они не в состоянии сопротивляться времени, как это может сделать рукопись, даже если она повреждена, сохранилась частично или ее невозможно прочесть. Текст Гераклита насылает на нас молнии, чего никакая частично сохранившаяся статуя не в состоянии сделать, поскольку содержащееся в ней значение сосредоточено в ней самой и представлено иным образом, поскольку ничто не может сравниться с пластичностью слова. Наконец, язык говорит, голоса же живописи — это голоса безмолвия.

Это значит, что высказывание стремится раскрыть саму вещь, оно преодолевает себя, идя в направлении того, что означает. Каждое слово может извлечь свой смысл из всех других слов, как говорит Соссюр, но в тот момент, когда оно себя производит, задача выражения не откладывается, не перекладывается на другие слова, оно само решает ее, и благодаря этому мы что-то понимаем. Соссюр может утверждать, что каждый акт выражения становится означающим только как изменение общей системы выражения и в той мере, в какой он отличается от других лингвистических жестов, — но чудо в том, что мы до него ничего о нем не знали, что мы забываем о нем всякий раз, как говорим, и даже тогда, когда говорим об идеях Соссюра. Это доказывает, что каждый отдельный акт выражения, как и общий акт языка в целом, не ограничивается тем, что использует аккумулированную в нем экспрессивную возможность, а воссоздает и эту возможность, и язык, подтверждая — очевидностью данного смысла и смысла обретенного — нашу способность говорящих субъектов идти к смыслу через преодоление знаков. Для нас знаки не ограничивают свою деятельность тем, что бесконечно вызывают другие знаки; язык не является тюрьмой, в которой мы заточены, не является он и проводником, за которым надо следовать, не раздумывая; на пересечении всех лингвистических жестов появляется наконец то, что они хотят сообщить, то, к чему они расчищают для нас

дорогу, и нам кажется, что у нас нет больше нужды ссылаться на них. Так что, когда мы сравниваем язык с безмолвными формами выражения — с жестом, живописью, — необходимо добавить, что он не довольствуется тем, как это свойственно данным формам, нанесением на поверхность мира направлений, векторов, «связанных между собой изменений», подразумеваемого смысла, — как это делает животный «интеллект», который ограничивается тем, что, как в калейдоскопе, производит новые ситуации для действий: мы имеем здесь не только замену одного смысла другим, а замену одного смысла эквивалентным ему смыслом: новая структура являет себя как уже присутствующая в прошлой, а прошлая — в нынешней, и прошлое теперь становится понятным...

То, что язык самонадеянно претендует на тотальное накопительство, это безусловно, и наличное слово ставит перед философом проблему этого временного владения собой, которое пусть временно, но существует. Всегда было так, что язык мог говорить о самих вещах, только если он выходил за пределы времени и места. Сам Гегель мог думать, что его система содержит в себе общую для всех истину, и тот, кто познавал бы ее исключительно путем синтеза, вовсе не познавал бы ее. Но даже если бы Гегель был от начала и до конца прав, ничто не мешает нам читать «до-гегельянцев», поскольку он мог впитывать в себя только «то, что они утверждали». Своим отрицанием они предлагают читателю новую ситуацию мышления, которая ни в коей мере не принадлежит Гегелю, вовсе не заключается в Гегеле, и если исходить из этой ситуации, то Гегель предстанет тем, кого он сам не знает. Гегель был единственный, кто мог думать, что не существует «Для-другого», и в глазах других он являл себя как тот, кто сам знает о своем существовании. Однако если признать, что имеет место прогрессивное шествие от них к нему, то он уже мог заметить это, читая *«Размышления»* Декарта⁴⁰ или диалоги Платона, и как раз в силу «наивности» их расхождения с гегелевской «истиной» контакт с вещами, искры значений можно обнаружить и у Гегеля, но при условии, если мы уже обрели их в них самих и если постоянно возвращаемся к ним, пусть даже для того, чтобы понять Гегеля. Гегель — это Музей, это, если хотите, все философские учения в совокупности, лишённые, однако, завершенности и неспособные оказывать влияние, забальзамированные, переформулированные в своих основах, по-истине преобразованные в нем. Достаточно увидеть, как одна истина приходит в упадок, когда она интегрируется с другими истинами, — как, например, *Cogito* на пути от Декарта к картезианцам становится почти что ритуальным, о кото-

ром твердят, не задумываясь, — чтобы согласиться с тем, что синтез действительно не включает в себя всех концепций прошлого, что он не представляет собой того, чем все они были, наконец, что он никогда не является синтезом в себе и для себя одновременно, то есть синтезом, который одновременно и существует и познает, который есть то, что он познает, познает то, что он есть, сохраняет и отменяет, реализует и разрушает. Если Гегель хотел сказать, что прошлое по мере своего удаления меняет свой смысл и что мы можем одним росчерком пера переписать умопостигаемую историю мышления, он прав, но только при том условии, что в данном синтезе каждый член в рассматриваемый период является целостным миром и что связь, существующая между философскими учениями, сохраняет каждое из них на своем месте в качестве открытых значений и позволяет им обмениваться между собой предвосхищениями и метаморфозами. Смысл философии — это смысл генезиса, он не может тотализоваться вне времени, и вместе с тем он есть выражение. Еще с большим основанием можно сказать, что писатель, находясь вне философии, может обрести чувство достигаемости вещей только с помощью языка, а не за его пределами. Малларме сам прекрасно понимал, что ничто не вышло бы из-под его пера, если бы он остался верен своему зарок говорить обо всем без остатка, и что ему удалось написать маленькие вещицы только потому, что он отказывался от создания Книги, которая заменила бы собой все другие произведения. Значение, не имеющее никакой приметы, сама вещь, — эта вершина ясности обернулась бы исчезновением всякой ясности, и все, что мы могли бы иметь ясного, с самого начала было бы не языком, как в золотой век, а завершением его усилий. Язык и система истины, если они смешают центр тяжести нашей жизни, побуждая нас перекраивать и возобновлять одну за другой наши операции таким образом, что каждая из них переходит во все другие и они выглядят независимыми от тех формулировок, которые мы им, одну за другой, первоначально дали, — если тем самым язык и система истины исключают другие операции выражения как «безмолвствующие» и несовершенные, сами грешат намеренным умолчанием, и смысл предполагается системой слов, а не обозначается ими.

Следовательно, нам надлежит говорить об отношении языка к смыслу то же, что Симона де Бовуар⁴¹ говорит об отношении тела и духа: тело не первично, но и не вторично. Никто и никогда не делал из тела простого инструмента или средства, никто и никогда не утверждал, что можно любить из принципа. И поскольку, тем более, любит не одно тело, можно сказать,

что оно делает все и не делает ничего, что оно — это мы, и что оно — не мы. Тело — не цель, но и не средство, оно всегда замешано в дела, которые его превосходят, всегда дорожит своей независимостью, всегда способно противостоять любой преднамеренной цели, но у него нет никакой своей цели, которую оно могло бы нам предложить, если бы мы вдруг обратились к нему и стали бы с ним советоваться. Иногда — а именно в эти моменты мы и ощущаем себя такими, какие мы есть на самом деле, — оно воодушевляется, оно берет на себя ответственность за жизнь, которая вовсе не является его жизнью. Тогда оно, а вместе с ним и мы, испытываем счастье и действуем спонтанно. Язык также не состоит на службе у смысла, как и не руководит смыслом. Между ними нет отношения подчинения. Здесь никто не командует и никто никому не подчиняется. То, что мы *хотим сказать*, не присутствует перед нами как чистое значение, не облеченное в слова. Это — всего лишь избыточность того, чем мы живем, по отношению к тому, что уже было сказано. Мы с нашим аппаратом выражения пребываем в ситуации, к которой он чувствителен, мы противопоставляем его ей, и наши высказывания — это всего лишь конечный итог этого обмена. И политическое мышление также принадлежит к этому порядку: именно на разъяснение исторического восприятия всегда и в одно и то же время направлено все наше познание, весь наш опыт и все наши оценки, а наши тезисы — это лишь его схематичная формулировка. Любая деятельность и любое познание, не прошедшие этой переработки, стремящиеся выдвинуть ценности, которые не воплотились в нашей индивидуальной или коллективной истории, *или*, что то же самое, определяющие цели путем подсчета и всякого рода технических процедур, окажутся в стороне от проблем, которые они намеревались разрешить. Личная жизнь, выражение, познание и история не идут прямо, к непосредственной цели или к понятиям. Того, что мы ищем слишком решительно, нам не достичь, и, напротив, идеи, ценности даются тому, кто сумел отыскать их спонтанный источник в своей сознательной жизни.

II О ФЕНОМЕНОЛОГИИ ЯЗЫКА*

I. ГУССЕРЛЬ И ПРОБЛЕМА ЯЗЫКА

Именно потому, что в рамках философской традиции проблема языка не является исконно философской, Гуссерль подходит к ней с большей свободой, чем к проблемам восприятия или познания. Он делает проблему языка центральной, и то немногое, что он говорил в этой связи, оригинально и загадочно. К тому же эта проблема позволяет лучше, чем любая другая, исследовать феноменологию, не только повторяя Гуссерля, но и возобновляя его усилия, обращаясь не столько к его идеям, сколько к движению его мысли.

Между некоторыми прежними и недавно опубликованными работами Гуссерля существует поразительное расхождение. В разделе 4 *«Логических исследований»* Гуссерль выдвигает идею об эйдетике¹ языка и универсальной грамматике, которые фиксировали бы формы значения, необходимые любому языку, если он хочет быть таковым, и позволяли бы со всей отчетливостью мыслить об эмпирических языках как о «беспорядочных» реализациях основного языка. Этот проект предполагает, что язык является одним из объектов, которые сознание конституирует суверенным образом, а актуальные языки, эти частные случаи одного возможного языка, тайной которого оно обладает, — суть системы знаков, связанных с их значением благодаря однозначным отношениям, поддающимся (в своей структуре и функционировании) целостному объяснению. Трактующий, таким образом, как объект, предстоящий мышлению, язык, с точки зрения Гуссерля, должен играть и другую роль, кроме роли сопровождающего, заместителя, помощника памяти Гуссерля, или второго средства коммуникации.

В более поздних текстах, напротив, язык предстает в качестве своеобразного способа видеть некоторые объекты, такие, как сущность мышления (*«Формальная и трансцендентальная*

* Сообщение, сделанное на первом Международном colloquium, посвященном феноменологии (Брюссель, 1951).

логики»*), или даже как операция, с помощью которой мысли, без нее остающиеся частными феноменами, получают интерсубъективное значение и в конечном итоге идеальное существование («Начала геометрии**»). Философское мышление, рассуждающее о языке, пользуется плодами языка, обосновавшегося в нем. Г-н Пос («Феноменология и лингвистика». — *Revue Internationale de philosophie*, 1939) определяет феноменологию языка не как усилие, направленное на заключение существующих языков в рамки эйдетики любого возможного языка, то есть имеющее своей целью их объективацию перед лицом универсального и вневременного конституирующего сознания, а как возвращение к говорящему субъекту, к моему контакту с речевой деятельностью, к моему говорению. Ученый, исследователь видят язык в его прошлом. Они изучают долгую историю какого-либо языка со всеми ее случайностями, перемещениями смысла, которые в итоге сделали его таким, каков он есть сегодня. Будучи результатом стольких случайных изменений, он становится непостижимым, если иметь в виду то, что язык может без кривотолков обозначать что бы то ни было. Беря язык как свершившийся факт, как то, что осталось в результате прошлых актов означивания, как регистрацию уже устоявшихся значений, ученый с неизбежностью оставляет в стороне собственную ясность говорения, плодотворность выражения. С точки зрения феноменологической, то есть для говорящего субъекта, использующего свою речь в качестве средства общения с живым сообществом, язык обретает единство: он не является более результатом хаотического прошлого независимых

* «Diese aber (sc: die Meinung) liegt nicht äusserlich neben den Worten; sondern redend vollziehen wir fortlaufend ein inneres, sich mit den Worten verschmelzendes, sie gleichsam beseelendes Meinen. Der Erfolg dieser Beseelung ist, dass die Worte und die ganzen Reden in sich eine Meinung gleichsam verleiblichen und verleiblicht in sich als Sinn tragen» (p. 20).

** «Objectives Dasein «in der Welt», das als solches zugänglich ist für jedermann kann aber die geistige Objektivität des Sinngebildes letztlich nur haben vermöge der doppelschichtigen Wiederholungen und vornehmlich der sinnlich verkörpernden. In der sinnlichen Verkörperung geschieht die «Lokalisation» und «Temporalisation» von Solchem, das seinem Seinssinn nach nicht-lokal und nicht-temporal ist... Wir fragen nun: ...Wie macht die sprachliche Verleiblichung aus dem bloss innersubjektiven Gebilde, dem Gedanke, das *objektive*, das etwa als geometrischer Begriff oder Satz in der Tat für jedermann und in aller Zukunft verständlich da ist? Auf das Problem des Ursprunges der Sprache in ihrer idealen und durch Aeusserung und Dokumentierung begründeten Existenz in der realen Welt wollen wir hier nicht eingehen, obschon wir uns bewusst sind, dass eine radikale Aufklärung der Seinsart der «idealen Sinngebilde» hier ihren tiefsten Problemgrund haben muss» (*Revue Internationale de philosophie*, 1939, p. 210).

лингвистических фактов, а есть система, все элементы которой содействуют усилию, направленному на уникальное выражение, обращенное к настоящему или будущему и, стало быть, руководствующееся современной логикой.

Определив исходную и конечную позиций Гуссерля относительно языка, мы хотели бы предложить для дискуссии некоторые вопросы, касающиеся прежде всего феномена языка, а затем концепций интерсубъективности, рациональности и философии, вытекающей из феноменологии.

II. ФЕНОМЕН ЯЗЫКА

1. Язык и речь

Можно ли ограничиться простым противопоставлением друг другу двух точек зрения относительно языка, которые мы только что выделили, — язык как объект мышления и язык как то, что принадлежит мне? Именно это делал, например, Соссюр, когда различал синхроническую лингвистику слова (*de la parole*) и диахроническую лингвистику речевой деятельности (*de la langue*), признав их несводимыми друг к другу, поскольку только панхроническое видение могло бы бесследно стереть своеобразие настоящего. То же делает и г-н Пос, ограничивающий свою задачу поочередным описанием объективной и феноменологической позиций и ни слова не говорящий о их взаимоотношении. В таком случае можно предположить, что феноменология отличается от лингвистики так же, как психология — от науки о языке: феноменология способна дополнить познание языка опытом говорения, осуществляемым внутри нас, как педагогика дополняет познание математических понятий опытом, осуществляемым в умах тех, кто их усваивает. Опыт говорения тогда не сможет ничего сказать нам о бытии языка, он будет лишен онтологического значения.

Но такое невозможно. Как только наряду с объективной наукой о языке мы выделяем феноменологию говорения, мы приводим в действие диалектику, с помощью которой обе дисциплины начинают соотноситься друг с другом.

Сначала «субъективная» точка зрения включает в себя точку зрения «объективную»: синхрония включает в себя диахронию. Прошлое языка началось с его бытия в настоящем: серия случайных лингвистических фактов, выявленных объективным исследованием, внедрилась в язык, который до этого в каждое мгновение представлял собой систему, обладающую внутренней логикой. Однако если язык, рассматриваемый в поперечном срезе, выступает как система, то необходимо, чтобы он был

таковым и в процессе своего развития. Соссюр высказался в пользу дуализма исследовательских позиций, а его сторонники были вынуждены наряду с *сублингвистической схемой* (Гюстав Гийом⁴) признать и принцип посредничества.

Диахрония включает в себя синхронию в другом отношении. Если в продольном разрезе языка встречаются случайности, то необходимо, чтобы в синхронической системе в каждое мгновение наличествовали расселины, в которые могло бы внедряться событие в своем первозданном виде.

В таком случае перед нами встает двойная задача:

а) мы должны отыскать смысл в становлении языка и понять его как сохраняющее равновесие движение. Например, некоторые формы выражения приходят в упадок в силу того, что они уже исчерпали себя и потеряли свою «выразительность», и мы сможем показать, каким образом возникшие при этом лакуны или ослабленные зоны вынуждают говорящих субъектов, жаждущих общения, подбирать лингвистические обломки, остающиеся от системы, находящейся в состоянии распада, и использовать их в соответствии с новым принципом. Именно так в языке образуются новые выразительные средства, и неумолимая логика подчиняет себе их использование и саму изменчивость языка. Именно так система выражения латинского языка, основанная на склонениях и флективных изменениях, была заменена системой выражения французского языка, основанной на предлоге;

в) однако, соотносительно с предыдущим, нам необходимо также понять, что если синхрония представляет собой поперечный срез диахронии, то реализующаяся в ней система никогда не находится в действии полностью, а включает в себя скрытые или пребывающие в процессе вызревания изменения, что она никогда не состоит из однозначных значений, которые могли бы полностью проясняться при обращении к ним прозрачного конституирующего сознания. Речь должна идти не о системе четко артикулированных форм значения, не о здании, возведенном из лингвистических идей в строгом соответствии с планом, а о совокупности однонаправленных лингвистических актов, каждый из которых может быть, скорее, определен способностью к употреблению, нежели каким-нибудь одним значением. Поскольку отдельные языки вовсе не возникают как «беспорядочная» реализация неких идеальных и универсальных форм значения, возможность подобного рода синтеза становится проблематичной. Универсальность, если она и достигается, то не с помощью универсального языка, который, возникая вместе с разнообразием языков, мог бы предоставить в наше

распоряжение основания любого возможного языка, а благодаря тому, что она окольным путем приходит в соприкосновение с тем языком, на котором я говорю и который приобщает меня к феномену выражения, принадлежащему другому языку, на котором я учусь говорить и который осуществляет акт выражения в абсолютно ином стиле; эти два языка и в конечном итоге все существующие языки могут при необходимости подвергнуться сопоставлению только как языки сформировавшиеся, как целостности, так чтобы нельзя было выделить в них элементы, принадлежащие единой категориальной системе.

Мы не можем противопоставить психологическое учение о языке и науку о языке, относя к компетенции первого ныне существующий язык, а к компетенции второй — прошлое языка, поскольку настоящее проникает в прошлое; история есть история последовательных синхроний, и случайность лингвистического прошлого вторгается в синхроническую систему. Феноменология языка привила мне не только психологическую любознательность: живущий во мне язык лингвистов, к которому я добавляю некоторые особые аспекты, — это новая концепция бытия языка, это логика случайного, это направленная система, которая, однако, всегда чревата имеющими смысл случайностями, нарушениями целостности, это — воплотившаяся логика.

2. *Квазителесность означающего*

Возвращаясь к живому языку, к языку, на котором мы говорим, мы обнаруживаем, что его выразительность не является суммой выразительных свойств элементов «словесной цепочки», каждый из которых вносит, по возможности, свою долю. Напротив, они образуют систему в синхронии в том смысле, что каждый из них означает только собственное отличие от других — знаки, как говорит Соссюр, «диакритичны» по самой своей сути, — и поскольку это истинно для всех других свойств выразительности, в языке существуют только различия значения. Если в конечном итоге язык хочет что-то сказать и действительно что-то говорит, то отсюда вовсе не следует, что каждый знак несет в себе надлежащее ему значение; из этого следует, что все знаки, если их рассматривать поодиночке, указывают на одно отсроченное значение, к которому я всех их устремляю, хотя они никогда и не содержали его в себе. Каждый из них выражает что-то лишь благодаря соотнесенности (*référance*) с определенным мысленным использованием, усвоением предметов нашей культуры, и все вместе они образуют нечто вроде незаполненной анкеты, являя собой как бы жесты других людей, нацеленные на неизвестный мне объект и описывающие его.

Способность говорить, которой овладевает ребенок, осваивая язык, не ограничивается усвоением суммы морфологических, синтаксических и лексических значений: их познание не является ни необходимым, ни достаточным, чтобы освоить язык, а достигнутое умение говорить не предполагает никакого сравнения между тем, что я хотел бы выразить, и упорядочиванием с помощью понятий используемых мной средств выражения. Слова, обороты речи, необходимые для того, чтобы мое намерение что-нибудь обозначить было реализовано с помощью выражения, в тот момент, когда я говорю, зависят только от меня и связаны с тем, что Гумбольдт⁵ называл *innere Sprachform*⁶ и что модернисты называют *Wortbegriff*⁷, то есть благодаря определенному стилю говорения, с которым они соотносятся и в соответствии которым они организуются, так что мне нет никакой необходимости их представлять. Существует одно «языковое» значение языка, играющее роль посредника между моим намерением, еще не облаченным в слова, и самими словами, так что мои изречения порой оказываются неожиданными для меня самого и преподают мне урок собственной мысли. Организованные определенным образом знаки обладают имманентным смыслом, который отправляется не от «я мыслю», а от «я могу».

Это дистанционное действие языка, которое объединяет значения, не вводя их в соприкосновение, эта выразительность, представляющая их решительнейшим образом и никогда не заменяющая их словами и не прерывающая молчания сознания, являются показательным примером телесной интенциональности. Я обладаю точным осознанием значения своих жестов или пространственного положения своего тела, что позволяет мне поддерживать отношения с миром, не тематизируя объекты, которые мне предстоит познать, и отношения соразмерности между моим телом и теми возможностями, которые открывает предо мною мир. При условии, что я специально не размышляю о нем, сознание, которое я имею о собственном теле, является непосредственным уведомителем о том, что меня окружает; я обладаю этим сознанием благодаря своим пальцам, их нервным окончаниям и шероховатости предметов. Точно так же слово, которое я произношу или слышу, наполнено значением, которое можно прочесть в текстуре самого лингвистического жеста, и достаточно колебания, вибрации голоса, определенного синтаксиса, чтобы изменить его, но не его содержание; любое выражение предстает предо мной как очертание, любая мысль дается мне во всей своей прозрачности, и никакое усилие, направленное на то, чтобы поймать

рукой мысль, которая живет в слове, не может быть успешным — наши пальцы схватывают лишь малую толику словесного материала.

3. Отношение означающего и означаемого.

Отложение в осадок (седиментация)

Если слово можно сравнить с жестом, то только потому, что то, что оно должно выразить, находится с ним в том же отношении, какое существует между целью выражения и предусматриваемым ею жестом, так что наши рассуждения о функционировании аппарата означивания с необходимостью будут содержать определенную теорию значения, которое выражает слово. Мое телесное видение окружающих меня объектов имплицитно и не предполагает никакой тематизации, никакого «предъявления» ни моего тела, ни окружающей среды. Значение одушевляет слово так же, как мир одушевляет мое тело — скрытым присутствием, не проявляя себя и в то же время вызывая во мне намерения. Интенция означивания, которая возникает во мне (как и у человека, который обнаруживает ее, слушая меня), не существует в настоящий момент, и если потом ей надлежит приносить какие-то плоды в «мышлении» в качестве *некоей пустоты*, которую предстоит заполнить словами, — то это потому, что возникает некое излишество: я хотел бы высказать еще нечто по сравнению с уже высказанным или высказываемым в данное время. Это означает: а) что значения, принадлежащие слову, суть всегда идеи в кантовском понимании, полюсы определенного числа выразительных актов, направленных к одной цели, которые как бы намагничивают дискурс, не поступая в его распоряжение; б) что, следовательно, выражение никогда не бывает исчерпывающим. Как отмечает Соссюр, нам представляется, будто наш язык способен полностью выразить всё и вся. Но это не так, поскольку полностью он выражает только то, что он принадлежит нам, и на том основании, что он принадлежит нам, мы думаем, будто он способен на исчерпывающее выражение. Выражение: «The man I love» для англичанина является столь же законченным, как и для француза, выражение: «l'homme que j'aime»⁸. Для немца, который с помощью склонения может недвусмысленно выделить функцию прямого дополнения, выражение «j'aime cet homme»⁹ является выражением, содержащим некий намек. В любом выражении всегда присутствует недомолвка или, скорее, представление о недомолвке, которое надлежит отбросить; это представление имеет смысл, если только мы берем в качестве модели и в качестве абсолюта выражения язык (обычно — это наш язык),

который, как и все другие языки, никогда не ведет нас «за руку» прямо к значению, как и к предметам. Однако не стоит утверждать, что всякое выражение несовершенно, коль скоро в нем содержится недомолвка; скажем только, что всякое выражение совершенно в той мере, в какой оно понимается недвусмысленно, и признаем за выражением в качестве непреложного факта способность *преодолевать означающее с помощью означаемого, что становится возможным благодаря самому означающему*; в) что этот акт выражения, это соединение — с помощью трансценденции — лингвистического смысла слова и значения, которое оно предусматривает, для нас, говорящих субъектов, является не вторичной операцией, к которой мы прибегаем только для того, чтобы сообщить другому человеку наши мысли, а овладением значениями, которые в любом другом случае представляли бы перед нами весьма смутно. Если тематизация означаемого не предшествует слову, то только потому, что она является его результатом. Остановимся специально на этом третьем следствии.

Для говорящего субъекта выражать означает осознавать; он выражает что-то не только для других людей, но и для того, чтобы самому познать то, что он выражает. Если слово стремится воплотить интенцию означивания, которая есть не что иное, как в *некотором роде пустота*, то делает это не только для того, чтобы создать ту же пустоту, то же отсутствие в другом человеке, но и для того, чтобы узнать, *откуда* проистекают эта пустота и это отсутствие. Каким образом оно этого достигает? Интенция означивания ощущает и познает себя, отыскивая себе эквивалент в системе наличных значений, представляемых языком, на котором я говорю, а также совокупность записанных текстов и феноменов культуры, наследником которых я являюсь. В случае с этим безмолвным даром, каким выступает интенция означивания, речь идет о том, чтобы привести в порядок уже имеющий значение инструментарий или нашедшие свое выражение в речи значения (морфологические, синтаксические, лексические средства, литературные жанры, повествовательные приемы, способы представления событий и т.д.), которые вызывают у слушателя предчувствие иных, новых, значений, а тем, кто выступает с устными речами или занимается писательством, позволяют укоренить еще невысказанные значения в мире наличных значений. Но почему, каким образом, в каком смысле эти значения являются наличными? Они стали таковыми тогда, когда в свое время были *установлены* как значения, которыми я могу пользоваться, которые я *имею* — благодаря экспрессивной операции того же толка. Эту-то экспрес-

сивную операцию и надо описать, если я хочу понять назначение слова. Я понимаю слова и формы французского языка, или думаю, что понимаю; я обладаю определенным опытом употребления литературных или философских выражений, которые предоставляет в мое распоряжение данная культура. Используя все эти средства речи, я что-то выражаю, заставляю их говорить что-то такое, чего они никогда не говорили. Мы начинаем читать работы какого-нибудь философа, придавая употребляемым им словам их «общий» смысл, и шаг за шагом, путем сперва неощутимого смещения смысла, одно его слово начинает господствовать в его языке, и все заканчивается употреблением этого слова, благодаря которому все другие слова получают новое соответствующее им значение. В этот момент оно становится мне понятным и его значение внедряется в меня. Говорят, что мысль получает выражение, когда обозначающих ее и устремляющихся к ней слов становится достаточно и каждое из них вполне красноречиво, чтобы мысль без обиняков предстала предо мной, автором, а также и перед другими людьми, и чтобы все мы обладали опытом ее оощутимого присутствия в определенном слове. Хотя одни только *Abschattungen*¹⁰ даны тематически, фактом является то, что, пройдя определенный этап в употреблении, эти *Abschattungen*, взятые в их движении, вне которого они ничего собой не представляют, внезапно приобретают одно-единственное значение, и мы осознаем, что *что-то уже было сказано*, что сверх этого минимально оощутимого содержания, мы воспринимаем еще какую-то вещь, хотя ее объяснение в принципе бесконечно, — или что мы, наблюдая определенное число поступков, вдруг начинаем *воспринимать один из них*, хотя для рефлексии никто другой, кроме меня, не может существовать действительно и в том же самом смысле — как его... Следствия, вытекающие из говорения, как и из восприятия (и, в частности, из восприятия другого человека), всегда превосходят свои предпосылки. Даже мы, говорящие, и то со всей определенностью не можем сказать, что знаем то, что выражаем, лучше, чем те, кто нас слушает. Я говорю, что *понимаю ту или иную мысль*, когда во мне возникает способность организовать вокруг нее дискурс, в ходе которого рождается связный смысл, и эта способность свидетельствует не о том, что я удержу ее в своих руках и буду всегда иметь перед собой; она свидетельствует о том, что я обрел определенный стиль мышления. Я говорю, что значение достигнуто, и отныне оно станет наличным, если я добился того, что оно укоренилось в аппарате речи, который изначально не был предуготован для него. Разумеется, элементы этого аппарата выражения реально не

содержали его: французский язык сразу после того, как он сложился, не включал в себя французскую литературу — мне надо было сместить центры этих элементов, чтобы они смогли означать то, что я хотел. Именно эта «последовательно осуществляемая деформация» (А.Мальро) наличных значений подчиняет их новому смыслу и делает так, что они доходят до слушателей и *до самого говорящего субъекта*; это есть решающий шаг. Отныне подготовительные маневры выражения — первые страницы книги — повторяются в конечном совокупном смысле и выступают в качестве производных элементов этого смысла, внедрившихся теперь в культуру. Говорящему субъекту (и другим людям) будет дозволено прямо приступить к делу, ему не надо будет восстанавливать весь процесс в целом, полностью он овладеет им в итоге, и таким образом будет основана традиция, принадлежащая одной личности и всем другим. *Nachvollzug*¹¹, освобожденное от проб и ошибок, свойственных *Vollzug*¹², сведение их в единое видение, укоренение, и я в своем мышлении смогу идти дальше. Слово, отличающее себя от языка, и есть то явление, в котором интенция означивания, все еще безмолвствующая, но находящаяся в движении, удостоверяет, что она способна укорениться в культуре (в моей культуре и в культуре других людей), формировать меня и других людей, изменяя смысл культурного инструментария. Она в свою очередь становится «наличной», поскольку задним числом дает нам иллюзию, будто уже существовала в наличных значениях, в то время как она, благодаря определенной *уловке*, присоединяется к ним как раз для того, чтобы вдохнуть в них новую жизнь.

III. ПОСЛЕДСТВИЯ, КАСАЮЩИЕСЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Какие философские выводы следуют из приведенного выше описания? Отношение между феноменологическим анализом и философией как таковой еще не выяснены. Часто феноменологические описания рассматривают как *подготовительные*, и сам Гуссерль всегда различал «феноменологические исследования» в широком смысле слова и «философию», которой надлежало их венчать. Между тем довольно трудно поддерживать мысль о том, что философские проблемы возникают лишь после феноменологического анализа *Lebenswelt*¹³. Если в последних работах Гуссерля обращение к «жизненному миру» рассматривалось в качестве первейшего и совершенно необходимого шага, то это, несомненно, имело свои последствия для деятельности универсального конституирования, которая должна следовать

за ним, так что в некотором отношении кое-что из первого анализа присутствовало и во втором, определенным образом сохранялось в нем и никогда полностью не устранялось, и, стало быть, феноменология уже представляла собой философию. Если философский субъект сам является несомненным конституирующим сознанием, перед которым мир и язык предстают во всей своей определенности как его объекты и значения, то есть ли разница в том, какой опыт — феноменологический или нефеноменологический — достаточен, чтобы мотивировать переход к философии; в таком случае систематическое исследование *Lebenswelt* не является необходимым. Если обращение к *Lebenswelt*, и в частности переход от объективированного языка к речи, считается совершенно необходимым, то именно философии надлежит размышлять о том, каким образом объект присутствует перед субъектом, о понятии «объект» и понятии «субъект», о том, как они предстают в ходе феноменологического анализа, вместо того чтобы обосновывать отношение объекта к субъекту так, как оно представляется идеалистической рефлексивной философией. Отныне феноменология объемлет собой философию, а не просто присоединяется к ней.

Это становится особенно явным, когда речь идет о феноменологии языка. Эта самая очевидная из всех проблем обязывает нас принять решение там, где затрагиваются отношения феноменологии и философии, или метафизики. Ведь данная проблема, как никакая иная, предстает одновременно и как специальная, и как такая, которая включает в себя все другие вопросы, в том числе и вопрос о философии. Если речь есть то, что мы выразили при помощи слова, то каким образом она может обладать способностью образовывать понятия, позволяющие господствовать именно этой *практике*, почему феноменология говорения не становится философией говорения, каким образом наряду с ней остается возможность для анализа более высокого порядка? Необходимо со всей решительностью говорить о *философском* значении обращения к речи.

Данное нами описание означающей способности слова и тела вообще как посредника в нашем отношении к объекту не имело бы никакого философского содержания, если бы его можно было рассматривать как сугубо психологическое предприятие. В таком случае мы должны были бы признать, что на деле наше тело, то тело, каким мы живем, кажется нам включающим в себя мир, а речь выступает неким обрамлением мышления. Но это только видимость: для серьезного мышления мое тело остается объектом, сознание — чистым сознанием, и их сосуществование является объектом *апперцепции*, а я, как чис-

тое сознание, предстаю в качестве субъекта (почти так это представлено в ранних работах Гуссерля). Даже если моя речь или речь, которую я слышу, идут в направлении к значению, то подобное отношение, как и любое другое, может полагаться только мною как сознанием, и радикальная автономия мышления будет признана в тот самый момент, когда о нем вопрошают... Тем не менее ни в том, ни в другом случае я не могу сослаться на простую психологическую видимость феномена воплощения, и если я попытаюсь это сделать, то восприятие другого человека помешает мне в этом. Ведь в опыте другого человека более ясно (*и никак не иначе*), чем в опыте говорения или восприятия мира, я с неизбежностью воспринимаю свое тело как *спонтанность, которая убеждает меня в том, что я не могу осуществлять познание иначе, чем с его помощью*. Позиция другого человека как моего другого «я» возможна лишь при условии, что сознание в состоянии ее создать: обладать сознанием — значит конституировать, и я, следовательно, не могу обладать сознанием другого, поскольку это значило бы конституировать его в качестве конституирующего, в том числе и в качестве того, кто конституирует тот акт, с помощью которого я конституирую его. Это принципиальное затруднение, от которого Гуссерль сознательно отвлекся в начале пятого «*Картезианского размышления*», в дальнейшем не было преодолено. Гуссерль *идет еще дальше*: поскольку я обладаю мыслью о другом человеке, то тем самым отмеченное затруднение *фактически* преодолевается. Оно может иметь место, если только тот, кто во мне воспринимает другого, способен игнорировать радикальное противоречие, делающее невозможной теоретическую концепцию другого, или, скорее (если данное противоречие игнорируется, то это может сделать только другой), способно жить этим противоречием, принимая его за определение присутствия другого. Этот субъект, который ощущает себя конституированным в тот самый момент, когда он функционирует в качестве конституирующего, есть мое тело. Мы помним, к чему пришел Гуссерль — к обоснованию с помощью того, что он называл «феноменом удвоения» и «интенциональной трансгрессией», моего восприятия какого-либо поведения (*Gebaren*) в окружающем меня пространстве. Случается, что при виде других человеческих тел или — в широком смысле — живых тел мой взгляд оступается, ошибается. Я оказываюсь окруженным ими, в то время как считаю, что это я их осаждаю, и я вижу, как в пространстве вырисовывается образ, который пробуждает и сопровождает возможности моего собственного тела, как если бы речь шла о моих жестах или поведении. Все происходит так, как если бы функции

интенциональности и интенционального объекта парадоксальным образом поменялись местами. Зрелище приглашает меня стать адекватным зрителем, как если бы чей-то иной, а не мой собственный разум внезапно вселился в мое тело, или, точнее, как если бы мой разум что-то притягивало к нему и он переселился в зрелище, которое намеревался представить себе. Я нахожусь во власти моего второго я, вне себя самого, я воспринимаю другого... Итак, совершенно очевидно, что речь является исключительным случаем, особым «поведением», в корне меняющим мое обычное отношение к объектам и придающим некоторым из них значение субъекта. И если по отношению к живому телу — моему или кого-то другого — объективация ведет к лишению смысла, то необходимо считать феноменом высшего качества (играющим конститутивную роль для другого) воплощение в его целостной речи того, что я называю его мышлением. Если бы феноменология на деле уже не взяла на себя ответственность по отношению к понятию бытия и к философии, то мы, говоря о философии, столкнулись бы с теми же трудностями, которые вызвали к жизни феноменологию. В определенном смысле феноменология — это всё или ничто. Обладающая инициативой спонтанность («я могу», принадлежащее телу; «интенциональная трансгрессия», порождающая другого; «слово», вызывающее к жизни мысль о чистом и абсолютном значении) не может быть подведена (под страхом утраты смысла) под юрисдикцию акосмического или панкосмического сознания; она должна внедрить в меня мысль о том, чего никакое конституирующее сознание не в состоянии признать, а именно мою принадлежность к «до-конституированному» миру. Мне могут возразить: каким образом тело и слово в состоянии дать мне что-то сверх того, что я уже вложил в них? Очевидно, что не мое тело в качестве организма учит меня видеть появление моего *другого я* в ситуации, когда я выступаю зрителем: самое большее, на что оно способно, так это отражаться и познавать себя в *другом организме*. Для того чтобы *alter ego*¹⁴ и другое мышление предстали перед моим я, необходимо, чтобы это я было я моего тела, а мышление — мышлением этой воплощенной жизни. Субъект, совершающий интенциональную трансгрессию, способен на это только при условии, что он пребывает в некоторой ситуации. Опыт другого возможен только при условии, что ситуация составляет часть Cogito.

Однако в таком случае мы должны принять за речь буквально то, что феноменология предписывает отношению означающего и означаемого. Если в самом деле центральным феноменом языка является *акт, общий для означающего и означаемого*,

то мы лишаем его значения, заранее относя к миру идей результат экспрессивных операций, и теряем из виду тот *шаг*, с помощью которого они переходят от уже имеющихся в наличии значений к тем, какие мы готовы создать и пустить в употребление. Двойственная интеллигибельность, с помощью которой пытаются их обосновать, не освобождает нас от задачи изучить, каким образом наш познавательный аппарат расширяется и оказывается в состоянии познавать то, чего сам в себе не содержит. Мы не ограничиваем нашу трансцендирующую способность, предписывая ей осуществлять трансцендирование факта. Местом истины в любом случае останется предвосхищение (*Vorhabe*), благодаря которому каждое слово или каждая достигнутая истина открывают познавательное пространство, и вторичное движение (*Nachvollzug*), благодаря которому мы делаем вывод относительно будущего познания или общения с другим, а также относительно принятия новой позиции. До сих пор наши экспрессивные операции вместо того, чтобы освободиться от предшествующих операций, заменять их другими или просто отменять, сохраняют их, удерживают, воспроизводят, поскольку они содержат в себе некую истину; то же происходит, когда речь идет об экспрессивных выражениях другого, независимо от того, принадлежат ли они прошлому или настоящему. Наше настоящее содержит в себе то, что обещало наше прошлое, мы сохраняем то, что нам завещали другие. Каждый акт выражения — литературный или философский — требует от нас зарок: восстановить мир, данный в момент зарождения языка, — мир как завершенную систему знаков, которая ощущала бы себя способной уловить в свои сети любое заявляющее о себе бытие. Акт выражения, со своей стороны, реализует часть этого проекта и продлевает действие заключенного пакта, который готов истечь, как только открываются новые сферы истины. Такое возможно только благодаря все той же «интенциональной трансгрессии», с помощью которой появляется другой; феномен истины, как и «интенциональная трансгрессия», теоретически невозможный, познается только в ходе практики, которая его и *порождает*. Говорить, что существует истина, значит говорить, что, когда я в своей деятельности сталкиваюсь с прежним проектом или с проектом мне неизвестным и в выражении достигается освобождение того, что в бытии всегда было поработано, в глубинах личностного и межличностного времени осуществляется внутреннее общение, благодаря которому наше настоящее становится *истиной* для всех других познавательных ситуаций. Это — как бы укромный уголок в настоящем, в который мы прячемся, дорожный знак, говоря-

ший о том, что в настоящий момент здесь появилось нечто такое, чего уже давно ожидало бытие или о чем оно «хотело заявить», и что никогда уже не исчезнет, разве что перестанет быть истинным бытием, по меньшей мере, перестанет означивать и приводить в действие наш мыслительный аппарат, в случае надобности извлекая из него более доступные истины. В этот момент что-то обосновывается в качестве значения, смысл опыта меняется и на свет появляется истина. Истина — это другое название того, что выпадает в осадок, что само по себе есть присутствие в нашем присутствии всех других присутствий. Это означает, что даже для философского субъекта, и особенно для философского субъекта в высшем его понимании, не существует объективности, которая учитывала бы наше сверхобъективное отношение ко времени, нет света, кроме того, что светит нам сегодня.

В тексте позднего Гуссерля, который мы цитировали в начале нашего исследования, отмечается, что конкретное слово осуществляет «локализацию» и «темпорализацию» идеального смысла, который «в соответствии со своим смыслом, нацеленным на существование», не является ни локальным, ни временным, — и далее добавляет, что конкретная речь под видом понятий или предложений объективирует и открывает множеству субъектов то, что ранее было лишь формообразованием, свойственным одному субъекту. Следовательно, здесь имеет место движение, с помощью которого идеальное существование ниспадает в локальность и временность, — и обратное ему движение, благодаря которому акт говорения, осуществляемый здесь и сейчас, обосновывает идеальность истины. Оба эти движения противоречили бы одно другому, если бы они совершались внутри одних и тех же предельных выражений, и нам представляется необходимым видеть в этом круговое движение рефлексии: в первом приближении рефлексия не признает идеального существования — ни локального, ни временного, — и лишь на следующем этапе она начинает замечать локальность и временность изречения, которые мы не можем ни извлекать из локальности и временности объективного мира, ни отделять от мира идей, и в конечном итоге заставляем идеальные формообразования базироваться на конкретной речи. Идеальное существование, несомненно, основывается на документе — не как физическом объекте и не как носителе значений: такую роль ему отводят соглашения, принятые относительно языка, на котором этот документ написан; оно основывается на документе постольку, поскольку, с помощью «интенциональной трансгрессии» он требует объединения всех познающих субъектов и

осуществляет их объединение, и на этом основании учреждает и одновременно восстанавливает «Логос» мира культуры.

Сущность феноменологической философии, как нам представляется, основывается в конечном итоге на научающей спонтанности, которой не достичь ни психологистам, ни историкам, ни тем более догматическим метафизикам. Эту особенность феноменологической философии, как и многие другие, нам помогает обнаружить феноменология говорения. Когда я говорю или когда усваиваю что-либо, я экспериментирую с присутствием во мне другого и с моим присутствием в другом, что является краеугольным камнем теории интерсубъективности, — я экспериментирую с присутствием того, что представляю, и это является краеугольным камнем теории времени, я, наконец, понимаю, что же хотят сообщить нам загадочные слова Гуссерля: «Трансцендентальная субъективность есть интерсубъективность». В той мере, в какой то, что я говорю, имеет смысл, я, когда говорю, выступаю перед самим собой в качестве «другого» другого; и в той мере, в какой я понимаю что-либо, я уже не знаю, кто из нас говорит, а кто слушает. Последний философский демарш заключается в том, чтобы узнать, что Кант называет «трансцендентальной близостью» моментов времени и временностей. Несомненно, именно к этому стремился Гуссерль, когда говоря о «монадах», «энтелехиях»¹⁵, «телеологии», он вновь обратился к финалистскому словарю метафизиков. Однако эти слова он зачастую заключает в кавычки, чтобы подчеркнуть, что, произнося их, он не намеревается вместе с ними вводить некоего агента, который извне обеспечивал бы связь между терминами, уже находящимися в связи друг с другом. Конечность в ее догматическом понимании была бы компромиссом: она ставила бы друг против друга термины, которые необходимо было связать вместе и которые в принципе не противятся такому связыванию. Итак, в сердцевине самого моего присутствия я нахожу смысл того, что ему предшествовало, то, из чего следует исходить, чтобы понять присутствие в этом же мире другого; и только осуществляя говорение, я научаюсь понимать. Финальность существует только в том смысле, в каком определял ее Хайдеггер, говоря приблизительно следующее: финальность — это сотрясение единства, предстоящего перед случайностью, которое неустанно себя заново воссоздает. Это — непринужденная и неисчерпаемая спонтанность, на которую ссылался Сартр, говоря, что мы «обречены быть свободными».

III

ФИЛОСОФ И СОЦИОЛОГИЯ

Философия и социология долгое время существовали отдельно друг от друга, скрывая свое соперничество ценой отказа от общей почвы, где они могли бы встретиться, мешая развитию друг друга, не понимая друг друга и, следовательно, ввергая культуру в состояние перманентного кризиса. Как это обычно и бывает, исследовательский дух смягчил этот бойкот, и, как нам представляется, очевидный прогресс и философии, и социологии позволяет сегодня пересмотреть их взаимоотношения.

Мы хотели бы привлечь внимание к суждениям Гуссерля относительно этой проблемы. Гуссерль, думается, как никто другой, почувствовал, что все формы мышления так или иначе взаимосвязаны, что нет нужды разрушать науки о человеке, чтобы обосновать философию, как нет нужды уничтожать и философию, чтобы обосновать науки о человеке, что любая наука таит в себе онтологию, а любая онтология предвосхищает знание, и что, наконец, мы должны уладить их спор и сделать так, чтобы и философия, и наука обладали правом на существование...

О разделении философии и социологии, вероятно, никогда не говорилось в тех понятиях, которыми воспользуемся мы. К превеликому счастью, работы философов и социологов зачастую более терпимы друг к другу, чем их принципы. Но это не мешает им в определенном смысле придерживаться общего мнения, согласно которому философия и науки о человеке суть некое чистое знание, что, в конечном итоге, компрометирует и знание, и рефлексию.

В то время как все великие философы считают своим долгом говорить о разуме и его *зависимости* — об идеях и их движении, о способности суждения и восприятию, — существует миф о философии, представляющий ее как авторитетное суждение относительно абсолютной автономии разума. Философия перестает быть вопрошанием. Философия — это корпус доктрин, созданный, чтобы обеспечить *проницательнейшему* уму возможность наслаждаться самим собой и своими идеями.

Вместе с тем существует и миф о научном знании, стремящемся к элементарной констатации фактов, при этом речь идет не только о науке о вещах, существующих в мире, но и о науке, изучающей эту науку, о социологии знания (понимаемой эмпирически), предназначенной для того, чтобы замкнуть в себе универсум фактов, включив в него и идеи, которые мы изобретаем для их интерпретации, и, так сказать, освободить нас от нас самих. Эти два мифа являются антагонистами и в то же время они неотделимы друг от друга. Противостоящие друг другу философ и социолог оказываются в полном согласии, по крайней мере, когда речь заходит о возведении границ, которые не позволили бы им когда-либо встретиться друг с другом. Однако если бы такой санитарный кордон был воздвигнут, философия и социология уничтожили бы друг друга. Отныне они отстаивают каждая свои собственные интересы. Разделение — это холодная война.

В такой атмосфере любое исследование, стремящееся учитывать одновременно и идеи, и факты, вскоре теряет свою целостность, поскольку факты, вместо того чтобы их понимали в качестве стимула и гаранта конструктивных усилий, на которых зиждется их внутренняя динамика, возводятся в ранг безапелляционной добродетели, на которую необходимо рассчитывать, а идеи в принципе лишаются какого-либо соответствия с нашим опытом относительно мира, другого и нас самих. Движение от фактов к идеям и обратно дискредитировано как неподлинное, как не имеющее никакого отношения ни к науке, ни к философии, толкающее ученых на окончательное суждение о фактах, которые они сами смогли собрать, и компрометирующее философию с ее предварительными выводами, научными исследованиями...

Необходимо учитывать *обскурантистские* последствия подобного ригоризма. Если «смешанные» исследования в самом деле нежелательны, о чем мы только что говорили, то отсюда можно сделать вывод, что у философии и науки нет будущего, что философия и социология смогут обрести достоверность лишь в том случае, если будут игнорировать друг друга. А тем самым надо будет скрыть от ученого «идеализацию» грубого факта, которая, собственно, и составляет существо его деятельности; надо будет, чтобы он ничего не знал о дешифровке значений, которая лежит в основе его профессии, о построении интеллектуальных моделей реальности, без которых сегодня не может обойтись социология, как раньше без них не обходилась физика Галилея. Ему необходимо будет воспользоваться индукцией Бэкона¹ или Милля², даже если его собственные исследо-

вания со всей очевидностью противоречат этим каноническим приемам. Ему надо будет сделать вид, будто социальный факт — это нечто чуждое ему, как если бы его изучение ничем не было обязано интересубъективному опыту исследователя как социального субъекта; воспользовавшись тем предлогом, что в действительности социология еще не обрела своей связи с жизненным опытом, который она анализирует, объясняет и объективизирует, что она в корне меняет наше изначальное понимание социальных отношений, а те, в каких мы живем, представляет в качестве частного варианта общей динамики, о которой мы и не подозреваем, и что эти отношения поддаются изучению только вкупе с другими культурными образованиями, — именно под этим предлогом объективизм забывает ту очевидную истину, что мы можем расширить наш опыт относительно социальных отношений и создать идею подлинных отношений только по аналогии — или в противоположность — тому, что сами испытали в жизни, короче говоря, с помощью *воображаемых вариаций*, благодаря чему они, несомненно, смогут получить новое значение (так, идея свободного падения тела пролила новый свет на скольжение тела по наклонной плоскости), сохраняющее, однако, все то, что может иметь собственно социологический смысл. Антропология свидетельствует, что в определенных культурах дети воспринимают в качестве своих «родителей» двоюродных братьев и сестер, и подобные факты в итоге дают возможность представить на диаграмме систему родства в рассматриваемой цивилизации. Но установленные таким образом соотношения рисуют только силуэт, или контуры, подлинного родства в данной цивилизации, пересечение некоторых, по определению своему номинальных, линий так называемого «родства», существующего в определенных еще анонимных точках $X... Y... Z$; короче говоря, эти отношения еще не имеют социологического значения, и формулировки, в которых они обобщаются, могут с таким же успехом представлять физические или химические процессы, пока нам не удалось разобраться с описанным выше социальным институтом, включая тип родства, о котором свидетельствовали все эти факты, раскрывая, *в каком смысле* в этой культуре одни субъекты воспринимают других субъектов своего поколения в качестве «родственников», и, наконец, постигая основополагающую личностную и межличностную структуру, институализированные отношения к природе и к человеку, делающие возможными установленные отношения. Повторим еще раз: глубинная динамика социального образования, разумеется, не *дана* всем нам вместе с нашим узким жизненным опытом, и только благодаря ее рас-

средоточению и реорганизации мы оказываемся в состоянии представить ее, точно так же, как обобщенное количество остается для нас количеством только благодаря своей связи с целым числом элементарной арифметики. Мы можем, исходя из фрейдовских понятий о догенитальной сексуальности, составить таблицу всех возможных способов усиления восприимчивости отдельных частей тела ребенка, и в этой таблице те способы, которые были стимулированы нашей культурной средой и описаны последователями Фрейда, представляют собой образы особого рода наряду с большим числом других возможных образов, которые, может быть, станут актуальными в цивилизациях нам еще неизвестных. Но эта таблица *ничего* не говорит нам об отношениях с другим и с природой, определяющих эти типы культуры, поскольку мы не ссылаемся на психологическое значение, какое имеют рот, анус или генитальный аппарат в нашем жизненном опыте, и способ видения их различных употреблений в условиях различных культур, в различных кристаллизациях изначального полиморфизма тела как средства-бытия-в-мире. Таблица, нам предлагаемая, — это всего лишь повод для размышления, опирающегося на наш телесный опыт, на его различное использование. Актуализированный в нас телесный опыт никогда не может быть сведен к какому-либо одному простейшему виду поведения, несмотря на то, что лишь на основе этого специфического опыта, с его помощью мы научаемся познавать тело в качестве «структурирующего» принципа и предвидим другие «возможные» поведения, сколь бы различны они ни были. Важно никогда не отсекаать социологические исследования от нашего опыта социальных субъектов (опыта, который, разумеется, включает в себя не только то, что мы испытали на себе, но также и конкретное поведение, которое мы воспринимаем благодаря жестам, рассказам или письменным свидетельствам других людей), поскольку в формулировках социолога социальное вырисовывается лишь на том этапе, на каком выражаемые им соотношения уже согласованы друг с другом и образуют определенное и единственное *видение* социального феномена и природы изучаемого общества, превратившись, несмотря на то что в этом видении соседствуют самые различные официальные концепции, в установление, в тайный принцип любого функционирования. Если бы объективизму или сциентизму удалось навсегда лишить социологию возможности обращаться к значениям, то они оградили бы ее от «философии», и то при условии, что свели бы ее объект к рассудочному явлению. В этом случае при изучении социального факта мы будем использовать математику, но нам никогда

не создать математику изучаемого общества. Социолог опирается на философию в полной мере, когда берет на себя задачу не только констатировать факты, но и понимать их. Интерпретируя их, он уже становится философом. Это значит, что профессиональный философ вряд ли будет дисквалифицирован, если возьмется за толкование неизвестных ему фактов, даже если они говорят совсем о другом, не о том, что смог увидеть в них ученый. Как говорил Гуссерль, эйдетика физического объекта начинается не с феноменологии, а с Галилея. Однако философ, в свою очередь, имеет право изучать и интерпретировать Галилея.

Разделение, против которого мы выступаем, пагубно как для философии, так и для научного знания. Разве может подлинный философ серьезно требовать, чтобы философия была отгорожена от науки? Ведь философ в конечном итоге всегда размышляет *о чем-то*: о квадрате, изображенном на песке, об осле, лошади, муле, о трехмерном пространстве, о киновари, о римском государстве, о руке, погруженной в металлические опилки... Философ размышляет о собственном опыте и собственном мире. Кто и с помощью какого указа может заставить его забыть, что наука изучает тот же самый опыт и тот же самый мир? За обобщающим словом «наука» не стоит ничего, кроме систематического изучения, методического исследования — более или менее широкого, более или менее прозорливого — того опыта, который начинается вместе с нашим первичным восприятием. Именно совокупность средств восприятия, воображения и, наконец, жизни, устремленных к одной и той же истине, взыскуют наш первичный опыт. Можно уверить себя в том, что наука достигает точных результатов ценой схематизации. Но в таком случае средством против нее будет целостный опыт, а не философское знание, взявшееся неизвестно откуда.

Великой заслугой Гуссерля является то, что он по мере вызревания своей философии и подхода к решению своих вполне определенных задач, одновременно с «видением сущностей», признанием «морфологических сущностей» и «феноменологического опыта», говорил об области и исследовательской позиции, в которых философия и наличное знание могли бы встретиться друг с другом. Известно, что Гуссерль начал с утверждения, от которого никогда не отказывался в дальнейшем, — о том, что между ними существует строгое различие. Между тем нам представляется, что его мысль о психофеноменологическом параллелизме — скажем более обобщенно: его тезис о параллелизме между позитивным знанием и философией, гово-

рящий о том, что каждое утверждение одного соответствует утверждению другой, — на самом деле ведет к мысли об их *взаимном развитии*. Что касается социального, то здесь в конечном счете речь идет о том, чтобы познать, каким образом оно может быть одновременно «вещью», которую надлежит изучать без предубеждений, и «значением», для появления которого исследуемые нами общества предоставляют один-единственный случай, каким образом социальное может быть одновременно и «в себе», и «в нас». Войдя в этот лабиринт, проследим те этапы, которые последовательно проходит Гуссерль, чтобы прийти к окончательным выводам, где они сохраняют свое знание и вместе с тем преодолеваются.

С самого начала он отстаивает права философии, обращаясь к терминам, которые наличное знание, как представляется, отвергает. Говоря о таком сугубо социальном явлении, как язык, он категорически утверждает*, что мы не можем ни понять способы функционирования нашего собственного языка, ни освободиться от псевдоочевидностей, которые будто бы свидетельствуют о том, что он нам принадлежит, и приступить к подлинному познанию других языков, не создав предварительно представления об «идеальной форме» *конкретного* языка и способах выражения, с необходимостью принадлежащих ему как языку: только тогда мы сможем познать, каким образом немецкий, латинский, китайский языки, каждый по-своему, участвуют в универсальной эйдетике, и определить каждый из этих языков как своеобразное смешение всеобщих «форм означивания», как «запутанную» и неполную реализацию «всеобщей разумной грамматики». Фактический язык надлежало реконструировать с помощью синтетической операции, исходя из сущностных структур любого возможного языка, который включал бы его в себя во всей его чистоте и ясности. Философское мышление представало абсолютно автономным, единственно способным достичь подлинного знания, опираясь на сущности, дающие ключ к постижению вещей.

Вообще говоря, в этом случае видение сущностей подвергается сомнению исторический опыт социальных отношений. А он свидетельствует о «социальных процессах», «культурных образованиях», формах права, искусства, религии, но, поскольку мы сами находимся в контакте с этими эмпирическими реалиями, мы даже не догадываемся, что хотят сообщить нам эти рубрики, с помощью которых мы их упорядочиваем; особенно это

* *Logische Untersuchungen*, II, 4te Unters., S. 339.

касается того случая, когда историческое развитие той или иной религии, формы права или вида искусства действительно готово было выявить их сущность и ценность, или когда, напротив, эти право, искусство, религия несли в себе другие возможности. История, говорил тогда Гуссерль, не может судить о какой-либо идее, и если она это делает, то такая «оценивающая» (*wertende*) история тайным путем заимствует из «идеальной сферы» необходимые связи, которые она якобы выводит из фактов*. Что же касается «концепций мира», которым ничего не остается, как каждую минуту подводить итоги тому, о чем дозволяется мыслить, сообразуясь с достигнутыми знаниями, то Гуссерль считает, что в них ставятся истинные проблемы, но понятия, которые в этом случае используются, препятствуют их серьезному решению. Подлинная проблема заключается в том, что философия может утратить свой смысл, если она отказывается судить о настоящем. Точно так же как моральность, если бы она «в принципе не имела завершения и была бесконечна», не была бы моральностью, так и философия, принципиально отказывающаяся занимать определенную позицию в отношении настоящего, перестает быть философией**. На самом же деле, философы *Weltanschauung*³, желающие стоять лицом к лицу с актуальными проблемами, «систематизировать их и располагать достаточным временем, чтобы еще и пожить»***, фактически лишаются всего: они не способны внести в решение этих проблем больше строгости, чем это могут сделать другие люди, поскольку они, как и все другие, пребывают в *Weltanschauung*, а не в *Weltwissenschaft*⁴, и, начиная осмысливать настоящее, они лишают подлинную философию самоотверженности, которой она взыскует. А ведь с момента своего возникновения она давала возможность мыслить и о настоящем, и о прошлом, и о вечном. Идти прямо навстречу настоящему — значит отказаться от чего-то надежного в пользу иллюзорного...

Когда Гуссерль во второй части своего творческого пути возвращается к проблемам истории и прежде всего к проблеме языка, мы больше не находим у него мыслей о философе-субъекте, властители возможного, который должен вначале отодвинуть от себя *свой язык*, чтобы по ту сторону любой актуальности отыскать идеальные формы универсального языка. Первейшая задача философии по отношению к языку заключается, вероят-

* *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, S. 325.

** Ibid., S. 332.

*** Ibid., S. 338.

но, в том, чтобы раскрыть нам нашу принадлежность к определенной языковой системе, которой мы всеми силами служим, именно она так же непосредственно представлена нам, как и наше тело. Философия языка не противостоит более эмпирической лингвистике, как стремление к полной объективации языка противостоит знанию, которому всегда угрожают предубеждения родного языка; философия языка, напротив, выступает в качестве раскрытия говорящего субъекта, что противоположно науке о языке, по необходимости трактующей последний как вещь. Г-н Пос* великолепно показал, каким образом феноменологическая позиция, в противоположность научной позиции и наблюдению, нацеленным на уже созданный язык, на его прошлое, и разбивающим его как целостность на отдельные лингвистические факты, позволяет сегодня непосредственно обратиться к живому языку, существующему в лингвистическом сообществе и служащему не только его сохранению, но и обоснованию будущего, его распознаванию и определению. Здесь язык уже не разбит на отдельные элементы, которые постепенно могли бы объединиться друг с другом, он предстает в качестве организма, все клетки которого соединены вместе и функционируют как целое, независимо от их происхождения и от того, какой особый случай свел их в это целое... Если и в самом деле феноменологии свойствен именно такой подход к языку, то это означает, что она не является более синтетическим определителем всех возможностей; рефлексия не является более возвратом к доэмпирическому субъекту — хранителю ключей от мира; она не обладает более конститутивными элементами актуального объекта, она более не вращается вокруг него. Ей необходимо осознать все это, приведя в действие собственную способность понимания. Философ — это тот, кто прежде всего осознает, что он существует в языке, что он *говорит*; феноменологическая рефлексия не ограничивается более тем, что четко перечисляет «условия, без которых» не могло бы быть языка; она должна обнаружить то, что приводит к появлению языка, раскрыть парадокс говорящего и понимающего субъекта, который обращен к будущему, несмотря на все те случайности и отступления от смысла, которые имеют место при рождении языка. Стало быть, в самой актуальности речи горит огонь, которого нет ни в одном выражении, какими бы возможностями оно ни располагало; в нашем «поле лингвистического присутствия» имеется одна операция, служащая нам моделью для

* Pos H. Phénoménologie et linguistique. — *Revue Internationale de philosophie*, janvier 1939.

постижения других возможных систем выражения и не являющаяся их частным случаем. Рефлексия не выступает теперь как переход к иному порядку, который устранил бы порядок актуальных вещей; рефлексия — это прежде всего более глубокое осознание нашей укорененности в актуальном порядке вещей. Переход с опорой на настоящее — таково отныне абсолютное условие существования философии, желающей быть достойной своего звания.

По правде говоря, чтобы заметить, что Гуссерль отказывается от формальной рефлексии, нет нужды дожидаться, когда он признает *Lebenswelt* в качестве главной темы феноменологии. Читающий «*Идеи-I*» сможет уже заметить, что эйдетическая интуиция всегда была «констатацией», феноменологией «акта» (феноменология видения, говорил Гуссерль, должна создаваться на основе *Sichtigkeit*⁵, которую мы с самого начала ощущаем эффективнейшим образом; он вообще отвергал возможность «математики феноменов», «геометрии пережитого»). Просто-напросто восходящее движение здесь не акцентировалось. Мышление если и опиралось на собственные фактические структуры, чтобы выявить структуры возможные, то делало это едва заметным образом: воображаемое изменение извлекало из самого незначительного опыта огромное количество эйдетических утверждений. Когда признание жизненного мира и, стало быть, живого языка превратилось (в последних работах Гуссерля) в сущностный признак феноменологии, это более решительным образом выразило то, что философия изначально не обладает истиной языка и истиной мира, что она, скорее, является восстановлением и первой формулировкой Логоса, пронизывающего наш мир и нашу жизнь и связанного с их конкретными структурами, — таков «Логос эстетического мира», о котором речь шла уже в «*Формальной и трансцендентальной логике*». Гуссерль лишь завершил предшествующее движение своего мышления, когда написал в одном (опубликованном после его смерти) фрагменте, что лингвистическое воплощение направило преходящий феномен, присущий внутреннему миру, к идеальному существованию*. Идеальное существование, которое должно было изначально обосновывать возможность языка, становится теперь *его* самой существенной возможностью... Но в таком случае, если философия не является более переходом к бесконечному множеству возможностей или скачком в абсолютную объективность, если она с самого начала есть кон-

* *Ursprung der Geometrie*. Revue Internationale de philosophie, janvier 1939, p. 210.

такт с современностью, то становится понятным, почему некоторые лингвистические исследования предвосхищают ее лингвистические анализы, а лингвисты, не знакомые с ней, уже стоят на почве феноменологии. Ни Гуссерль, ни Пос не говорят об этом, но нельзя не вспомнить Соссюра, требующего, чтобы мы вернулись от языка-объекта к речи.

В действительности любое отношение философии к истории преобразуется в движении самой рефлексии, которая стремилась освободить философию от истории. По мере того как Гуссерль размышлял об отношении вечных истин и истин фактических, он брал на себя обязательства заменить начальные ограничения более сложными отношениями. Его мысли о трансцендентальной рефлексии и ее возможности в течение почти двадцати лет свидетельствовали о том, что для него слово «возможность» не означало какой-то особой способности, которую наряду с другими модальностями опыта можно было бы описать, на которую можно было бы указать пальцем, реально вычленив. Несмотря на все решительные формулировки, в которых постоянно говорилось о радикальном отличии естественной позиции от позиции трансцендентальной, Гуссерль с самого начала прекрасно понимал, что в действительности они проникают друг в друга и что любой *факт сознания* содержит в себе трансцендентальное. Во всяком случае, что касается отношения факта и сущности, в одном тексте, написанном в то же время, что и «*Философия как строгая наука*», после того как «идеальная сфера» и исторические факты были разделены, о чем мы уже упоминали, вполне явственно предполагалось наложение друг на друга этих двух порядков и утверждалось: если историческая критика действительно показывает, что тот или иной институционный порядок не обладает субстанциальной реальностью и есть в конечном счете только общее наименование для обозначения массы фактов, между которыми нет внутренней связи, то это потому, что эмпирическая история включает в себя интуиции, обладающие неявной сущностью, и критика всегда есть обратная сторона или место выхода наружу позитивного утверждения, которое там уже оформилось... В той же работе Гуссерль признавал, что история исключительно полезна для философа, *потому что она открывает ему Gemeingeist*⁶. Не составляет большого труда перейти от этих первоначальных формулировок к более поздним положениям. Говорить, что история сообщает философу, что такое *Gemeingeist*, значит утверждать, что история дает философу повод задуматься о коммуникации субъектов. История ставит его перед необходимостью понять, что существуют не

только отдельные сознания, обладающие способностью судить о судьбах мира, которые философ смог бы поочередно изучить, хотя это и не входит в его обязанности, а, тем более не предписано ему, и мыслить их *совокупно*, а имеется также сообщество сосуществующих сознаний, и в силу этого каждое из них воплощено вовне и все они становятся видимыми. Таким образом, философ не может более ни говорить о разуме вообще, ни стричь всех под одну гребенку, ни тешить себя надеждой, что способен сам их создавать; он должен осознать себя включенным в диалог сознаний, занимающим то же место, что и все они, и признавать за ними конституирующую способность даже тогда, когда он числит ее только за собой. Все это весьма напоминает формулу-загадку, к которой Гуссерль придет в «*Кризисе европейских наук*», когда напишет, что «трансцендентальная субъективность — это интерсубъективность». Но как избежать того, чтобы границы, отделяющие трансцендентальное от эмпирического, пересекались друг с другом, если трансцендентальное есть интерсубъективность? Ведь с появлением другого все, что другой видит во мне, он видит как другой, и вся моя фактичность оказывается реинтегрированной в субъективность или, по меньшей мере, выступает в качестве элемента, необходимого для ее определения. Стало быть, трансцендентальное нисходит в историю, или, если хотите, историческое не является более внешним отношением двух или нескольких абсолютно автономных субъектов, оно имеет свое внутреннее, оно входит в их определение; субъекты осознают себя субъектами тогда, когда становятся таковыми не только для себя, но и для другого.

В неизданных работах позднего периода противостояние факта и сущности будет опосредовано мыслью о том, что самая что ни на есть чистая рефлексия, имманентная своим объектам, обнаруживает «зарождение смысла» (*Sinngeneses*), потребность развития, проявляемую в «до» и «после», серию шагов и поступков, каждый из которых может совершаться только «одновременно» с другим и допускать его в качестве горизонта прошлого. Разумеется, такая интенциональная история не является простой суммой проявлений, рассмотренных поочередно: она содержит их в себе и управляет ими, она — в актуальности настоящего — возрождает и поддерживает генезис, который без нее мог бы и не состояться. Но она может делать все это только в контакте с тем, что дано, находя в нем свое оправдание. Теперь уже изучение значений и изучение фактов взаимодействуют между собой не в силу какого-то недоразумения: значение будет бессмысленным, если в нем не заключены зерна истины.

Следует надеяться, что вскоре мы сможем ознакомиться в полном собрании сочинений Гуссерля* с его письмом, Леви-Брюлю⁷ от 11 марта 1935 года, написанным сразу же по прочтении его труда «Первобытная мифология». Здесь, по-видимому, признается, что философ в состоянии непосредственно достигать универсального в простой рефлексии, если только он не стремится ни к экспериментированию с человеческим материалом, ни к построению — путем воображаемого комбинирования собственного опыта — того, что составляет смысл других опытов и других цивилизаций. Он пишет: «Это — посильная задача, преисполненная великого смысла — перенестись (*einzufühlen*) в условия жизни человеческого коллектива, замкнувшегося в своей актуально живой и традиционной социальности, и понять его в его целостной социальной жизни исходя из этой жизни; этот человеческий коллектив владеет миром, который для него является не «представлением о мире», а реальным миром». Итак, для нас подступы к архаическим мирам перекрыты нашим собственным миром: приматы Леви-Брюля «не имеют истории» (*geschichtlos*), для них речь идет о «жизни, которая есть не что иное, как текущее настоящее» (*ein Leben, das nur strömende Gegenwart ist*). Мы же, напротив, живем в историческом мире, то есть в мире, «будущее которого частично реализовано («прошлое» нации), а частично будет реализовано». Интенциональный анализ, который отыщет и воссоздаст структуры архаического мира, не сможет ограничиваться выявлением структур нашего мира, поскольку то, что дает смысл этим структурам, — это среда (*Umwelt*), а структуры — ее типический стиль, и мы не можем их понять или, по меньшей мере, понять их в качестве текущего времени, как не можем понять, каким образом в этих культурах конституируется бытие. Гуссерль доходит даже до того, что пишет: «На пути этого уже достаточно разработанного интенционального анализа исторический релятивизм имеет свое неоспоримое обоснование как антропологический факт...»

Как же, в конце концов, он обходится с философией? В последних строках своего письма он отмечает: философия должна усвоить совокупность научных достижений, которые являются азбукой познания, а вместе с ней, стало быть, и исторический

* Его издание готовится в Гааге, у Мартинуса Нейхофа (Martinus Nijhof), под руководством Л. ван Бреда (L. van Breda). Мы цитируем несколько еще не опубликованных фраз, не имея на это разрешения издателей. Мы просим читателя принять их только как первую версию текстов, публикация которых готовится в «Гуссерлевском архиве в Лувене» (*Archives Husserl de Louvain*).

релятивизм. Но будучи философией, она не может удовлетвориться простой регистрацией различных антропологических фактов: «ведь если антропологии, как любой позитивной науке и как совокупности наук, принадлежит первое слово в познании, то последнее слово в нем принадлежит не ей». Мы говорим об автономии философии, существующей лишь по достижении позитивного знания, а отнюдь не до него. Философия не призывает философа отказываться от всего того, что может дать нам антропология, а это, по существу, наша фактическая коммуникация с другими культурами; она вовсе не хочет умалять компетентность ученого, который находится в плену собственной исследовательской методологии. У философии просто-напросто есть своя среда обитания, существование которой никакая наука не может опротестовать. Попытаемся показать, что она собой представляет.

Если философ больше не приписывает себе ничем не обусловленной способности мыслить, опираясь только на собственное мышление, — если он признает, что его «идеи», его «очевидности» всегда в какой-то мере наивны, и считает, что для достижения их истинности недостаточно поместить их в контекст культуры, к которой принадлежит их автор, внимательнее присмотреться к ним и заставить видоизменяться, а необходимо сопоставить их с другими культурными образованиями, увидеть их на фоне других предположений, — разве он отрекается от своей профессии и передает свои права позитивным наукам и эмпирическому познанию? Ни в коем случае. Те же исторические зависимости, которые запрещают философу присваивать себе способность непосредственно обращаться к универсальному или вечному, запрещают социологу приписывать себе такую же функцию и придавать онтологическое значение научной объективации социального. Глубинный смысл исторической концепции не заключается в том, чтобы замкнуть мыслящего субъекта в какой-либо одной пространственно-временной точке: таким он может явить себя только мышлению, способному своими силами выйти за пределы любого места и любого времени, чтобы увидеть субъект — на его собственном месте и в собственном времени. Но исторический смысл дискредитирует именно историческое мышление. Речь не может идти о том, чтобы — как это делает историцизм — просто-напросто приписать науке непререкаемый авторитет, которого не признают за систематической философией. Вы претендуете на то, чтобы мыслить за всех и на все времена, говорит социолог философу, и уже одним этим вы поддерживаете предассудки или претензии вашей культуры. Это действи-

тельно так, но те же слова могут быть адресованы не только догматику-философу, но и догматику-социологу. Тот, кто говорит это, *из какого места он говорит?* Мысль об историческом времени, которое содержало бы в себе философов напоподобие того, как ящик содержит в себе какой-нибудь предмет, социолог может сформулировать, только если сумеет, в свою очередь, выйти за пределы истории и будет претендовать на роль абсолютного наблюдателя. В действительности же историческое сознание предлагает нам переосмыслить концепцию отношений между разумом и его объектом. Это правда, что неразрывная связь моего мышления с определенной исторической ситуацией и, благодаря ей, с другими историческими ситуациями, вызывающими его интерес — поскольку оно вторично по отношению к объективным связям, на которые нам указывает наука, — превращает познание социального в познание меня самого, отсылая к *интерсубъективному видению как к моему собственному* и поддерживая его, к видению, о котором забывает наука, хотя и использует его, и которое свойственно одной философии. Если мы все включены в историю, то нам надлежит знать, что то, что мы можем иметь в качестве истины, достигается не вопреки нашему историческому существованию, а благодаря ему. Понимаемая поверхностно, история разрушает любую истину; если же мыслить ее радикально, то это может привести к новой идее истины. Поскольку я храню в себе мечту об абсолютном наблюдателе, о познании, не имеющем точки зрения, то я не могу не видеть, что мое положение в принципе ошибочно. Но если я однажды признал, что с ее помощью я приобщаюсь к любой деятельности и любому познанию, которые могли бы иметь для меня смысл, и что она включает в себя все то, что может *быть* именно для меня, тогда мои контакты с социальным — при условии бренности моего удела — обнаруживаются для меня как исток любой истины, включая истины науки, а поскольку мы обладаем идеей истины, поскольку мы сами пребываем в истине и не можем выйти из нее, постольку мне не остается ничего другого, как говорить об истине, пребывающей в определенной ситуации. В таком случае знание будет основываться на том неопровержимом факте, что мы пребываем в ситуации не так, как объект в объективном пространстве, и что ситуация с необходимостью вызывает в нас любознательность, пыливый интерес по отношению к другим, поскольку они являются вариантами нашей ситуации, а для нашей жизни, освещенной присутствием других людей и понимаемой как вариант других жизней, — ситуация выступает как то, что связывает нас с целостностью

человеческого опыта, и уж во всяком случае не как то, что нас от него отделяет. Мы можем говорить о науке и социологии как о попытках построения идеальных вариантов, которые объективируют и схематизируют функционирование этой личной коммуникации. Мы можем говорить о философии как о сознании, и нам надо беречь его коммуникативность, последовательную открытость другим *alter ego*, живущим, говорящим, мыслящим один по отношению к другому и всех вместе — по отношению к природе, к той природе, которую мы угадываем позади нас, вокруг нас и перед нами как границу нашего исторического пространства, как последнюю реальность, жизнь которой отражают наши теоретические построения, неспособные сполна заменить ее. Философия, стало быть, не определяется через область, принадлежащую ей одной. Она, как и социология, говорит только о мире, людях и разуме. Ее отличает особый присущий нам *способ* осознания других людей, природы и нас самих: речь идет именно о природе и человеке в их настоящем (а не «втиснутых в объективность», как говорил Гегель, что является вторичным образованием), какими они предстают в наших совместных с ними актах познания и деятельности, о природе и других людях, пребывающих в нас, и о нас, пребывающих в них. В этом отношении следует говорить не только то, что философию можно сравнить с социологией, но и то, что философия необходима социологии, поскольку постоянно напоминает ей о ее задачах; что всякий раз, как социолог возвращается к живым истокам своего знания, к тому, что помогает ему понимать культурные образования, удаленные от него на огромнейшие расстояния, он, сам того не ведая, становится философом... Философия не есть особое знание, она есть неусыпная бдительность, не дающая нам забывать об истоках любого знания.

Мы не считаем, что Гуссерль удовлетворило бы определение подобного рода, поскольку до конца дней своих он видел в возвращении к живому слову и живой истории, к *Lebenswelt*, подготовительные шаги, за которыми должна определиться собственно философская задача универсального конституирования. Но фактом остается то, что в его последнем опубликованном труде рациональность предстает как одна из двух возможностей, стоящих перед нами, причем вторая возможность — это хаос. И именно в осознании этого грозящего нам анонимного бедствия Гуссерль ищет то, что могло бы стимулировать наше познание и деятельность. Разум как призыв и как задача, «скрытый разум» — вот что предстоит преобразовать, чтобы он стал самым собой и возвратился к себе, превратившись в кри-

терий философии. «Только таким образом решается вопрос о том, что является целью (*telos*) европейской концепции человека, зародившейся вместе с греческой философией: желание быть человеком, лишь основываясь на философском разуме и никак иначе — в бесконечном движении от скрытого разума к разуму очевидному, в бесконечном стремлении служить ему с помощью ему же принадлежащей человеческой истины и подлинности, — если это, конечно, попросту не иллюзорный факт истории, случайное обретение случайной человечности в условиях иного человечества и иной истории. Или, скорее и вопреки этому, впервые в греческой концепции человека появляется то, что под названием энтелехии сущностно принадлежит человеку как таковому. Быть человеком означает, по существу, быть человеком внутри человечества, скрепленного генетически и социально, и если человек есть разумное существо, то может им быть только при условии, что все человечество, к которому он принадлежит, это человечество разумное, обладающее разумом подспудно или вполне явно благодаря энтелехии, возвратившейся к самой себе и ставшей явной для самой себя и отныне сознательно и по необходимости направляющей человечество. Философия и наука предстают в таком случае как историческое раскрытие универсального разума, «врожденного» человечеству как таковому»*. Таким образом, человеку не даны ни сущность, ни необходимость иметь необусловленную сущность: она вступает в игру, если только рациональность, идею которой передала в наше распоряжение Греция, вместо того чтобы оставаться непредвиденной случайностью, благодаря познанию и деятельности заявит о себе как о явлении существенном и заставит неразумное человечество признать себя. Гуссерлевская сущность теперь передается с помощью «энтелехии».

Нельзя сказать, что роль философии как осознания рациональности в мире случайного — ничего не значащее остаточное явление. Только философское осознание интерсубъективности, в конечном итоге, позволяет нам понять научное знание; без него оно остается на неопределенное время в подвешенном состоянии, отложенным до окончания дискуссий о причинности, которые, если речь идет о человеке, никогда не прекратятся. Мы можем, например, спросить, являются ли социальные отношения, как представляет дело психоаналитическая психология, огрубленной и обобщенной сексуально-агрес-

* *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. I, Philosophie, Belgrade, 1936, S. 92.

сивной драмой или, напротив, сама эта драма в том виде, как ее описывает психоанализ⁸, есть всего лишь частный случай институциональных отношений в западных обществах? Эти дискуссии интересны тем, что подвигают социологов на обнаружение и наблюдение фактов, на проведение анализов, на обращение к интуиции. Но из них не следует никаких выводов, поскольку мы остаемся на почве «объективного» и причинного мышления и не можем свести к чему-либо хотя бы одну из причинных связей, как не можем мыслить их все вместе в качестве причинных связей. Мы сможем принять все эти точки зрения в качестве истин, каковыми они и являются, только если перейдем к беспричинному мышлению, каковым является философия: необходимо также понять, что индивидуальная драма разыгрывается между *персонажами*, уже включенными в институциональное целое, что, стало быть, ребенок с момента вступления в жизнь уже владеет — откликаясь на заботу о нем и будучи окруженным полезными предметами — способностью расшифровывать значения, которые сразу же обобщают его драму, превращая ее в драму его культуры, — и что, между прочим, любое символическое сознание, в конечном итоге, приводит к тому, что ребенок как бы живет и не живет, страдает и не страдает, испытывает те или иные чувства и не испытывает, и в его истории не остается ничего сугубо индивидуального, что привносилось бы в это значение, и это он выяснит после того, как, веря в то, что живет в соответствии с правилами добра и обладает соответствующим восприятием своей культуры, придет к выводу, что необходимо переориентировать эти отношения и наполнить существующие значения своими словами и поступками, внедрить их — вплоть до самых интимных сторон своего опыта — в культуру. С тем, что такое движение, одновременно центробежное и центростремительное, возможно, нельзя согласиться с точки зрения причинности. Только с философской позиции можно постигнуть и даже сделать видимыми подобные трансформации и «метаморфозы», одновременную близость и удаленность прошлого и настоящего, архаического и современного, это переплетение времени и культурного пространства, эту не имеющую конца сверхдетерминированность человеческих событий, делающую так, что, какими бы ни были локальные или временные обстоятельства, социальный факт всегда предстает перед нами как один из вариантов единственной жизни, частью которой является наша жизнь, и что любой другой для нас — это *наше другое «мы»*.

Философия — это вечный разрыв с объективизмом, возвращение от *constructa*⁹ к самой жизни, от мира к нам самим. Одно

только это сохраняет философию, не давая ей ни погрузиться в разреженную атмосферу интроспекции, ни слиться с наукой, которой свойственны числовые измерения; философия не противостоит научному знанию уже с тех пор, как было признано, что «внутреннее», к которому она нас отсылает, является не «частной жизнью», а интерсубъективностью, шаг за шагом все теснее связывающей нас с целостной историей. Когда я начинаю понимать, что социальное это не только объект, но прежде всего моя жизненная ситуация, когда начинаю осознавать это принадлежащее мне социальное, — это и есть моя синхрония, делающая меня присутствующим в настоящем, а посредством ее — и прошлое, которое я могу мыслить как синхронию и которое совершилось в назначенное ему время, это — вся данная мне в моем живом настоящем деятельность исторического сообщества, то достигающая согласия, то раздираемая противоречиями. Если философия отказывается использовать систему в качестве познавательного средства, то это не низводит ее в ряд вспомогательных дисциплин, как и не делает рупором объективного знания, поскольку у нее есть собственный предмет исследования — сосуществование, не являющееся ни свершившимся фактом, ни объектом созерцания; сосуществование — это постоянно совершающееся событие и сфера универсального *праксиса*. Философию ничто не может заменить, поскольку она выявляет движение, с помощью которого человеческая жизнь становится истиной, и тот круговорот частного бытия, которое, в определенном смысле, уже *есть* все то, о чем *следует постоянно размышлять*.

IV

ОТ МОССА К КЛОДУ ЛЕВИ-СТРОССУ

То, что мы сегодня называем социальной антропологией (термин, широко используемый за пределами Франции, а у нас только сейчас получающий распространение), это то, во что превращается социология, если признает, что социальное, как и сам человек, имеет два полюса, или два облика: оно есть означающее, и его можно изучать изнутри; вместе с тем в нем личностная интенция приглушена и берется в обобщенном виде; она стремится стать процессом и, если воспользоваться всем известным словом, опосредована вещами. Во Франции эту двусоставность социологии как никто другой ощутил Марсель Мосс¹. Социальная антропология — это, по признанию многих, детище Мосса, которое продолжает свою жизнь у нас на глазах.

Спустя двадцать пять лет после выхода в свет знаменитого труда *«Очерк о даре. Архаическая форма обмена»* он был переведен на английский язык с предисловием Эванса-Причарда². «Мало кому, — писал Клод Леви-Стросс³, — удалось прочитать *«Очерк о даре»*, не обретя необъяснимой, но от этого не менее твердой уверенности в том, что мы имеем дело со значительным событием в развитии научного знания». Стоит еще раз возвратиться к этому моменту в жизни социологии, который оставил после себя подобные воспоминания.

Новая наука, согласно хорошо известным словам Дюркгейма⁴, претендовала на то, чтобы трактовать социальные факты «как вещи», а не как «системы объективированных идей». Но как только она приступила к уточнению этой мысли, ей удалось определить социальное исключительно как «психическое». Социальное, утверждали тогда, — это «представления», только не индивидуальные, а «коллективные». Отсюда вытекает весьма спорная идея «коллективного сознания», понятого в качестве определенного бытия, находящегося в центре истории. Отношение между ним и индивидом трактовалось сугубо внешним образом — как отношение между двумя вещами. То, что приобретало социологическое объяснение, лишалось объяснения психологического или физиологического, и наоборот.

Между тем Дюркгейм, говоря о социальной морфологии, высказал мысль об идеальном генезисе обществ, осуществленном благодаря комбинации элементарных обществ и составлению из них разного рода сочетаний. При этом «простое» смешивалось с «сущностным» и с «прошлым». Идея Леви-Брюля о «дологической ментальности», свойственной так называемым архаическим культурам, не давала нам никакого представления о том, что могло бы быть в ней такого, что коренным образом отличало бы ее от нашей ментальности, поскольку он говорил о непреодолимом расстоянии между этими типами мышления. Во французской школе, представленной двумя отмеченными подходами, отсутствовала идея иного, а между тем она вытекала из самого определения социологии. Каким образом можно понять иное, не принося его в жертву нашей логике или не принося ее ему в жертву? Французская социология, поспешно подчиняя реальность нашим идеям или, напротив, объявляя ее недоступной им, вела себя так, как если бы она могла возвыситься над своим объектом, а социолог выступал в роли абсолютного наблюдателя. И речи не было о том, чтобы социология настойчиво проникала в свой объект, вступала с ним в коммуникацию.

Марсель Мосс, напротив, инстинктивно осуществлял все это. Ни в своей преподавательской деятельности, ни в своих научных трудах он не вступал в полемику с принципами французской школы. Племянник и коллега Дюркгейма, он имел все основания отдавать должное его авторитету. Однако в их отношении к социальному намечается расхождение. При изучении магии, говорил Мосс, сопутствующие вариации и внешние соотношения оставляют *осадок*, который необходимо описать, поскольку именно в нем коренятся глубинные причины верования. Следовательно, надо с помощью мышления проникнуть в данный феномен, прочитать, или расшифровать, его. Прочтение же состоит в том, чтобы постичь мир обмена, осуществляемого между людьми при посредничестве определенного институционального образования, зависимости и равнозначности, которые оно устанавливает, систематичность, с помощью которой оно регулирует использование инструментов, распределение продуктов труда и питания, магические заклинания, украшения, песнопения, танцы, элементы мифа; именно так язык регулирует употребление фонем, словарного состава и синтаксиса. Этот социальный факт, уже больше не являющийся монолитной реальностью, а выступающий в качестве действующей системы символов, или сети символических значений, будет все глубже внедряться в индивидуальное. Регуляция, которая могла бы усыпить индивида, теперь уже не в состоянии со-

владать с ним. Больше нет нужды выбирать между индивидуальным и коллективным: «Истина, — пишет Мосс, — отныне не в молитве или праве, а в том, кто ты: меланезиец с такого-то острова, римлянин или афинянин». Точно так же не существует более ни простого абсолюта, ни чистого суммирования, а всюду — более или менее богатые тотальности или совокупности. В претензиях на синкретизм примитивного менталитета Мосс обнаруживает оппозиции, которые для него так же важны, как и известные «партии и нации». Рассматривая социальное в качестве символического, он не жалел усилий для того, чтобы вызвать уважение к реальности индивида, реальности «социального» и к многообразным, не сводимым одна к другой культурам. Расширяющий поле своей деятельности разум должен был обрести способность понять иррациональные моменты магии и дароприношения. «Прежде всего, — писал Мосс, — необходимо составить каталог, в который вошло бы как можно больше категорий, и начать следует с тех из них, о которых известно, что люди пользовались ими. Тогда мы увидим, что в мире разума много лунного света, безжизненного, бледного, мрачного...»

Однако Мосс скорее интуитивно ощущал специфику социального, не сделав его предметом теоретического анализа. Может быть, поэтому, когда подошла пора делать выводы, он остался по сю сторону своего открытия. Он ищет принцип обмена в *mana*, так же как он искал принцип магии в *hau*. Эти загадочные термины мало что дают теории социального факта, как, впрочем, и теории туземного образа жизни. На деле они обозначают своего рода эмоциональную связь, существующую между множеством фактов, которую предстояло вновь налаживать. Но были ли эти факты изначально разделены, чтобы попытаться их соединить? Может быть, изначально существовал синтез? Разве *mana* не была для индивида свидетельством определенных равнозначных отношений между тем, что он отдавал, получал и снова отдавал, опытом определенного несовпадения с самим собой и удаления от институциональной сбалансированности в отношении с другими, первичным фактом двойного соотношения поведения человека с самим собой и с другими людьми, требованием неосязаемой тотальности, взаимозаменяемыми элементами которой в их глазах были он сам и другой? Обмен в таком случае не мог быть следствием общественного устройства, это могло быть лишь самим обществом в действии. То, что в *mana* было нуменозным, тяготело к символизму и становилось понятным нам через парадоксы речи и отношения с другим, что аналогично «нулевой фонеме», о ко-

торой говорят лингвисты и которая, не обладая определенным значением, тем не менее противостоит отсутствию фонемы, или «расплывчато означающему», которое ничего не изрекает, но в то же время открывает область возможных означений... Однако отмечая все это, мы выходим за пределы того, о чем говорил и писал Мосс, мы оцениваем его ретроспективно, одновременно помещая в перспективу социальной антропологии и вступая в сферу иной концепции и иного подхода к социальному, блестящим представителем которых является Клод Леви-Стросс.

* * *

Структурой социальная антропология станет называть способ организации обмена в отдельной части общества или в обществе в целом. Социальные факты не есть ни вещи, ни идеи, они — структуры. Это слово, которое сегодня широко употребляется, с самого начала имело строго определенный смысл. Оно служило психологам для обозначения конфигураций перцептивного поля, его целостностей, выделенных с помощью определенных силовых линий, где любое явление получало от них свое локальное значение. В лингвистике структура также есть конкретная, воплощенная система. Когда Соссюр говорит, что лингвистический знак диакритичен — то есть, что он действует только благодаря своему отличию, в силу определенного расхождения между ним и другими знаками, а не потому, что вызывает в представлении определенное позитивное значение, — он подчеркивает единство языка, которое лежит в основании эксплицитного значения, систематизацию, которая осуществляется в языке до того, как станет известным его идеальный принцип. Согласно социальной антропологии, общество состоит из подобного рода систем: система родства и родственной преемственности (включая принятые правила бракосочетания), система лингвистического обмена, система экономического обмена, система искусства, мифа и ритуала... Общество — это совокупность данных систем в их взаимодействии. Когда говорят, что это и есть структуры, их отличают от «выкристаллизованных идей» прежней социальной философии. Субъектам, живущим в обществе, нет нужды знать принцип обмена, который управляет ими, так же как говорящему субъекту, чтобы говорить, нет надобности подвергать свой язык лингвистическому анализу. Структура практикуется ими как бы сама собой, и, если так можно выразиться, скорее она «их имеет», чем они ее. Если сравнивать структуру с языком, то речь может идти разве что о живом употреблении языка, или даже о его поэтическом

употреблении, когда слова, кажется, говорят сами за себя, становясь живыми существами...

Структура двулика, как Янус: с одной стороны, она организует в соответствии с внутренним принципом входящие в нее элементы; она, стало быть, есть смысл. Но смысл, который она содержит в себе, является, так сказать, обременительным смыслом. Когда ученый формулирует и концептуализирует структуры и строит модели, с помощью которых можно было бы понять существующие общества, он не имеет в виду заменить реальное моделью реальности. Структура в принципе не может быть платоновской идеей. Вообразить вечные архетипы, которые управляли бы всеми возможными обществами, было бы заблуждением, похожим на то, к которому приходила прежняя лингвистика, когда предполагала, что такой-то звучащий материал по природе своей подобен такому-то звуку. Это значило бы также забывать, что одни и те же физиогномические черты могут иметь различный смысл в различных обществах — в зависимости от системы, в рамках которой они рассматриваются. Если американское общество в своей мифологии отыскивает сегодня дорогу, которая когда-то использовалась, то это не значит, что какой-либо один трансцендентный архетип воплотился трижды: в римских сатурналиях, в мексиканских масках качина и в американском Рождестве. Это значит, что данная мифологическая структура предлагает путь для разрешения современных локальных конфликтов, что она воссоздана в динамике настоящего. Структура ничего не изымает из общества — ни из его жизнеспособности, ни из его инертности. Общество само есть структура структур: разве возможно, чтобы в нем между лингвистической системой, экономической системой и системой родства не было бы никакого отношения? Но это отношение непрочное и подвержено изменению: порой оно ограничивается сходством. В другом случае — как, например, в случае с мифом и ритуалом — одна структура прямо противоречит другой, антагонистична по отношению к ней. Общество как структура остается многогранной реальностью, подлежащей рассмотрению с нескольких точек зрения. Куда нас могут завести все эти сравнения? Придем ли мы к отысканию универсальных инвариантов, как того требует социология? Поживем — увидим. В этом смысле ничто не ограничивает структурный анализ — но так же ничто и не обязывает, ссылаясь на него, заранее признавать, что такой инвариант существует. Подобные исследования в значительной мере привлекают тем, что говорят не об антиномичности, а о взаимодополнительных отношениях.

Данные исследования расходятся лучами в разных направлениях, мы находим их в коллективных работах и в отдельных монографиях, и они идут так далеко, как это только возможно, чтобы выяснить, какими опасностями чревата каждая отдельно взятая позиция. Поиски элементарного, простейшего в системах родства будут направлены — отвлекаясь от различий в обычаях — на схематизацию структур, которые можно было бы рассматривать в качестве вариантов. Начиная с того времени, когда запрещается заключение брачного союза в рамках кровного родства, когда мужчина отказывается выбирать женщину из своей биологической семьи или из своей группы и должен создавать союз вовне, что требует — в целях сохранения равновесия — непосредственной или опосредованной компенсации, зарождается явление обмена, который может бесконечно усложняться, и в результате прямое соответствие уступает место обобщенному обмену. Необходимо, следовательно, создавать модели, которые выявят всевозможные конstellляции и внутренние регуляции различных типов предпочтительных бракосочетаний и различных систем родства. Чтобы раскрыть эти чрезвычайно сложные и многомерные структуры, нашей обычной ментальности недостаточно и, может быть, придется обратиться едва ли не к математическим формулам, тем более подходящим в данном случае, что математики пока еще не сталкивались ни с какими ограничениями там, где речь идет об исчислении и количественных отношениях. Можно даже помечтать о периодической таблице структур родства, подобной периодической таблице химических элементов Менделеева. Можно, в конце концов, задаться целью создать программу универсального кодирования структур, которая позволила бы выводить одни структуры из других с помощью регулируемых преобразований, сверх существующих систем строить другие всевозможные системы, — и это направило бы, что и происходит в настоящее время, эмпирическое наблюдение на некоторые из существующих институтов, которые без подобного предваряющего теоретического анализа оставались бы незамеченными. Итак, внутри социальных систем возникает формальная инфраструктура, и появляется искушение говорить о бессознательном мышлении, о предвосхищении человеческого духа, как если бы наша наука, изучающая мир вещей, уже была создана, а человеческое содержание культуры было бы тем же самым, что и его природное содержание, господствующее с помощью других инвариантов. Но даже если бы все было так, даже если бы социальная наука сумела обнаружить под структурами метаструктуру, с которой бы они соотносились (как это сделала фонология относи-

тельно фоном), то полученное таким образом всеобщее не заняло бы места частного, как общая геометрия не упразднила локальную истину отношений Евклидова пространства. В социологии также существуют свои уровни рассмотрения, и истина общей социологии не в состоянии упразднить истины микросоциологии. Импликации формальной структуры могут привести к возникновению внутренней необходимости той или иной генетической зависимости. Но не они делают так, что существуют люди, общество, история. Формальное описание обществ или общих взаимосвязей, существующих в обществе, — это не метафизика. Чистые модели, диаграммы, которые строятся в соответствии с сугубо объективным методом, являются инструментами познания. Простейшее, которого ищет социальная антропология, — это еще и элементарные структуры, то есть узловые моменты мышления, ведущие нас к другому облику структуры и способу ее укоренения.

Необходимо, чтобы поражающие нас логические операции, о которых свидетельствует формальная структура обществ, так или иначе осуществлялись людьми, которые живут в соответствии с системами родства. Должно, следовательно, существовать нечто вроде жизненного эквивалента, который антропологу надлежало бы отыскать, жертвуя собственным именем и даже самым своим ремеслом и не полагаясь на одни только мыслительные операции. Такое соединение объективного анализа и жизненного материала, возможно, является самой неотложной задачей антропологии — наиболее свойственной ей и отличающей ее от других социальных наук, таких, как экономика или демография. Цена, рентабельность, продуктивность или максимально допустимое народонаселение являются объектами мышления, которое *включает в себя* социальное. Мы не можем требовать от них, чтобы они в своем чистом виде возникали в сугубо индивидуальном опыте. Напротив, они являются переменными величинами антропологии, и мы рано или поздно отыщем их на том уровне, где феномены имеют непосредственно человеческое значение. Этим методом конвергенции нам мешают воспользоваться застарелые предубеждения, согласно которым индукция и дедукция противостоят друг другу, как если бы пример Галилея уже не доказал нам, что подлинное мышление движется как челнок — между опытом и интеллектуальными построениями. Итак, опыт в антропологии — это наше включение как социальных субъектов в целостность, где уже осуществлен синтез, которого старательно ищет наш разум, поскольку наша жизнь протекает в единстве всех систем, составляющих нашу культуру. Необходимо сделать некоторые

выводы относительно того синтеза, каким являемся мы сами. Ведь система нашей социальной жизни может быть разрушена и вновь создана в результате перемещения, как если бы мы обучились другим языкам. Здесь существует еще один путь к универсальному: речь идет не об универсальном, непосредственно возвышающемся над строго объективным методом, а как бы о побочном универсальном, которого мы достигаем благодаря этнологическому опыту, непрерывно воздействующему на опыт «я» через другого и на опыт другого через «я». Речь идет о построении системы общих отсылок, где могли бы найти свое место точка зрения туземца, точка зрения цивилизованного человека и заблуждения одного относительно другого, о конституировании расширенного опыта, который был бы в принципе доступен людям разных стран и разных времен. Этнология не является дисциплиной, определенной частным объектом, например «примитивными обществами»; этнология — это способ мышления, который необходим тогда, когда мы имеем дело с «иным» объектом, а это требует, чтобы мы сами изменились. Но становимся ли мы этнологами нашего собственного общества, если дистанцируемся от него? Вот уже несколько десятков лет как американское общество стало менее самоуверенным, раскрыв двери своих государственных служб и генеральных штабов перед этнологами. Метод этот весьма своеобразен: речь идет о том, чтобы научиться видеть то, что считается нашим, как чуждое нам, а то, что считалось нам чуждым, — как наше. Мы не можем довериться даже нашему видению того, что является нам чуждым: само наше желание начать исследование имеет свои основания, которые могут исказить свидетельство. Эти мотивы — если мы хотим быть честными — также требуют своего обсуждения, и вовсе не потому, что этнология является пустословием, а потому что она не уверена в искренности человека, судящего о другом человеке. В переплетении двух культур истина и ложь живут рядом, и либо наше образование скрывает от нас то, что следовало бы изучать, либо, напротив, оно становится в реальной жизни средством, позволяющим выявить то, что отличает нас от иного. Когда Фрэзер⁵ говорил о земных делах: «Боже, убереги меня от них», — он отворачивался не только от фактов, но и от того, как они познаются. Разумеется, невозможно, чтобы один человек приобрел опыт всех обществ, о которых он размышляет. Достаточно, чтобы он приобрел опыт некоторых из них и чтобы он долгое время испытывал воздействие какой-либо другой культуры; тогда он будет обладать новым способом познания, он станет обладателем чего-то такого, что было ему чуждо, чего не было в его

собственной культуре и что поможет ему общаться с другими людьми. В результате, он, сидя за письменным столом, может издали, опираясь на подлинное восприятие, подвергать самому объективному анализу определенные соотношения.

Возьмем в качестве примера познание структур мифа. Известно, что попытки создать общую мифологию часто оказывались безуспешными. Их могло бы быть меньше, если бы мы научились слушать миф так же, как слушаем рассказ о том или ином событии: мы вслушиваемся в тон, темп, ритм, повторы рассказчика не менее, чем в само содержание. Стремиться понять миф как высказывание, опираясь на то, что он говорит, это значит применять к чуждому нам языку нашу грамматику, наш словарный запас. Нам предстоит полностью расшифровать его, но мы не можем заранее предполагать, как это делают дешифровальщики, что код, который мы ищем, имеет ту же структуру, что и код нашего языка. Отвлекаясь от того, что миф нам говорит прямо, без обиняков (и это скорее удалит нас от подлинного смысла) попробуем исследовать внутренние связи и изучить доступные нам эпизоды только в их диакритическом значении, как об этом говорит Соссюр, и постольку, поскольку они выводят на сцену такое-то отношение или такое-то периодически повторяющееся противоречие. Мы увидим — это говорится, чтобы проиллюстрировать применение метода, а не подтвердить теорию, — что невозможность идти напрямик трижды заявит о себе в мифе об Эдипе, и дважды будет идти речь о гибели хтонического творения. Две другие системы противоречий подтвердят это. Было бы удивительно, если бы что-то похожее мы смогли найти в североамериканской мифологии. Путем сопоставлений, которые невозможно здесь воспроизвести, мы пришли бы к гипотезе, согласно которой миф об Эдипе по своей структуре выражает конфликт между верой в автохтонию человека и преувеличением значения отношений родства. С этой точки зрения их можно расположить в соответствии с известными вариациями, вывести одно из другого, подвергнув упорядоченному изменению, увидеть в них логические приемы, способы посредничества, необходимые для разрешения основного противоречия. Мы начинаем вслушиваться в миф и приходим к построению логической, можно даже сказать, онтологической диаграммы: такой-то миф, существующий на канадском побережье Тихого океана, предполагает, в конечном итоге, что для местного жителя бытие предстает как отрицание небытия. Между этими абстрактными формулировками и первой версией так называемой этнологической методологии есть то общее, что именно структуре принадлежит здесь руководящая роль, ко-

торая сначала едва заявляет о себе в своих вынужденных повторениях, прежде чем будет ясно и четко выявлена.

Антропология в данном случае обращается к психологии. Фрейдовская версия мифа об Эдипе в структурализме предстает как частный случай. Здесь нет и речи об отношении человека к земле; согласно Фрейду, эдиповский кризис порождается дуализмом тех, кто дает жизнь, парадоксом человеческого родства; сама фрейдовская герменевтика там, где она менее всего вызывает сомнение, является расшифровкой косвенного онирического языка, языка нашего поведения. Невроз — это индивидуальный миф, что становится понятным, когда мы воспринимаем миф как серию напластований, наслоений, так что можно сказать: это — мышление, идущее по спирали, постоянно стремящееся скрыть от себя свое фундаментальное противоречие.

Однако антропология углубляет выводы психоанализа и психологии, оттеняя их специфику: Фрейд или какой-либо иной психолог не могут быть сегодня неискушенными наблюдателями, они принадлежат истории западного мышления. Не следует, однако, думать, будто комплексы, сновидения или неврозы западного человека могут прояснить истину мифа, магии или колдовства. В соответствии с правилом двойной критики, свойственным этнологической методологии, можно с полным основанием считать психоанализ мифом, а психоаналитика — колдуном или шаманом. Наши психосоматические исследования позволяют понять, каким образом шаман исцеляет, как он, например, помогает при трудных родах. Но и шаман, в свою очередь, позволяет понять, что психоанализ — это колдовство. Даже в самых своих что ни на есть канонических и респектабельных формах психоанализ постигает истину одной жизни только при сопоставлении ее с другой жизнью, в лучезарной атмосфере трансфера, который (если он существует) не является сугубо объективным методом. В силу более значительного основания, если он становится институциональным образованием и применяется по отношению к так называемым «нормальным» субъектам, психоанализ сразу же перестает быть концепцией, которую мы могли бы принять или отвергнуть в зависимости от случая, и перестает исцелять, а занимается внушением; он лепит субъектов в соответствии с собственной интерпретацией человека, создает своих сторонников и даже, может быть, своих строптивых противников, но он уже не в состоянии приобрести убежденных последователей. Фрейдизм, существующий по ту сторону истины и лжи, — это миф, и разжалованный таким образом, он перестает быть интерпретацией мифа об Эдипе: он сам становится одной из его версий.

Если посмотреть глубже, то окажется, что речь идет не о том, чтобы выводы антропологии были верны, когда она судит о первобытном человеке или противопоставляет его нам, а о том, что ей надлежит занять определенную позицию там, где все мы предстаем интеллигибельными, не поддающимися ни редукции, ни рискованному преобразованию. Именно так и поступают, когда видят в символической функции источник любого разума и недоумения, поскольку число значений и их богатство, находящиеся в распоряжении человека, всегда превосходят число объектов, которые мы называем означаемыми, и поскольку символическая функция всегда должна опережать свой объект и находить реальное, только обгоняя его с помощью воображения. Задача, следовательно, заключается в том, чтобы расширить наш разум и сделать его способным понимать то, что в нас самих и в других людях предшествует ему и превосходит его.

Эта задача присоединяется к задачам других «семиологических» наук и наук вообще. Нильс Бор⁶ писал: «Традиционные отличия (человеческих культур)... во многом схожи друг с другом, если иметь в виду образы действия, которые может описать физический опыт». Каждая традиционная категория нуждается сегодня в дополнительном осмыслении, одновременно несовместимом с ней и неотделимом от нее, и именно в таких сложных условиях мы ищем то, что составляет текстуру мира. Лингвистическое время не является более серией синхронностей, свойственных классическому мышлению, на которые все еще ссылается Соссюр, когда проводит четкое различие между двумя точками зрения — одновременностью и последовательностью: синхрония, как считает Трубецкой⁷, будучи временем легенд и мифов, перекрывает собой и последовательность и диахронию. Если символическая функция обгоняет то, что дано, то в любой сфере культуры с неизбежностью наличествует некая запутанность. Антитеза «природа — культура» не является более отчетливой. Антропология возвращается к имеющему большое значение вопросу о совокупности фактов культуры, которые лежат по ту сторону закона о запрете инцеста. Индийская эндогамия, иранская, египетская или арабская практика заключения брачных союзов (единокровных или между родственниками по боковой линии) свидетельствуют о том, что культура различными способами взаимодействует с природой. Здесь действительно речь идет о формах культуры, делающих возможным научное познание и кумулятивную, прогрессивно развивающуюся социальную жизнь. Культура, если и не в самых ее значительных, то по меньшей мере в самых жизне-

способных формах является скорее преобразованием природы, серией посредничеств, где структура никогда не возникает в виде чего-то универсального. Как иначе, если не историей, назвать эту среду, где какая-то одна, отягощенная случайностью форма вдруг дает начало движению к будущему и властно воздействует на все устоявшееся? Разумеется, речь идет не о той истории, которая хотела бы быть всей человеческой средой, состоящей из событий, принадлежащих строго последовательному времени и намеченных им, и мгновенно принятых решений, а об истории, которая прекрасно знает, что миф и время легенд, обретая новые формы, неотвязно сопровождают человеческую деятельность, которая осуществляется по обе стороны имеющих частный характер событий, о той истории, которую мы справедливо называем структурной.

Это такой тип мышления, который зарождается вместе с понятием структуры, и сегодня он всеми своими измерениями отвечает потребностям разума. Философу находящаяся вне нас структура, представленная в социальных и природных системах (а если в нас, то в качестве символической функции), указывает путь, пролегающий вне субъект-объектного отношения, которое было доминирующим в философии от Декарта до Гегеля. Она, в частности, требует понимания, каким образом мы пребываем внутри социоисторического мира, если индивид по сути своей эксцентричен, а социальное только в нем имеет свой центр. Но это уже проблема философии, с которой антропология не в состоянии разделить всех ее забот. Для философа в антропологии важно то, что она берет человека таким, каков он есть, в его действительном положении — живущим и познающим. Для антропологии же философ является не тем, кто собирается объяснить и переустроить мир, а тем, кто стремится углубить нашу включенность в бытие. Следовательно, рекомендации философа в данном случае не в состоянии подорвать авторитета антропологии, поскольку она основывается на том, что с точки зрения философской методологии является наиболее конкретным.

* * *

Уже вышедшие труды Клода Леви-Стросса⁸ и те, что последуют за ними, очевидно вдохновлены одной и той же идеей, и в то же время его исследования постоянно обновляются, вспыхивая новым светом. Он намеревается отыскать в меланезийской истории факты, которые позволили бы ему теоретически обосновать переход к сложным структурам родства, в частности к тем, что выявляют нашу матримонимальную систему. Те-

перь ему кажется, что эта последняя не является простым расширением предшествующих систем, а, напротив, свидетельствует о возрастании своей значимости. Современные системы родства — не обуславливаемые более демографическими, экономическими или психологическими факторами — должны были изначально определяться как «более сложные» варианты обмена. Но даже самое полное изучение сложного обмена не оставит неизменным смысл основополагающего феномена обмена, а потребует как можно более значительного и решительного его углубления. Клод Леви-Стресс не стремится догматически, сугубо дедуктивным способом уподоблять сложные системы простым. Он, напротив, считает, что, руководствуясь историческим подходом, нельзя не учитывать опыта средневековья, индоевропейских и еврейского народов, и уверен, что исторический анализ свидетельствует об отличии одной культуры, беспрекословно запрещающей инцест (и это представляет собой простое — непосредственное или опосредованное — отрицание природы), от другой культуры, той, что лежит у истоков современных систем родства и скорее заигрывает с природой и порой не так уж однозначно относится к запрету инцеста. Как раз второй тип культуры выявил свою способность вызвать к жизни позицию «тесного сближения с природой», создать науку, технически оснастить человека и породить то, что называют кумулятивной историей. С точки зрения современных систем родства и исторических обществ обмен как прямое или опосредованное отрицание природы выступает в качестве крайнего случая более общего отношения к иному. Только здесь окончательно прояснится смысл первых исследований Леви-Стресса, выявится глубинная сущность обмена и символической функции. На уровне элементарных структур законы обмена, полностью определяющие поведение людей, поддаются статическому изучению, и человек подчиняется им почти так же, как атом подчиняется определяющему его закону распределения, при этом он не выражает это с помощью теоретических положений. На другом полюсе антропологии структуры проявляются, заявляя о себе в определенных сложных системах, во взаимных детерминациях, в «исторических» мотивациях. Здесь обмен, символическая функция, общество не выступают в качестве второй природы, столь же властной, что и противостоящая ей первая природа. Каждый в силах определить свою собственную систему обмена; по этой причине границы культур размываются, и, несомненно, впервые на повестку дня встает вопрос о создании всемирной цивилизации. Отношения этого сложного человечества с природой и жизнью не являют-

ся ни простыми, ни вполне отчетливыми: зоопсихология вкупе с этнологией обнаруживает в животном мире, конечно же, не исток человечества, а некие заготовки, отдельные предпосылки, своего рода карикатурные наброски. Человек и общество не находятся целиком вне природы и животного мира: они, скорее, отличаясь от них, делают накопительные природные «вклады» и при этом, как и они, подвергаются риску. Такое переворачивание может обернуться огромным выигрышем, абсолютно новыми возможностями, как, впрочем, и привести к осложнениям и утратам, в чем мы начинаем убеждаться. Обмен, символическая функция теряют свою жесткость, но вместе с тем свою торжественность и красоту; на смену мифологии и ритуалу приходит разумение, методология и светское пользование жизнью, сопровождаемое малозначащими, неглубокими мифами, играющими компенсаторную роль. Только с учетом всего этого социальная антропология способна привести человеческий дух к равновесию и увидеть то, что есть и что может быть...

Таким образом, исследование питается фактами, которые поначалу кажутся ему чуждыми, и постепенно достигает новых горизонтов, перетолковывая свои первые результаты с помощью вновь полученных выводов. Одновременно с этим все большее число фактов вовлекается в орбиту строго научного познания. Именно в этих приметах мы распознаем шествие нашего интеллекта.

V ВСЮДУ И НИГДЕ*

I. ФИЛОСОФИЯ И ТО, ЧТО «ВНЕ ЕЕ»

Написание коллективной работы о знаменитых философах может показаться занятием бесхитростным. Однако делать это надо весьма осмотрительно: нельзя забывать, что таким образом вершится история философии и даже сама философия.

В подобном труде, наконец, читатель, наряду с представлениями личностей, занятых историями и жизнеописаниями философов, найдет запечатленным различными авторами на нескольких страницах то, чему они могли бы посвятить целые тома. Но даже если чья-то жизнь, тот или иной труд (скажем более — весь труд и вся жизнь) получали в прошлом близкое к истине истолкование, то речь шла исключительно о жизненном пути философов и истории их философии, но не об истории философии как таковой, так что предполагаемый труд о философах будет неточным как раз там, где он выглядел бы наиболее удачным: речь идет об истине, превосходящей любые мнения.

Каким образом коллективное произведение может стать центром пересечения различных перспектив? Ведь для выявления родственных связей, тенденций, попятных движений необходимо, чтобы всем философам был задан один и тот же вопрос и чтобы та или иная проблема рассматривалась в ее развитии. Здесь не должно быть речи ни о родословной философов, ни о достижении истины, и философия в нашем исследовании рискует превратиться в перечень «точек зрения» или «теорий». Серия духовных портретов может вызвать у читателя впечатление, что предпринятые попытки были напрасны, поскольку каждый мыслитель выдает за истину свои прихоти, зависящие от его характера и превратностей судьбы, поскольку задачи, которые он как философ ставит, остаются нерешенными и в таком виде передаются его последователям, так что какое-либо сравнение их мыслительных миров становится невоз-

* Работа представляет собой предисловие к коллективному труду «Знаменитые философы» (*Les Philosophes célèbres*), выпущенному издательством «Люсьен Мазено» (Lucien Mazenod).

возможным. Одни и те же слова: идея, свобода, знание — употребляются в различных значениях, и нет такого свидетеля, который мог бы привести их к общему знаменателю. Учитывая все эти обстоятельства и основываясь на учениях отдельных философов, можем ли мы говорить о развитии философии?

Чтобы понять, к чему они стремились, чтобы говорить о них с достоинством, может быть, следовало бы, напротив, рассматривать их доктрины в качестве моментов одного постоянно развивающегося учения и сохранять их, как это делал Гегель, отводя им место внутри единой системы?

Это правда, что каждая система в той или иной мере своевольна: она включает в одну общую философию различные концепции, стало быть, она претендует на то, что лучше всех сможет руководить самым делом философии и способствовать ее развитию. Что касается той философии, которая ставит целью выразить Бытие, то для нее сохраниться ничего другого не означает, как пережить саму себя в качестве момента истины или первого наброска конечной системы, каковой она сама не является. Когда пытаются «преодолевать» философию «изнутри», тем самым лишают ее души, наносят ей оскорбление, обещая сохранить «во что бы то ни стало», то есть отказывая ей в ее собственных понятиях и представлениях, как если бы можно было извилистый путь «Парменида»¹ или плавное течение «Размышлений»² без ущерба втиснуть в какой-либо раздел Системы.

В действительности Система считается с ними, и именно поэтому она в состоянии развиваться... Даже усваивая их, она не включает их в себя. Только двигаясь от одной школы к другой, мы можем понять весь смысл гегелевской философии, которая всегда стремилась выйти за собственные пределы. Движение противоречий, переходящих одно в другое, позитивный момент, превращающийся в отрицание, и положительно разрешающееся отрицание — все это берет начало у Зенона, в «Софисте»³, в сомнении Декарта⁴. Система начинается с них. Это точка, в которой сходятся лучи, идущие от большого числа зеркал: они попали бы в нулевую отметку, если хотя бы на миг перестали посыпать к ней свой свет. Прошлое наступает на настоящее и произрастает в нем, и Истина — эта воображаемая система, современница любой философии, способная без потерь сохранять свою означивающую мощь, так что существующая в настоящий момент философия есть не что иное, как ее черновой набросок.

Гегель прекрасно понимал это. «История философии, — говорил он, — вся в настоящем». Вот почему Платон, Декарт, Кант пребывают не только в том, что им удалось увидеть, но и в том,

что еще предстоит увидеть. Ведь обходные пути, которыми шло создание гегелевской философии, еще не были проторены, но эти пути были возможны, более того, необходимы; это была дорога, а Истина выступала в качестве памяти обо всем, что встречалось на этой дороге. Гегель распространяет свою систему на историю, но в ней продолжают свое дыхание и шевеление предшествующие философии; вокруг царят беспокойство, смятение, случайные события. Утверждать, будто Система является истиной того, что ей предшествовало, это *все равно* что утверждать, будто великие философии «нетленны»*; если бывает, что так говорят, то вовсе не затем, чтобы разглядеть частицу того, что Система должна была бы раскрыть в качестве целого, а скорее для того, чтобы возвести границы, которыми, однако, не удалось отгородиться от будущего (знание-припоминание⁶, «идеи» Платона⁷, φύσις Аристотеля⁸, злой гений Декарта⁹).

В один прекрасный момент Сартр противопоставил Декарта, который жил своей жизнью, произносил свои слова, писал свои труды (целостное событие, границы которого нерушимы), картезианству¹⁰, этой «подвижной», неуловимой философии, облик которой постоянно менялся в зависимости от того, кто выступал в качестве наследника его идей. Сартр был бы прав, если бы не существовало никакой границы, отделяющей путь, пройденный Декартом, от той его точки, с которой начали движение его последователи, и не было бы никакого смысла перечислять идеи, *принадлежащие Декарту*, как и идеи *его последователей*, разве что с целью проанализировать используемый ими язык. Как бы там ни было, жизнь мыслителя по имени Декарт и дошедшие до нас его труды, к счастью, имеют свое самостоятельное значение. Нашим современником его делает то, что он, живший в иных условиях, разделявший тревоги и иллюзии своего времени, реагировал на обстоятельства таким образом, какой нам неплохо было бы усвоить, несмотря на то, что мы живем в других условиях и по-другому реагируем на них.

В Пантеон философов входят вовсе не для того, чтобы соприкоснуться с вечными идеалами, а отзвуки истины слышны лишь до тех пор, пока автор вопрошает собственную жизнь. Философии прошлого продолжают свое существование не только в качестве фрагментов конечной системы. Их апелляция к вневременному не становится достоянием какого-либо музея. Они существуют вместе со своими истинами и со своими безрассудными идеями как единое целое, в противном случае они

* М.Геру⁵.

прекращают свою жизнь. Сам Гегель, эта светлая голова, стремившийся удержать Бытие, живет и поныне, призывая нас мыслить и воздействуя на нас не только глубиной своих изысканий, но и своими странностями и причудами. Не существует какой-либо *одной* философии, которая включала бы в себя все другие философии; философия как таковая, целостная философия, в определенные моменты живет в каждой из них. Обращаясь к известному выражению, можно сказать, что центр ее — повсюду, а окаймляющей ее окружности нет нигде.

Итак, истина, целое изначально принадлежат философии, но принадлежат ей в качестве задачи, которую следует решать, стало быть, они еще не принадлежат ей. Таково своеобразное отношение философии к своему прошлому вообще, — к тому, что находится вне ее, и, в частности, к личной и общественной истории.

Философия, как совокупность учений прошлого, живет тем, чем жил философ и его время, но она все это либо лишает центра, либо переводит в символический план, в разряд изреченных истин, так что нет более никакого смысла судить о произведениях, опираясь на жизнь, как и оценивать жизнь сквозь призму философских произведений.

Мы не намерены делать выбор между теми, кто считает, что история индивида или общества включает в себя истину символических построений философа, и теми, кто придерживается противоположной точки зрения, а именно, что философское сознание обладает ключом к пониманию истории общества и личности. Это надуманная альтернатива, доказательством чему является то, что, принимая один ее тезис, мы подспудно опираемся на другой.

Полагать, будто следует заменить изучение философии изнутри на социально-историческое ее объяснение, можно только, если ссылаться на историю, смысл и ход которой познаны со всей очевидностью. Выдвигают, например, идею «целостного человека» или идею «естественным образом» сбалансированного отношения человека к человеку и человека к природе. Если этот исторический *тѐλος*¹¹ действительно существует, то любую философию можно представить как отвлечение, отчуждение, сопротивление либо, напротив, в качестве определенного этапа прогрессивного движения, если иметь в виду необходимое будущее. Но из чего исходит та или иная руководящая идея и каково ее значение? Вопрос не *должен* стоять таким образом, в противном случае это будет означать «сопротивление» диалектике, пронизывающей вещи, открытое выступление против нее. Но откуда вы знаете, что она, эта диалектика, им присуща? Из самой философии. Просто это скрытая философия, выступа-

ющая в облике Процесса. Так что внутреннему изучению какой-либо философии противопоставляют не социально-историческое объяснение, а другую, скрытую в нем философию.

Нам доказывают, что Гегель понимал отчуждение определенным образом, *поскольку* имел дело с отчуждением, свойственным капиталистическому обществу, и мыслил в соответствии с ним. Подобное «объяснение», своеобразно трактующее гегелевское отчуждение и представляющее его в качестве черты капитализма, может возникнуть лишь в том случае, если нам докажут, что возможно существование общества, в котором человек объективирует себя, избегая отчуждения. Для Маркса, и даже для нас, подобное общество — это всего лишь идея, по меньшей мере, мы можем сказать, что фактически такое общество не существует. Вот почему, противопоставляя себя Гегелю, мы имеем в виду не факт, а идею, касающуюся отношений человека и общества. Под именем объективного объяснения всегда выступает мышление, оспаривающее другое мышление и разоблачающее его как иллюзию. Если кто-то скажет, что идеи Маркса в качестве исторической гипотезы соотносятся с капитализмом, который существовал до него и продолжает существовать после него, то он встанет на почву фактов и исторической вероятности. Но ступив на эту почву, необходимо будет «опробовать» и гегелевскую идею отчуждения, посмотреть, например, помогает ли она понять общества, в основе которых лежит учение Маркса об отчуждении. Подобного рода попытка сразу отпадает, если мы с ученым видом объявляем, что гегелевская идея отчуждения является продуктом общества, в котором жил философ; но мы не стоим на почве фактов, и историческое «объяснение» является способом философствования вне истории, который рядит идеи в вещи и мыслит без достаточной определенности. Та или иная концепция истории объясняет философию только при условии, если сама становится философией, к тому же имплицитной философией.

Со своей стороны философы, страстно увлеченные идеей интериорности, странным образом отказываются от своих принципов, когда подвергают суду культуру и режимы, оценивая их извне, как если бы интериорность перестала быть для них существеннейшим моментом или как если бы они сталкивались с *иного рода* интериорностью.

Таким образом, сторонники «чистой» философии и борцы за социально-экономическое объяснение на наших глазах меняются ролями, и мы не можем углубляться в их бесконечные споры, поскольку не в состоянии принять ни ложную концепцию «внутреннего», ни столь же ложную концепцию «внешне-

го». Философия существует всюду, даже в «фактах» — но среда, в которой она обитает, всегда заражена жизнью.

Нам предстоит много сделать, чтобы изжить родственные по своему содержанию мифы о чистой философии и о чистой истории и понять их действительные взаимоотношения. Нам необходимо будет прежде всего разработать теорию понятия, или значения, которая включала бы в себя философскую идею как таковую, теорию, которая никогда бы не отказывалась от исторических предпосылок, но никогда бы и не сводилась исключительно к ним. Как новые грамматические и синтаксические формы, родившиеся на обломках устаревших лингвистических систем или исторически преходящих обстоятельств, складываются, следуя интенции экспрессии, делающей из них новую систему, так и философская идея, родившаяся благодаря подвижкам в личной и общественной истории, не является ни только результатом, ни только вещью; она — некое начало и инструмент. Осмысляя отдельно новый тип мышления и новый символизм, философская идея создает для себя особое поле применения, не имеющее ничего общего со своими истоками, и она может быть понята только изнутри. Исток не является ни грехом, ни, тем более, достоинством, и его следует оценивать, исходя из того, что в целом стало с ним сегодня в соответствии с точками зрения и позициями, принятыми в результате опыта. Исторический подход служит не столько «объяснению» философии, сколько обнаружению ее значения в тех или иных условиях и того, каким образом она, будучи историческим фактом, преобразуется, исходя из своего изначального положения, в средство собственного понимания и понимания иного. Философский универсализм коренится там, в той точке, где один философ со всей своей ограниченностью соприкасается с другой историей, которая не является параллелью истории психологических или социальных фактов, и, то пересекаясь с ней, то удаляясь от нее, приобретает новое измерение.

Чтобы уяснить это отношение, необходимо изменить наше понимание психологического и исторического генезиса. Следует также переосмыслить психоанализ и марксизм как опыт, где принципы и способы изучения всегда ставятся под вопрос тем, что подвергается изучению. Речь идет не о том, чтобы классифицировать людей и общества в соответствии с тем, насколько они приближаются к канону бесклассового общества или бесконфликтного человечества: эти негативные сущности не могут оказывать свои услуги осмыслению существующих обществ или человека. Необходимо прежде всего понять функционирование их противоречий, тип равновесия, который так

или иначе обеспечивает их сосуществование — парализуя их или давая жизненные стимулы; все это, разумеется, имеет отношение и к психоанализу, к тому, как в нем наряду с сексуальными отношениями оцениваются мастерство и труд, и к марксизму, к тому, как в нем, наряду с различными экономическими отношениями исследуются жизненные отношения, наряду с производственными отношениями — подлинно человеческие отношения, наряду с официальными установлениями — не видимые глазу социальные роли. Подобного рода сопоставления, если и могут помочь сделать выбор и отдать чему-либо предпочтение, не дадут нам представления об идеальной генетической цепочке, и отношение одной исторической формации к другой, как и отношение одного типа человека к другому, никогда не станет простым отношением истины и лжи. «Нормальный» человек — это не тот, кто изжил в себе все противоречия, а тот, кто использует их, вовлекая в дело своей жизни. Необходимо также лишить абсолютного значения марксистскую идею о предыстории, которая уступит свое место истории, и о неизбежном построении целостного и подлинного Общества, где между человеком и человеком, человеком и природой установятся гармоничные отношения; именно в этом заключается цель нашей социальной критики, но у истории нет таких сил, которые были бы способны ее осуществить. Человеческая история не создается по меркам одного дня, так, чтобы на всех ее часах стрелка вдруг замерла на отметке «полдень». Прогресс социально-экономической истории со всеми ее революциями свидетельствует не столько в пользу однородного или бесклассового общества, сколько в пользу стремления к более или менее сносной жизни для большинства людей, стремления, которое опирается на нетипичные механизмы культуры. Между этой историей, идущей от позитивного к позитивному и никогда не прибегающей к *чистому* отрицанию, и философским учением, которое никогда не порывает своих связей с миром, существуют самые тесные отношения, и дело здесь совсем не в том, что рациональное и реальное существуют различными способами, как существовали Гегель и Маркс, а в том, что «реальное» и «рациональное» отделены друг от друга так, словно, разделяя их, резали по живому, и этим живым является историческое существование людей, благодаря чему реальное стало, если можно так сказать, *promis*¹² по отношению к разуму.

Но даже если мы возьмем только одного философа, то увидим, что и он полон внутренних противоречий, и лишь учитывая их, можно отыскать его «целостный» смысл. Подлинный Декарт, тот, о котором говорил Сартр, жил и творил три столе-

тия назад, и если я берусь отыскать его «фундаментальный выбор», то это, вероятно, потому, что Декарт никогда не совпадал с Декартом: он предстает перед нами благодаря текстам, но таким, каким мы его знаем, он становился постепенно, борясь с самим собой, и мысль о том, чтобы полностью понять его, была бы скорее всего иллюзорной, если бы у Декарта не было некой «главенствующей интуиции», устойчивого характера, индивидуальности, если бы он оставил нам одни только поначалу разрозненные тексты, которые от одной работы к другой делались все более обстоятельными, согласованными и никогда не переставали иметь в виду то, от чего сам Декарт решительно отказывался. Философию не выбирают как какой-нибудь предмет. Да и выбор не уничтожает того, что оказалось за его пределами, а держит это как бы в уме, на полях. Тот же Декарт, четко разделив то, что свидетельствует о чистом разумении, и то, что принадлежит жизни, тем самым набросал программу философии, которая свою главную задачу видела в соединении различаемых им порядков. Философский выбор (разумеется, как и все другие) всегда не прост. Философия и история соприкасаются друг с другом благодаря двойственности, которая свойственна и той и другой.

Вот, наконец, мы и подошли к тому, чем можем воспользоваться, конечно же не для определения философии, а для оправдания настоящего труда, где перемешаны философия, история и всякого рода занятые случаи. Все это хаотическое нагромождение является частью философии, однако она изыскивает средства, чтобы придать ему единство, то удаляясь от центра, то возвращаясь к нему. Это нечто вроде единства пейзажа или дискурса, где все косвенно связано между собой благодаря тайной соотнесенности с интересом, с перспективой, о которых поначалу ничто не дает знать. Как в Европе, так и в Африке история философии — это некая местность со своими заливами, рельефом, дельтами рек, лиманами. И несмотря на то, что она включена в более широкое пространство, в ней можно обнаружить знаки того, что с ней происходит. Как же можно запретить философу пользоваться тем или иным подходом, признав его несостоятельным? То, что философия представлена целой плеядой отдельных личностей, не является посягательством на ее существование.

Плюрализм перспектив и мнений комментаторов не уничтожает единства философии, как это бывает в случае, когда единство составляют рядоположенные или нагроможденные друг на друга позиции. Но поскольку философии являются также и языками, которые не могут ни кочевать из одной концеп-

ции в другую, ни накладываться друг на друга, поскольку каждый из них с необходимостью обладает своеобразием, число комментариев увеличивается едва ли не в той же мере, что и сами философии. Более того, если потребовать от каждого из комментаторов быть «объективным», а это требование мы уже выдвинули, то их отношения к тому или иному философу, к его субъективности, вполне вероятно, окажутся созвучными, как и вопросы, которые они, как современники, ставят перед тем или иным знаменитым философом.

Эти проблемы нельзя отрегулировать при помощи какого бы то ни было предисловия, да и делать этого не надо. Если единство философии достигается благодаря последовательному сокращению различий и расхождений, необходимо, чтобы на страницах этой книги мы всякий раз указывали на то, с какими затруднениями сталкивается мышление. Если же мы хотим отделить философию от восточной мысли или христианства, нам необходимо будет задаться вопросом: разве слово «философия» распространяется только на те учения, которые выражают себя с помощью понятий? Может ли оно относиться к опыту, мудрости, учениям, которые не поднимаются до такого уровня, до такого осознания? Именно проблема философского понимания и его природы стоит в центре нашего внимания. Всякий раз, как мы будем брать на себя смелость обозначить линии развития, которые, конечно же, оказались вне поля зрения самих философов, и сгруппировать их вокруг тем, которые, говоря строго, ими не обсуждались (об этом речь идет в каждой части настоящей работы), мы должны будем спросить себя, что дает нам право переносить философии прошлого в современность, если мы, как говорил Кант, обольщаемся надеждой познать их лучше, чем они сами познали себя, и в каких пределах философия является владелицей смысла. Нам необходимо всякий раз заново осмысливать то, что между нами и прошлым, между нами и Востоком, между философией и религией существует дистанция огромного размера, и мы должны искать единства обходными путями; читатель видит теперь, что мы вернулись к проблеме вопрошания, о которой говорили вначале: вопрошание не является введением в философию, оно есть сама философия.

II. ВОСТОК И ФИЛОСОФИЯ

Является ли частью философии эта обширная область мыслительной деятельности, которой следовало бы отвести отдельный том? Можно ли сопоставить ее с тем, что на Западе носит имя «философия»? *Истина* не понимается в ней ни как гори-

зонт бесконечной серии поисков, ни как завоевание бытия, ни как интеллектуальное овладение им. Истина — это скорее сокровище, рассеянное в человеческой жизни до всякой философии, сокровище, которое нельзя поделить между теми или иными учениями. Мышление не признает своей обязанностью продвигать дальше вперед учение древних, ни даже сравнивать их, а тем более преодолевать, выдвигая новые идеи о целостности. Мышление выступает в качестве комментатора, соединяющего различные точки зрения, как их отголосок и миротворец. И в древности, и в Новое время противоположные доктрины составляли единое целое, и неискушенный читатель не видит здесь ни достижений, ни поражений; он как бы находится в магическом мире, где ничто никогда не кончается, где отжившие свой век идеи продолжают жить, а мысли, которые считаются несовместимыми, перемешиваются друг с другом.

Разумеется, здесь следует отдать должное нашему неведению: если западное мышление мы считаем дерзким, непохожим на мышление Индии или Китая, то это, вероятно, потому, что оно вызывает у нас впечатление чего-то такого, что бесконечно перетряхивается, перетолковывается, что не хранит верности, что произвольно меняется и не в силах управлять собой. Однако точно такое же впечатление существует и у исследователей Востока. Г-н Масон-Урсель писал об Индии: «Мы имеем здесь дело с лишенным какого бы то ни было единства огромным миром, где ничто не возникает заново, где то, что признано «преодоленным», не отменяется; всюду беспорядочное скопление человеческих групп, переплетение разномасштабных религий, кишение всевозможных учений». Один современный китайский автор* говорит: «В некоторых философских работах, например у Мэн-цзы¹³ или Сюнь-цзы¹⁴, можно найти систематическое обоснование, аргументирование идей. Но если их сравнить с философскими трактатами Запада, то они покажутся еще недостаточно оформленными. Это правда, что китайские философы имели привычку выражать свои мысли с помощью афоризмов, апофтегм, намеков и апологий... Речи и тексты китайских философов до такой степени многозначны, что обладают безграничной силой внушения... Краткие изречения из «Бесед» Конфуция¹⁵ и философии Лао-цзы¹⁶ не являются простыми заключениями, предпосылки которых утеряны... Можно объединить идеи, содержащиеся у Лао-цзы, и внести их в новую книгу, насчитывающую пять тысяч или даже

* Fong Yeou-Lan. Précis d'histoire de la philosophie chinoise, p. 32—35.

пятьсот тысяч слов. И как бы она ни была составлена, она произведет впечатление новой книги. Мы можем постранично сопоставить ее с оригинальной работой *Лао-цзы*; она во многом может помочь нам понять ее, но заменить — никогда. Го Сян... является одним из величайших комментаторов *Чжуан-цзы*¹⁷. Его комментарий сам представляет собой классическое произведение даосистской литературы. В нем аллюзии и метафоры Чжуан-цзы представлены в форме рассуждений и аргументов... Но если сопоставить силу внушения Чжуан-цзы и четкий стиль Го Сяна, то еще задашься вопросом, какая из этих двух книг лучше. Один монах то ли буддистской школы Чань¹⁸, то ли более поздней школы Дзэн сказал однажды: «Все твердят, что Го Сян написал комментарий к труду Чжуан-цзы; я же считаю, что это Чжуан-цзы написал комментарий к Го Сяну».

Разумеется, на протяжении двадцати столетий в западной философии существуют христианские темы. И, вероятно, справедливо считают*, что в любой цивилизации должны существовать движение и история, которые угадываются за косностью и загниванием. Однако довольно трудно сравнивать роль христианства на Западе и конфуцианства на Востоке. Христианство, упорно отстаивающее себя, — не философия; оно — повествование и размышление об опыте, о совокупности загадочных событий, которые апеллировали к нескольким философским разработкам и на деле не переставали вдохновлять различные философии, даже если за одной из них признавали приоритетное значение. Христианские темы являются ферментами, а не реликвиями. Разве это сравнимо с возрастанием числа подложных документов в конфуцианской традиции, со смешением тем в неодаосизме III и IV веков н.э., с безумными попытками интегральной инвентаризации и примирения, которым посвящали себя поколения китайских эрудитов, с философской ортодоксией, просуществовавшей с Чжу Си (1130—1200)¹⁹ до отмены экзаменов в 1905 году? И если мы задумаемся в содержание учений — а это необходимо, поскольку, наконец, внешние формы китайской философии удерживают и выражают отношение человека и мира, — то поймем, что ни одна западная доктрина никогда не говорила в пользу строгого соответствия между микро- и макрокосмом, фиксирующего без всяких достойных презрения уловок стоицизма для каждой вещи и каждого человека только их место и наименование, видящего в «корректности» кардинальную ценность. Создается впечатление, что китайские философы, в отличие от своих за-

* К. Леви-Стросс, например.

падных коллег, не говорили о познании или понимании, что они не представляли себе интеллектуального генезиса объекта, что они стремились не *ухватить* его, а только воскресить во всем его первоначальном совершенстве; вот почему они обладали силой внушения, вот почему у них невозможно отличить комментарий от того, по поводу чего он создается, облекающее от облекаемого, означающее от означаемого; вот почему у них понятие в той же мере отсылает к афоризму, в какой афоризм отсылает к понятию.

Если все это так, то каким образом в этой онтологии и в этом раздробленном времени можно разглядеть общее состояние, становление, историю? Как определить вклад каждого философа, если все они вращаются вокруг одного и того же всеми забытого мира, который они не стремятся помыслить, а хотят одного — возродить? Отношение китайского философа к миру — это ослепление, а быть ослепленным наполовину невозможно. Либо мы приобщаемся к миру — через знакомство с историей, обычаями, цивилизацией, — и тогда китайская философия превращается в не имеющую внутренней истины суперструктуру этой чудо-истории, или же надо отказаться от понимания. Индия и Китай, как и все то, что создает или учреждает человек, вызывают огромный интерес. Но, как всякое учреждение, они ждут, что мы разглядим их подлинный смысл; они не подносят нам его на тарелочке. Китай и Индия не обладают полностью тем, о чем они говорят. Для того чтобы иметь различные философии, им недостает стремления *обзавестись* ими, как и всем остальным...

Эти сегодня банальные замечания не затрагивают существа дела. Они приходят к нам от Гегеля. Это ему принадлежат слова о «преодолении» Востока путем его «понимания»; это он противопоставил Востоку западную идею истины, идею понятия как тотального овладения миром во всем его разнообразии и определил Восток как провал *одного и того же начинания*. Стоило бы напомнить термины, означающие осуждение, прежде чем мы решимся пользоваться ими.

Мышление Востока, согласно Гегелю, это философия в том смысле, в каком дух учится у него, как высвободиться из плена видимости и тщеты. Но, как и многие другие причуды человеческого мира, например, пирамиды, мышление Востока является лишь философией в себе; это значит, что философ прочитывает в ней зарождение духа, которого в ней нет по причине его чистоты и сознательности. Ведь дух еще не есть дух, пока он отделен от всего видимого и продолжает витать над ним: это

абстрактное мышление имеет в качестве своей противоположности избыток не обладающей властью видимости. Стало быть, с одной стороны, мы имеем интуицию, «которая ничего не видит», мышление, «которое ни о чем не мыслит», бестелесное Существо, вечную, невозмутимую, обширную субстанцию, ни с чем не сравнимую собранность, мистическое имя Бога (постоянное бормотание слова «ом»), иначе говоря бессознательное и пустоту. С другой стороны — массу абсурдных деталей, нелепых церемоний, бесконечных инвентаризаций, несоразмерных друг с другом исчислений, изощренное воздействие на тело, дыхание и чувства, от которых ждут неизвестно чего — угадывания чужих мыслей, силы слона, бесстрашия льва, скорости ветра. У факиров — как у греческих киников²⁰ или у нищих монахов-христиан — находят «глубинную отчужденность от всего внешнего» — отчужденность провоцирующую, всевидящую, выразительную. Никакого посредничества или перехода изнутри вовне, или возврата извне к себе самому. Индия не знает, что такое «свечение понятий в конечных вещах», и поэтому предвосхищение духа завершается «наивностью»*.

У Китая есть своя история; в ней варварство отличается от культуры и шаг за шагом совершается свободный переход от первого ко второй, но его «культура укрывается внутри собственного принципа» и не выходит за собственные пределы. Китай иначе, нежели Индия, поддерживает непосредственное и парализующее отношение внешнего и внутреннего, универсального и практической мудрости, и нам кажется, что он ищет тайну мира в черепашьем панцире, практикуя формальное право, неподвластное критике от имени нравственности. «Европейцу никогда не придет на ум помещать чувственные вещи в непосредственной близости от абстракции»**. Восточное мышление ни в чем не ищет прибыли: оно скользит от абстракции к чувственным вещам, не испытывая ни становления, ни возмужания.

Не будем утверждать, продолжает Гегель, что восточное мышление есть религия; оно в *нашем* представлении так же чуждо религии, как и философии, и по тем же самым основаниям. Религия Запада предполагает «принципы свободы и индивидуальности»; она опытным путем перешла от «рефлектирующей субъективности», от духа к деятельности в мире. Запад усвоил, что для духа замыкаться в себе и выходить за свои пределы, создавать себя и отрицать себя — это одно и то же. Восточ-

* Hegel. Histoire de la Philosophie.

** Ibid.

ное мышление и не подозревает о существовании отрицания, обладающего силой реализации, ему чужды наши категории, как и понятия: теизм, атеизм, религия, философия. Брахма, Вишну, Шива²¹ суть не индивиды, не шифры, или символы, фундаментальных человеческих ситуаций, и то, что Индия о них рассказывает, не имеет ничего общего с неисчерпаемыми значениями греческих мифов или христианских притч. Это почти что сущности или философы, и китайцы обольщаются тем, что их цивилизация менее всего религиозна, что она самая философичная цивилизация. На деле же она столь же религиозна, сколь и философична по той причине, что ей чуждо понятие о духе, действующем в непосредственном контакте с миром. Мышление Востока, следовательно, весьма своеобразно: оно становится доступным нам только тогда, когда мы забываем о предельных формах нашей культуры. Но мы знаем, каким образом познавать его, опираясь на наше индивидуальное или коллективное прошлое; оно коренится в том смутном пространстве, где *нет* еще ни религии, ни философии; оно — тупик, в котором пребывает непосредственный дух и который нам удалось миновать. Вот каким образом Гегель преодолевает его, включая как отклоняющееся или нетипичное мышление в подлинный процесс становления духа.

Эту гегелевскую точку зрения мы встречаем повсюду. Когда определяют Запад, ссылаясь на существование науки или практику капитализма, то опираются именно на Гегеля, поскольку капитализм и наука могут определить цивилизацию, лишь если их понимать в качестве «подвижничества в мире», или «деятельности негации», и упрек, адресуемый Востоку, заключается в том, что он не учитывает этого обстоятельства.

Итак, проблема предстала со всей ясностью: Гегель и его последователи признавали за восточным мышлением философские свойства, если только оно трактовалось как приближение к понятийному мышлению. Наша тяга к знанию столь велика, что мы стремимся иной, альтернативный нашему тип мышления подчинить ему, приблизив к понятийному мышлению или представив в качестве иррационального. Остается узнать, вправе ли мы, как считает Гегель, претендовать на это абсолютное знание, на это конкретное универсальное, путь к которому Восток закрыл для себя. Если мы на деле не обладаем им, то необходимо пересмотреть все наши оценки, касающиеся других культур.

Даже в конце своего творческого пути, говоря о *кризисе западного мышления*, Гуссерль отмечал, что «Китай... Индия... яв-

ляют собой образцы эмпирические или антропологические»*. Кажется, что он идет гегелевским путем. Но если он признает за западной философией некое преимущество, то не потому, что она со всей очевидностью обладает неким правом и принципами, лежащими в основании всякой возможной культуры, — делает он это, ссылаясь на факты и намечая задачи. Гуссерль признал, что любое мышление является составной частью исторического целого, или «жизненного мира»; в принципе, мышление — «видовое свойство человека» и оно не обладает особыми правами. Он отмечает также, что так называемые первобытные культуры играют важную роль в изучении «жизненного мира», выступая в качестве вариантов этого мира, без которых мы увязли бы в своих предрассудках и не смогли бы понять смысла нашей собственной жизни. Но, действительно, фактом остается то, что Запад выдвинул идею истины, которая требует и даже обязывает изучать другие культуры и, стало быть, видеть в них моменты общей истины. В самом деле, свершилось некое чудесное обращение исторической формации вокруг своей оси, благодаря чему западное мышление обрело свою особенность и свою «локальность». Это предположение, это предвидение еще ждет своего осуществления. Если западное мышление таково, как оно о себе заявляет, то необходимо, чтобы оно доказывало это, осваивая все «жизненные миры», чтобы оно, будучи «видовым свойством человека», вместе с тем на деле выявляло свое уникальное значение. Здесь возрождается мысль о философии как «строгой науке», или абсолютном знании, но отныне она сопровождается вопрошанием. Гуссерль говорил в своих работах последних лет: «Философия как строгая наука — с мечтой покончено»**. Философ в нашем сознании не может более ни кичиться тем, что обладает абсолютно радикальным мышлением, ни присваивать себе способность на интеллектуальное обладание миром и на концептуальную строгость. Контроль за всем на свете и за самим собой остается его задачей, но ему никогда не решить ее, поскольку отныне необходимо решать эту задачу с учетом того, что существует мир феноменов, где никакой формальный *априорный* принцип не обеспечивает господства заранее.

Гуссерль прекрасно понял это: наша философская проблема состоит в том, чтобы раскрыть понятие, не разушая его.

* *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Traduction française. *Les Etudes philosophiques*, avril—juin 1949, S. 140.

** «*Die Philosophie als strenge Wissenschaft, — der Traum ist ausgeträumt*» (Husserliana, t. VI, S. 508).

В западном мышлении существует нечто уникальное: тяга к пониманию, строгость понятий остаются неизменными, даже если им не суждено исчерпать всего того, что существует. Культура оценивает себя с точки зрения собственной ясности, осознания самой себя и других культур. В этом отношении Запад (в широком смысле слова) остается неким ориентиром: ведь именно он изобрел теоретические и практические средства деятельности сознания, открыв тем самым путь к истине.

Но об этом самообладании и владении истиной, которые один Запад определил в качестве проблемы, грезят и другие культуры, да и на самом Западе они не стали свершившимся фактом. Все то, что мы усвоили, изучая исторические отношения между Грецией и Востоком, и все то, что мы нашли «западного» в восточном мышлении (софистика, скептицизм, элементы диалектики и логики), запрещает нам проводить географическую границу между философией и «не-философией». Чистая, или абсолютная, философия, от имени которой Гегель игнорировал Восток, заставляет отказаться и от значительной части западного наследия. Может быть, если судить строго, критерий здесь вырабатывался как раз благодаря Гегелю.

И поскольку, как говорил Гуссерль, Западу надлежит доказывать свое значение «исторической энтелехии» с помощью новых свершений, поскольку он сам является историческим продуктом, отвечающим обременительной задаче познать другие исторические творения, его предназначение заключается в том, чтобы переосмысливать свои идеи истины и понятия, как и все другие образования: науку, капитализм, и, если хотите, Эдипов комплекс, — которые прямо или косвенно связаны с его философией. Речь идет не о том, чтобы непременно разрушить их, а о том, чтобы поставить их лицом к лицу с кризисом, какой они переживают, и отыскать источник, из которого они истекают и которому они обязаны своим долгим преуспеванием. Если иметь это в виду, то цивилизации, оснащенные иным образом, с непохожими на наши экономикой и философией, становятся для нас объектом пристального внимания. Речь идет не о том, чтобы попытаться отыскать истину или призвание там, куда не может проникнуть ни наука, ни философское сознание, или внедрить туда, руководствуясь нашим примером, элементы мифологии; необходимо перед лицом этих способов человеческого существования, столь далеких от нашего, постичь смысл теоретических и практических проблем, которым противостоят наши общественные институты, раскрыть сферу существования, в которой они зародились и долгая и успешная история которых заставила нас забыть о них.

«Наивность» Востока содержит в себе нечто такое, что мы должны научиться понимать, поскольку наши зрелые идеи грешат определенной узостью. Между Востоком и Западом, как между ребенком и взрослым человеком, существует отношение, несколько не похожее на отношение незнания к знанию или «не-философии» к философии; отношение это гораздо более тонкое, оно признает за Востоком все его ожидания и все его «недоработки». Единство человеческого духа достигается не через простое присоединение или подчинение «не-философии» подлинной философии. Оно уже существует в скрытых отношениях одной культуры со всеми другими, в отклике одной культуры другой.

Говоря о проблеме философской универсальности, следовало бы иметь в виду то, что рассказывают путешественники, столкнувшиеся лицом к лицу с иными цивилизациями. Фотографии Китая дают нам представление о непостижимой для нас вселенной, если речь идет о выразительности, то есть если они накладываются на *наши* ощущения, на *наши* мысли о Китае. Напротив, если фотография стремится запечатлеть китайцев в их совместном бытии, то — и это парадоксально — они оживают для нас и становятся понятными. Учения, которые кажутся невосприимчивыми к понятию, если нам удастся постичь их в историческом и человеческом аспектах, предстают в качестве вариантов отношений человека к бытию, которые проливают свет и на наши отношения и выступают в качестве скрытой универсальности. Философии Индии и Китая стремились скорее не возвышаться над существованием, а быть эхом, или резонатором, нашего отношения к бытию. Западная философия может поучиться у восточной тому, как заключать союз с бытием, как отыскивать изначальный выбор, приведший к ее рождению, как определять возможности, которые мы сами отвергли, превратившись в «людей Запада», и как их можно было бы вернуть к жизни.

Вот почему, вероятно, мы вынуждены были воспринимать Восток в качестве музея, где собраны портреты философских знаменитостей, и, не умея определить его роли, для чего следовало бы прибегнуть к детальному изучению, мы предпочли обобщениям некоторые отдельные примеры, не обладающие достаточной определенностью, в которых читатель смог разглядеть лишь скрытую, тайную тягу Востока к философии.

III. ХРИСТИАНСТВО И ФИЛОСОФИЯ

Наилучшим образом философия выявляет свою сущность в противопоставлении с христианством. Дело вовсе не в том, что, с одной стороны, существует единое христианство, а с другой — единая философия. Напротив, в известной дискуссии по этому поводу, вспыхнувшей двадцать пять лет назад*, поразительным было то, что за спорами о понятии «христианская философия» и о существовании христианской философии угадывались споры иного рода — о природе философии, и соотношение сил было не таково, что на одной стороне группировались только христиане, а на другой нехристиане.

Э. Жильсон²² и Ж. Маритен²³ говорили, что философия не является по сути своей христианской, что она является таковой только по своему *состоянию*, объединяя в одном и том же человеке мышление и религиозную жизнь; в этом отношении они были близки Э. Брейе²⁴, который разделял философию как строгую систему понятий и христианство как раскрытие сверхприродной истории человека и делал вывод о том, что никакая философия не может быть христианской. Напротив, когда Л. Брюнsvик²⁵, размышляя о Паскале²⁶ и Мальбранше²⁷, признавал за философией способность говорить о расхождении между существованием и идеей и, стало быть, намекал на ущербность философии и отводил христианству роль интерпретатора, толкующего о проблемах человека и мира, он был недалек от М. Блонделя²⁸, для которого философия *была* мышлением и который замечал, что она не может «исчерпать себя», исследуя обнаруженную вне нас и внутри нас реальность, источником которой не является философское сознание. То, что разделяет или объединяет людей, переживших определенный момент взросления, опыта и критики, есть скорее — вне зависимости от того, идет ли речь о христианах или нехристианах — способ, каким они трактуют собственный дуализм и относятся к понятийному и реальному, а не буква или окончательная формулировка убеждений.

Подлинный вопрос, лежащий в основании дебатов по поводу христианской философии, — это вопрос об отношении между сущностью и существованием. Признаем ли мы, что у философии есть сущность, что существует чистое философское знание, которое соотносится с человеком и его жизнью (здесь речь идет о религиозной жизни), как есть еще и то, что

* «La notion de philosophie chrétienne» (*Bulletin de la Société française de philosophie*. Séance du 21 mars 1931).

является вечным глаголом, подлежащим прямой и точной передаче, освящающим любого человека, входящего в мир, — или, напротив, мы утверждаем, что философия сугубо радикальна, поскольку она идет в глубь того, что, как представляется, подлежит непосредственной передаче, в глубь наличных мыслей и достигнутого с помощью идей познания и обнаруживает между людьми и миром связь, которая, предшествуя идеальному, лежит в его основании?

То, что этот вопрос является главенствующим в христианской философии, могли бы подтвердить перипетии дискуссии 1931 года. Одни ее участники, говоря об автономии философии и религии в том, что касается их принципов, понятий и возможностей, и обращаясь к фактам и к истории, признавали вклад религии в философию, имея в виду идеи творчества, бесконечной субъективности или развития и истории. Несмотря на различия между религией и разумом, между ними осуществляется взаимообмен, что составляет особую проблему, и если в вере есть то, что требует осмысления (по меньшей мере, вера выступает в данном случае лишь предлогом для работы сознания, совершаемой помимо нее), то следует признать, что вера раскрывает определенные стороны бытия, что мышление, игнорирующее их, «не уходит в отставку», что «невидимое» веры и очевидности разума не могут быть разделены как два самостоятельных *владения*. Если, напротив, мы вместе с Э. Брейе обращаемся непосредственно к истории, чтобы показать, что христианской философии никогда не существовало, то мы можем прийти к такому выводу, лишь отбрасывая прочь как чуждое философии и трудное для понимания понятие христианского истока или любой ценой отыскивая в нем нехристианские моменты; все это вполне доказывает, что в данном случае мы ссылаемся на историю, сформированную и расслонившуюся в соответствии с идеей философской имманентности. Таким образом, речь идет о том, что мы либо ставим вполне реальный вопрос, но опираемся при этом на «чистую» историю, и христианская философия может утверждаться или отрицаться сугубо формально, а претензия на фактичность суждения может быть категоричной, если только она облечена в философские понятия. Либо мы открыто ставим вопрос в понятиях сущности, и тогда все начинается сначала, тогда мы переходим к разнородным порядкам и существующим философиям. И в том, и в другом случае остается в стороне проблема, которая существует только для исторического и систематического мышления, способного подкапываться под сущности, совершать движение от сущностей к фактам и обратно,

оспаривать сущности, опираясь на факты, а факты — опираясь на сущности, и ставить под вопрос собственную имманентность.

Для подобного «открытого» мышления вопрос в определенном смысле уже разрешен до того, как его поставили. Это мышление не воспринимает собственные «сущности» как таковые, то есть в качестве меры всех вещей, поскольку для него сущности — это узлы значений, которые будут пересмотрены в новых познавательных и опытных условиях, однако не перестанут питаться своим прошлым, и нам не известно, на каком основании это мышление отказалось бы считать философией способности косвенного или воображаемого выражения, признав их ложными, и оставило бы это наименование за учениями о вневременном и имманентном Глаголе, которые стоят выше какой бы то ни было истории. Вне всякого сомнения, христианская философия существует так же, как существует романтическая философия или французская философия, и она несравнимо более объемна, поскольку включает в себя, помимо этих двух, все то, что осмыслялось на Западе в течение двадцати веков. Каким образом можно лишить христианство — стремясь приписать этим философиям «универсальное значение» и космополитизм — таких идей, как идеи истории, субъективности, воплощения, позитивной конечности?..

Что остается в данном случае нерешенным — и что составляет подлинную проблему христианской философии, — так это отношение официального христианства как мыслительного горизонта или матрицы культуры к живому христианству, практикуемому в позитивной вере. Совсем другое дело — отыскать смысл и историческое измерение христианства и сделать это с личной позиции. Говорить «да» христианству как факту культуры или цивилизации — значит говорить «да» не только св. Фоме²⁹, но и св. Августину³⁰, Оккаму³¹, Николаю Кузанскому³², Паскалю, Мальбраншу, и из этого одобрения вовсе не следует, что мы закрываем глаза на то, что каждому из них пришлось изрядно потрудиться, чтобы стать самим собой. Борьба, которую они вели всю свою жизнь, порой в полном одиночестве, их философская и историческая прозорливость сделали их заметным явлением в мире культуры. И как раз потому, что философу или историку удастся познавать их, они похожи друг на друга. Историк столь же внимательно и пытливо, как философ, изучает черепки глиняной посуды, безотчетные фантазии, абсурдные ритуальные обряды. Он озабочен только тем, чтобы узнать, как устроен мир и как далеко простираются способнос-

ти человека, вовсе не преследуя цели пойти на плаху за свои догадки и добытую истину. Христианство, которым пронизана наша философия, для философа является самым ярким символом человеческого самопреодоления. Для христианина же христианство не символ, а истина. В определенном смысле между философом, понимающим человеческие запросы во всем их объеме, и строгой и глубинной религиозной практикой, которую он «понимает», существует более сильное напряжение (поскольку дистанция между ними едва ощутима), чем между рационализмом, претендующим на объяснение мира, и верой, которая для него лишена смысла.

Итак, вырисовывается новый конфликт между философией и христианством, но этот конфликт мы обнаруживаем внутри христианского мира и в душе каждого христианина — речь идет о конфликте между «заученным» христианством и живым христианством, между универсальным и тем, что стало предметом выбора. Подобный конфликт существует и внутри философии, если она сталкивается с манихейством³³ вовлечения. Сложное отношение между философией и христианством вообще можно обнаружить, только если мы проведем сравнение между христианством и определенной философией, внутренне испытывающими одно и то же противоречие.

«Томистский порядок» и «картезианский порядок», невинное сосуществование философии и христианства, понимаемых как два позитивных образования или две истины, еще скрывают от нас тайну конфликта, разыгрывающегося внутри каждого из них и между ними, и тех бурных отношений, которые он порождает.

Если философия есть самодостаточная деятельность, которая начинается и кончается постижением понятия, а вера есть согласие с вещами невидимыми и принимаемыми на веру через тексты откровения, то разница между ними значительно больше той, которая могла бы привести к конфликту. Конфликт будет иметь место, если рациональное соответствие становится исчерпывающим. Но как только философия по ту сторону возможностей, о которых она говорит, признает существование порядка, свойственного современному миру, отдельные моменты которого обнаруживаются в опыте, и если мы признаем обнаружение данности сверхъестественным опытом, то соперничество между верой и разумом исчезает. Тайна их согласия лежит в бесконечности мышления, того мышления, которое постигает возможности и творит современный мир. Мы не имеем доступа ко всему тому, о чем оно мыслит, и о его повелениях мы узнаем только в результате его действий. Мы не в состоянии постичь единство разума и веры. Но бесспорно то,

что оно осуществляется в Боге. Разум и вера пребывают в состоянии сбалансированного равновесия. И мы не без удивления взираем на Декарта, который, скрупулезнейшим образом описав естественный свет, без труда соглашается с тем, что существует *иной свет*, как если бы, лишь только их стало два, по меньшей мере один из них оказался бы не связанным с темнотой. Но это затруднение не столь велико — и не столь не разрешимо, — как то, которое связано с признанием, с одной стороны, различия, проводимого разумением между душой и телом, и с другой — их субстанциального единства: есть разумение со своими суверенными отличиями и есть существующий человек; разумение, получающее помощь от воображения и соединенное с телом, которое мы познаем в процессе нашей жизни, поскольку мы и есть этот человек, а оба порядка едины, поскольку один и тот же Бог является гарантом сущностей и основанием нашего существования. Наша двойственность отражается и преодолевается в нем как двойственность его разума и его воли. Мы не в состоянии понять, как это происходит. Абсолютная прозрачность Бога фактически дает нам уверенность, и мы можем и должны уважать различие порядков и жить в мире с каждым из них.

Однако это согласие нестабильно. Если человек в самом деле соединен с обоими порядками, то эта связь осуществляется и в нем самом, и он должен отдавать себе отчет в этом. Его философское отношение к Богу и его религиозное отношение должны быть однотипными. Необходимо, чтобы философия и религия символизировали одна другую. В этом, по нашему мнению, состоит значение философии Мальбранша. Человек не может быть, с одной стороны, «духовной машиной», а с другой — религиозным субъектом, получающим сверхъестественный свет. В самом нашем разумении мы находим структуры и разрывы, свойственные религиозной жизни. Разумение, если иметь в виду природный порядок, есть своего рода созерцание, видение в Боге. Даже в плане познания мы не являемся для самих себя ни светом, ни источником наших идей. Мы — это наша душа, но мы не имеем понятия о ней; мы пребываем вместе с ней только благодаря смутному ощущению. Все, что может иметь в ней свет и в нас быть интенциональным, исходит из нашей причастности к Богу; у нас нет способности понимания, вся наша инициатива в познании сводится к тому, чтобы направлять — именно это и называют «чуткостью» — «естественную молитву», адресованную Глаголу, который обязан всегда внимать ей. А нам надлежит только взывать и пассивно свидетельствовать о событиях познания, которые являются их резуль-

татом, — если говорить языком Мальбранша, о «восприятии», об «ощущении». Мы также вправе испытывать более сильное воздействие со стороны интеллигибельного пространства на нашу душу, заставляющее нас верить в то, что мы видим мир: на деле мы видим не мир сам по себе (такое представление *есть* наше незнание нас самих, нашей души, генезиса ее модальностей), и все, что есть истинного в нашем жизненном опыте, так это принципиальная уверенность в актуальном мире, существующем за пределами того, что мы видим, в соответствии с чем Бог заставляет нас видеть то, что мы видим. Малейшее ощущение, стало быть, есть «естественное откровение». Естественное познание пролегает между восприятием и идеей, как религиозная жизнь протекает между светом мистической жизни и полусветом священных текстов. Говорить о его естественности нам позволяет только то, что оно подчиняется законам и что Бог присутствует в нем в качестве общей воли. К тому же критерии здесь не являются абсолютными. Если естественное познание соткано из религиозных отношений, то сверхъестественное напоминает обратный путь к природе. Можно было бы изобразить своего рода динамику Благодати, предвидеть закономерности, Порядок, следуя которым воплощенный Глагол чаще всего осуществляет свое посредничество. Продольный разрез философии, этой сферы чистого разума, созданного и существующего мира, области естественного или сверхъестественного опыта Мальбранш подменяет поперечным разрезом и распределяет между разумом и религией одни и те же типические структуры света и чувства, идеального и реального. Понятия естественной философии внедряются в теологию; религиозные понятия проникают в естественную философию. Мы не ограничиваемся более тем, что взываем к непостижимому для нас бесконечному, где объединялись бы различаемые нами порядки. Природные связи устанавливаются только через деятельность Бога; почти все проявления Благодати подчиняются определенным правилам. Бог в качестве действующей причины необходим для каждой нашей мысли, Бог в качестве света проявляет себя почти в каждом своем желании. Никогда еще мы не были так близки к точке зрения Августина: «Подлинная религия есть подлинная философия, и, наоборот, подлинная философия есть подлинная религия».

Итак, Мальбранш стремится осмыслить отношение религии и философии вместо того, чтобы принять его как факт, о котором и сказать-то нечего. Но можно ли говорить об этом отношении как об отношении идентичности? Разум и вера, понятые в качестве противоречия, без труда сосуществуют друг

с другом. И наоборот, как только их идентифицируют, они вступают в состязание друг с другом. Между естественным откровением и естественной молитвой, доступными всем, между откровением и сверхъестественной молитвой, которой поначалу были обучены лишь избранные, между вечным Глаголом и Глаголом воплощенным, между Богом, которого мы видим, как только обретаем зрение, и между Богом Таинств и Церкви, к которому следует приобщиться и судить о котором надо по сверхъестественной жизни, между Архитектором, который угадывается в его творениях, и Богом любви, которого можно достичь в безотчетном жертвовании, между всем этим, как свидетельствуют употребляемые понятия, существует несоответствие. Именно это несоответствие надо было бы избрать в качестве особой темы, если мы говорим о христианской философии; именно в нем следовало бы искать сочленение веры и разума. В таком случае мы удалялись бы от Мальбранша и вместе с тем все более и более следовали бы ему: ведь если он сообщает религии долю рационального света и в конечном итоге идентифицирует религию и разум в едином универсуме мышления, если он распространяет на религию позитивность разумения, он тем самым признает, что изменения в сфере религиозного затрагивают и наше рациональное существование, пронизанное у него парадоксальной мыслью — о безрассудстве, которое есть мудрость, о кризисе, который есть умиротворение, о дарении, которое есть приобретение.

Каковыми же в таком случае должны быть отношения между философией и религией? Морис Blondel писал: «Философия создает пустоту внутри себя и перед собой, которая уготована не только ее наивысшим достижениям и существует не на одной ее территории; она уготована для света и достижений, каковыми она сама не является и реальным истоком которых послужить не может». Философия выявляет несовершенства, говорит об утратившем центр бытии, о жажде преодоления; она свидетельствует в пользу позитивного выбора, не имеющего предпосылок и совершаемого без необходимости. Она — это негатив некоего позитива, не какая-то пустота, а именно отсутствие того, что приносит с собой лишь вера, но не скрытая вера, а ожидание постоянно оспариваемой и всегда свободной веры. Перейти от одной веры к другой нельзя ни путем продолжения одной в другой, ни путем простого их присоединения друг к другу, но лишь благодаря кардинальному изменению, которое мотивируется философией, но не совершается ею.

Итак, проблема разрешена? Или она, скорее, не возникнет вновь на стыке негативной философии и позитивной веры?

Если, как считает Блондель, философия универсальна и автономна, то на каком основании она требует от абсолютного решения ответственности за частные заключения? То, что она обозначает пунктиром, с помощью концептуальных понятий, в глубине универсального, обретает свой окончательный смысл лишь в безвозвратной и пристрастной жизни. Но разве она не хотела бы быть свидетелем такого перехода? Каким образом она могла бы оставаться в негативе и покидать позитив ради абсолютно иной инстанции? Необходимо, чтобы философия сама рассмотрела с необходимой полнотой то, что она заранее наметала в пустоте, а в практике — хотя бы частицу того, что постигла теоретически. Отношение философии к христианству не может быть простым отношением негативного к позитивному, вопрошания к утверждению: философское вопрошание включает в себя свой жизненный выбор и, в определенном смысле, оно содержится и в религиозном утверждении. Негативное имеет свой позитив, а позитивное — свой негатив, и это потому, что каждое из них находит в себе самом свою противоположность, что они способны переходить одно в другое и что в истории они постоянно играют роль братьев-врагов. И так происходит всегда? Может ли когда-либо осуществиться подлинный обмен между философom и христианином (речь должна идти о двух людях вообще или о таких двух людях, которые внутренне ощущают себя христианами)? Мы думаем, что такое было бы возможно, если только христианин, хранящий наивысшие истоки своего вдохновения, о которых судит он один, безоговорочно принял бы роль посредника, от которой философия не может отказаться, не упразднив себя. Само собой разумеется, в эту работу включаются только добровольцы, а не нехристиане-единомышленники, вдруг захотевшие участвовать в ней. Было бы скверно признавать это, как и вызывать малейшее расхождение между чувствами христиан и нехристиан. Может быть, учитывая это, и стоит подходить к их мышлению. Вероятно, для того, чтобы обдумать все эти вопросы, Блондель делал пометки на полях читаемых им произведений.

Эти тексты — и здесь мы, несомненно, все единогласны — дают нам живое ощущение разнообразия христианских исканий. Они напоминают нам, что христианство вскормило не одну философию, хотя как раз одна из них и обладает наибольшими преимуществами, что оно в принципе не может иметь единственное исчерпывающее выражение и что в этом смысле, каковы бы ни были достижения христианской философии, она никогда не предстанет *завершенной*.

IV. ВЕЛИКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ

Следовало бы назвать «малым рационализмом» тот рационализм, который исповедовали и обсуждали в 1900 году и который представлял собой толкование Бытия с помощью науки. Согласно ему, существует Наука с большой буквы, укорененная в вещах, с которой малая наука соединится в день своего завершения, и она не оставит у нас никаких вопросов, поскольку любой разумный вопрос уже получил свое решение. Нам весьма трудно вновь пережить это состояние мышления, хотя мы не так далеко ушли от него. Тем не менее правда, что люди мечтали о том времени, когда разум, замкнув в систему отношений «тотальность реального» и достигнув состояния насыщенности, уйдет на заслуженный отдых, или когда ему не останется ничего иного, как выводить следствия из окончательно знания и с помощью тех же принципов отражать последние наскоки непредвидимого.

Подобный «рационализм», как нам представляется, переполнен всяческими мифами: миф о *природных закономерностях*, окопавшихся, насколько это возможно, на полпути между нормами и фактами, *в соответствии с которыми*, как предполагалось, слепой мир воссоздает себя; миф о *научном объяснении*, согласно которому познание отношений, распространяющееся на все, что доступно нашему наблюдению, сможет однажды свести все в одну самодостаточную формулировку, включая, разумеется, и существование самого мира. К этому следовало бы присовокупить все вспомогательные мифы, множась на гранях науки, например вокруг понятий о жизни и смерти. Это было время, когда люди то ли с энтузиазмом, то ли в тоске задавались вопросом о том, удастся ли человеку превратить жизнь в исследовательскую лабораторию, когда ораторы-рационалисты охотно говорили о «небытии» как об иной, более спокойной жизненной среде, в которую они мечтали «окунуться», как если бы речь шла об их сверхчувственном предназначении.

Но никто не отдавал себе отчета в том, что следует мифологии. Верили, будто говорят от имени разума. Разум отождествлялся с познанием обусловленности, или причин: всюду, где обнаруживалась обусловленность, полагали, что в состоянии решить любой вопрос, любую проблему, идет ли речь о сущности или об истоке, объясняя любой факт воздействием его причины. И перед метафизикой стоял вопрос: является ли мир единым и могущественным Процессом, подчиненным только одной «порождающей аксиоме», от которой в конце времен останется лишь мистическая формулировка, предназначенная для

повторения, или, например, имеется некая точка, в которой зарождается жизнь, появляются лакуны, разрывы и где может помещаться дух со свойственными ему противоречиями. Каждое подтверждение детерминизма было поражением метафизики, а ее победа требовала «ниспровержения науки».

Если подобного рода рационализм труден для нашего понимания, то только потому, что он представлял собой искаженное и непостижимое наследие и мы сами были включены в традицию, которая шаг за шагом создавала его. Он являл собой развалины великого рационализма — рационализма XVII века, богатого живой онтологией, которая зачахла в XVIII веке* и от которой в рационализме 1900 года осталось лишь несколько сугубо поверхностных формулировок.

Семнадцатый век был тем особым временем, когда познание природы и метафизика стремились найти общее основание. Он создал науку о природе, но не возвел объект науки в представительный предмет онтологии. Он признает, что философия стоит выше науки, не являясь ее соперницей. Объект науки — это тот или иной аспект или ступень Бытия; он обоснованно занимает свое место, и, может быть, именно благодаря ему мы научаемся познавать силу разума. Но эта сила не исчерпывается в объекте. Декарт, Спиноза, Лейбниц³⁴, Мальбранш, каждый по-своему оценивая воздействие каузальных отношений, признавали и другой тип бытия, который подразумевал последние, не отказываясь от них. Бытие не отвергалось полностью, как и не сводилось ко внешнему Бытию. Наряду с ним существует и бытие субъекта, или души, бытие его идей и отношение между идеями, внутреннее отношение к истине, и этот универсум столь же велик, что и внешний мир, или, скорее, он обнимает его, поскольку, как бы ни были неукоснительны связи между внешними фактами, ни один из них не может служить конечным основанием другого; все факты совокупно присутствуют в некоем «нутре», о котором свидетельствуют их отношения. Все те проблемы, которые устранил сциентистская онтология, избегая какой бы то ни было критики и внедряясь во внешнее бытие, как в универсальную среду, философия XVII века, напротив, будет все ставить и ставить. Как можно

* Восемнадцатый век является ярчайшим примером того времени, которое не получает своего отражения в собственной философии. Его заслуги коренятся в другом — в горении, неукротимом стремлении жить, познавать и оценивать, следуя собственному «духу». Как великолепно показал Гегель, у его «материализма» существует другая сторона, делающая его великой эпохой человеческого духа, хотя, взятый буквально, он представляет собой довольно скудную философию.

понять то, что дух воздействует на тело, а тело — на дух, и даже тело — на тело, а один дух — на другой дух или на самого себя, если, в конечном итоге, как бы неукоснительна ни была связь отдельных вещей в нас и вне нас, ни одна из них никогда не может быть во всех отношениях достаточной причиной того, что исходит от нее? Откуда берется всеобщая сцепленность? Каждый из картезианцев имеет на этот счет свое мнение. Но что касается существ и внешних отношений, то их глубинные предпосылки, по совместному убеждению сторонников Декарта, выставляются на всеобщее обозрение. Они не душат философию и не подчиняют ее себе, а философия не оспаривает их прочности, чтобы занять их место.

Такое необычное согласие внешнего и внутреннего возможно только благодаря посредничеству *некоего позитивного бесконечного* или бесконечно бесконечного (поскольку любое ограничение какого-либо бесконечного повлекло бы за собой отрицание). Именно в такой согласии общаются или сплавляются друг с другом действительное существование вещей *partes extra partes*³⁵ и мыслимая нами протяженность, которая, напротив, длится и обладает бесконечностью. Если бы в центре Бытия, в самой его сердцевине находилось бесконечно бесконечное, любое отдельное бытие прямо или косвенно предполагало бы его и в награду за это реально, все без остатка, включалось бы в него. Все наши отношения с Бытием должны быть обоснованы. Прежде всего наша идея истины, которая на деле привела нас к бесконечному и не может, следовательно, ставиться им под вопрос. Затем — все наши смутные, но живые понятия о существующих вещах, которые нам поставляют наши чувства. Как бы ни отличались друг от друга эти два рода познания, необходимо, чтобы у них был общий исток и чтобы один и тот же мир — осязаемый, прерывистый, частичный и искаженный — в конечном итоге подвергался познанию, исходя из нашей телесной организации, как частный случай внутренних отношений, которые образуют интеллигибельное пространство.

Таким образом, мысль о позитивном бесконечном является тайной великого рационализма, и она будет существовать до тех пор, пока ее будут поддерживать. Декарт проницательно предвидел возможность негативного мышления. Он описывал дух как бытие, не являющееся ни истонченной материей, ни дуновением, ни какой-либо существующей вещью, и остающееся самим собой даже в условиях полного отсутствия любой позитивной убежденности. Он выносил суждения с точки зрения способности делать или не делать, которая, говорил он, не имеет ступеней и, стало быть, бесконечна как у человека, так и

у Бога, и бесконечна в отрицании, поскольку, при условии свободы, позволяющей в равной мере делать и не делать, определенная позиция может быть только отрицанием отрицания. Именно благодаря этому Декарт более современен, чем его последователи, — он является предтечей философий субъективности и отрицания. Но он был лишь зачинателем и впоследствии отказался от негативности, когда провозгласил, что мысль о бесконечном предшествует мысли о конечном и что в этом плане любое негативное мышление является иллюзией. Картезианцы, как бы ни разнились их позиции, сойдутся именно в этой точке. Мальбранш тысячу раз подчеркнет, что небытие «не имеет свойств», или что оно «невидимо», и что, стало быть, о нем нечего сказать. Лейбниц задастся вопросом о том, почему «скорее существует нечто, чем ничто», и сразу же сопоставит небытие с Бытием, но подобное отступление от Бытия, апелляция к возможному небытию является для него как бы доказательством от противного, это — лишь основание, намек на теневую сторону, необходимые для того, чтобы вызвать суверенное самопорождение Бытия. Наконец, детерминизм, это «отрицание» Спинозы, позже воспринятое в духе определяющей способности к негативному, могло служить у него лишь тому, чтобы решительно подчеркнуть имманентность вещей, подчиненных равной себе и позитивной субстанции.

В будущем мы нигде не найдем такого согласия между философией и наукой, такой непринужденности в преодолении науки, не разрушающем ее, в ограничении метафизики, не отменяющем ее. Даже те из наших современников, кто считают себя картезианцами и по существу являются таковыми, приписывают негативному совсем иную философскую функцию и именно поэтому не считают XVII век устойчивым временем. Декарт говорил, что мы постигаем Бога, не познавая его, и это «не» свидетельствует о том, что нам свойственны утрата, поражение. Современные картезианцы* трактуют это так: бесконечное есть *отсутствие* в той же мере, что и *присутствие*, следовательно, негативное и человек как его свидетель входят в определение Бога. Леон Брюнсвик, соглашаясь во всем с «*Этикой*» Спинозы (за исключением последовательности книг в ней), считал, что *первая книга* является не первой, а *пятой*, что его «*Этику*» следует читать по кругу: Бог предполагает человека, так же как человек предполагает Бога. Может быть, именно из этого картезианство извлекает свою «истину». Но это такая истина, какой оно само не обладает. Существует элементарный

* *Alquié F.* La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes.

способ мыслить, *исходя из* бесконечного, что и создало великий рационализм, и нам не остается ничего отыскивать.

Да не усмотрят в этих словах тоску по прошлому. Если она и присутствует, то лишь как тоска по тому времени, когда универсум мышления не был разорван и когда человек без уловок, не идя никому на уступки, мог предаваться философии, науке, а если того хотел, так и теологии. Но этот мир, эта нераздельность могли длиться только до тех пор, пока не определились три пути, на которые можно было ступить. То, что нас отделяет от XVII века, так это не декаданс, а прогресс науки и опыта. Следующие за ним века хорошо усвоили, что согласие между нашими очевидными мыслями и существующим миром не является непосредственным, что оно никогда не устанавливается само по себе, что наши очевидности не могут надеяться на то, что их действие будет в силе на протяжении всего периода развития знания, что последствия скажутся и на «принципах» и нам надо будет приготовиться к тому, чтобы полностью пересмотреть их, включая понятия, которые мы считали «первичными», что истина не достигается с помощью компоновки на пути от простого к сложному и от сущности к свойствам, что мы не в состоянии ни сейчас, ни в будущем добраться до сути физических и даже математических объектов, что их следует изучать на ощупь, извне, подступаться к ним с помощью косвенных процедур, исследовать их, как если бы они были личностями. Настало время, когда уверенность в том, что нам удастся постичь во всей их внутренней очевидности принципы, в соответствии с которыми бесконечное разумение постигало или постигает мир, принципы, на которые опиралось картезианское начинание и которые долгое время подтверждались прогрессом картезианской науки, — эта уверенность перестала стимулировать познание и стала угрозой появления новой схоластики. Надо было вернуться к принципам, чтобы свести их к «идеализациям», принимаемым, если они вдохновляют на исследование, и отвергаемым, если они его парализуют; научиться соизмерять наше мышление, ориентируясь на то существование, которое, как вынужден был признать Кант, не является предикатом, и вернуться, чтобы его преодолеть, к истокам картезианства: усвоить урок творческого акта, положившего начало длительному периоду плодотворного мышления, но исчерпавшего свои возможности в псевдокартезианстве и потребовавшего собственного обновления. Необходимо было понять историчность познания, это странное движение, с помощью которого мышление, отказываясь от старых формулировок, в то же время сохраняет их, включая в качестве частного, особо-

го случая в более содержательное и более обобщенное мышление, не способное полагать себя исчерпывающим образом. Импровизация и незавершенность, свойственные почти не поддающимся контролю современным исследованиям, будь то в области науки или философии, литературы или искусства, — такова цена, какую необходимо платить, чтобы достичь более зрелого знания наших отношений с Бытием.

Семнадцатый век верил, что между наукой, метафизикой и религией могут существовать непосредственные связи. И поэтому он так далек от нас. Метафизическое мышление на протяжении вот уже пятидесяти лет ищет свой путь, который пролегает по ту сторону физико-математических измерений мира, и его роль по отношению к науке, по всей видимости, заключается в том, чтобы обратить нас к «не-реляционным основаниям»*, о которых наука знает и не знает одновременно. Религиозное мышление, взятое в его наиболее жизнеспособном аспекте, идет в том же направлении, и это делает его созвучным и одновременно враждебным «атеистической» метафизике. Сегодня «атеизм» не претендует, как это было в 1900 году, на объяснение мира «без помощи Бога»: он считает, что мир необъясним, и рационализм 1900 года выступает для него секуляризованной теологией. Если бы сегодня вдруг появились в нашей среде картезианцы, они были бы несказанно удивлены тому, что философия и даже теология своей основной темой считают вопрос о радикальной случайности мира, но и здесь они выступают соперницами. Наша философская ситуация в корне противоположна той, что была в эпоху великого рационализма.

И тем не менее рационализм остается для нас великим, и потому он близок нам как посредник, апеллирующий к философиям, которые его же и отвергают, и делают это от имени тех же потребностей, которые вызвали его к жизни. В тот момент, когда рационализм создавал науку о природе, он также доказывал, что наука не является мерой бытия, и утверждал в качестве своей наивысшей задачи осознание онтологической проблематики. В этом смысле он не принадлежит одному *прошлому*. Мы, как и он, стремимся не умалить или дискредитировать научные инициативы, а поместить их в качестве интенциональной системы в целостное поле наших отношений с Бытием, и если нам представляется, что переход к бесконечно бесконечному не осуществим, то только потому, что мы более радикально подходим к задаче, которую этот неустрашимый век намеревался решить раз и навсегда.

* Жан Валь³⁶.

V. ОТКРЫТИЕ СУБЪЕКТИВНОСТИ

Что общего у всех тех философий, разбросанных по трем столетиям, которые мы объединяем под названием философии субъективности? Существует *Я* (Moi), которое Монтень любил более всего и которым Паскаль пренебрегал, то *Я*, которое изо дня в день регистрируют в книге записей, которое имеют в виду, когда говорят об отваге, бегстве, измене, превратностях судьбы, а в очерках и подготовительных материалах пишут как о каком-то «некто». Существует другое *Я* (Je), мыслящее *Я* Декарта и Паскаля, то *Я*, которое лишь на мгновение совпадает с собой, тогда оно таково, каким видит себя, тогда оно все то, что думает о себе как о существующем, и ничто другое, открытое всем и вся, всегда неустойчивое, не имеющее никакой тайны, кроме этой своей прозрачности. Существует целая плеяда английских философов субъективности, чьи идеи близки друг другу, как если бы у них от природы было что-то общее. Существует *я* Руссо³⁷, эта бездна виновности и невинности, замышляющее «заговор», в котором оно само участвует и вместе с тем с полным правом отстаивает перед лицом судьбы свою неподкупную доброту. Существует трансцендентальный субъект кантианцев, столь же близкий миру, возможно даже гораздо ближе ему, чем внутренним психологическим состояниям, который прежде чем создавать, созерцает их и вместе с тем также ощущает себя «жителем» мира. Существует субъект де Бирана³⁸, который не только *знает*, что присутствует в мире, но действительно пребывает в нем, и он не мог бы быть субъектом, если бы не обладал способным к движению телом. Существует, наконец, субъективность в кьеркегоровском понимании³⁹, которая уже не есть более некий регион бытия — она являет собой неповторимый и фундаментальный способ соотношения с бытием, так что мы все *суть* нечто, а вовсе не те, кто обозревают все вещи с помощью «объективного» мышления, которое, в конечном итоге, не мыслит ни о чем. На каком же основании можно говорить, что эти не совпадающие друг с другом «субъективности» являются моментами одного и того же открытия?

И почему речь идет об «открытии»? Следует ли думать, что субъективность существует до того, как философы заговорили о ней, и что она такова, какой впоследствии предстала перед их познанием? Мышление о бытии, превратившись однажды в рефлексию и произнесшее «я мыслю», до такой степени стало нашим бытием, что, если мы попытаемся обозначить все, что ему предшествовало, наши усилия будут направлены только на то, чтобы предположить некое *дорефлексивное cogito*. Но что та-

кое этот контакт *я с я* до того, как он был обнаружен? Может быть, это иное обозначение ретроспективной иллюзии? И не является ли наше знание о нем всего лишь *возвратом* к тому, кто уже *знал о себе* на протяжении всей нашей жизни? Но *я* не знало себя в строгом смысле этого слова. Что же это за чувство *я*, которое не владеет собой и не совпадает с самим собой? Говорят, что лишит сознание субъективности — все равно что лишит его бытия, что неосознанная любовь это ничто, поскольку любить означает видеть кого-то одного, с любовью воспринимать его действия, жесты, лицо, тело. Но существующее до рефлексии *cogito*, самоощущение, еще не обремененное каким-либо познанием, сталкивается с тем же самым затруднением. Либо сознание не знает собственных истоков, либо, охваченное стремлением достичь их, способно лишь проектировать себя в них. И в том, и в другом случае не следует говорить об «открытии». Рефлексия не только обнаружила произвольное, она изменила его; может быть, в этом и была его истина. Субъективность не ждала философов, как ждала Америка в густом тумане, нависшем над Океаном, своих первооткрывателей. Они конструировали ее, создавали, и делали это каждый по-своему. То, что философы сотворили, может быть, предстоит переделать. Хайдеггер считает, что философы утратили бытие в тот момент, когда стали обосновывать его с помощью самосознания.

И тем не менее мы не отказываемся говорить об «открытии» «субъективности». Встающие при этом трудности обязывают нас пояснить смысл данного утверждения.

Родство философий субъективности очевидно с тех пор, как их стали сопоставлять друг с другом. Как бы ни были велики их расхождения, все современные философы сходятся в том, что бытие души, или бытие-субъект, не является незначительным бытием, что оно, вероятно, есть абсолютная форма бытия, и именно это стремится подчеркнуть наш заголовок. Многие идеи философии субъекта были представлены в греческой философии: она говорила о «человеке как мере всех вещей»; она считала, что душа обладает своеобразной способностью не знать того, что она знает, и хотеть знать то, чего она не знает, что ей присуща непостижимая способность ошибаться, тесно связанная со способностью обладать истиной, вступать с небытием в столь же существенные отношения, как и с бытием. Она к тому же задумывалась о мышлении, которое мыслит о самом себе (Аристотель считал это вершиной мироздания), и о радикальной свободе, превосходящей все наши способности. Она размышляла о субъективности — как о тьме и как о свете. Однако бытие субъекта, или души, никогда не было для греков кано-

нической формой бытия и никогда негативное не было в центре философии и не обладало способностью породить позитивное, смиряться с ним, преобразовывать его.

Напротив, от Монтеня до Канта и после него ставился вопрос именно о бытии-субъекте. Расхождение философий начинается после того, как приходят к мысли, что субъективность не есть ни вещь, ни субстанция, а вершина особенного как универсального, что субъективность — это Протей⁴⁰. Худо ли, бедно ли, но философии подвержены тем же метаморфозам, что и он, и в их расхождениях скрывается та же диалектика. По сути, есть лишь две идеи субъективности: идея пустой, незаполненной, универсальной субъективности и идея субъективности заполненной, укорененной в мире, которая, как об этом прекрасно свидетельствует Сартр, есть в то же время идея небытия, «вторгающегося в мир», вбирающего в себя мир, нуждающегося в мире, чтобы стать чем-то, даже небытием, и при всех тех жертвах, что оно приносит миру, остающегося чуждым ему.

Конечно же, это открытие не похоже ни на открытие Америки, ни на открытие калия. Оно является открытием в том плане, что мысль о субъективности, включенную в состав философии, уже нельзя игнорировать. Даже если придет время и философия устранил ее, она уже не будет той, какой была до нее. На самом деле, что бы мы ни конструировали (Америка также является некой конструкцией, ставшей неизбежной потому, что у нее было бесчисленное множество свидетелей), все впоследствии обретает прочность факта, и мысль о субъективном является одним из таких надежных фактов, с которым философии необходимо считаться. Или скажем еще так: философия, однажды «инфицированная» теми или иными идеями, уже не может изжить их; надо, чтобы она исцелилась, изобретя нечто лучшее, чем они. Даже философ, ныне тоскующий по Пармениду и мечтающий о том, чтобы вернуть нам наше отношение к Бытию, каким оно было до появления самосознания, именно самосознанию обязан тем, что у него есть вкус к изначальной онтологии и что он видит в ней определенный смысл. Субъективность — это одна из тех идей, к которым не возвращаются, особенно если сумели их превзойти.

VI. СУЩЕСТВОВАНИЕ И ДИАЛЕКТИКА

Всем известно, какую неловкость испытывает писатель, когда его просят рассказать, как родились замыслы его произведений. Почти такую же неловкость испытываем и мы, когда нам надо назвать имена наших знаменитых современников. Мы не

можем здесь опираться на то, что усвоили, читая их труды, на «среду», вызвавшую их идеи и сделавшую их знаменитыми. Сегодня, когда шум вокруг них поутих, нам надо угадать, что будет цениться завтра новыми поколениями читателей, поскольку им, этим чужакам, придется читать те же книги, но делать из них другие выводы. Есть такая фраза, написанная, может быть, в тиши XVI века, либо в благоговейной тиши Экс-ан-Прованса, либо в академической тиши Фрейбурга, либо под грохот улиц Ренна, Неаполя, Везине, которую первые читатели «пропустили» как бесполезную, но которая привлечет внимание последующих поколений читателей: новый Бергсон, новый Блондель, новый Гуссерль, новый Алэн⁴¹, новый Кроче⁴², о которых мы не имеем никакого представления. Надо будет разложить по полочкам очевидные вещи и нерешенные вопросы, наши достижения и провалы, как если они смогут понадобиться нашим потомкам, и это сделает нас иными, но вся «объективность» мира не дойдет до этого. Выделяя в качестве важнейших для середины прошлого века темы существования и диалектики, мы, вероятно, свидетельствуем о том, что прочитывало целое поколение людей в своей философии и чего, несомненно, не прочтет в ней следующее за ним поколение и о чем философы, о которых идет речь, говорили с полным пониманием.

Но для нас фактом остается то, что все они или, по крайней мере, большинство работали ради того, чтобы преодолеть критицизм и увидеть по ту сторону всяческих отношений то, что Брюнsvик называл «не поддающимся согласованию» и что мы именуем существованием. Когда Бергсон представил восприятие в качестве фундаментального способа нашего отношения к бытию, когда Блондель принялся обсуждать содержание мышления, которое предшествует ему самому и всегда находится вне его, когда Алэн описывал свободу, опирающуюся на течение мира, как пловец опирается на воду, поддерживающую его и являющуюся его силой, когда Кроче привел философию к контакту с историей, когда Гуссерль взял в качестве очевидности телесное присутствие вещи, — все они ставили под вопрос нарциссизм самосознания, все они искали, как перейти от возможного и необходимого к реальному, и выдвигали в качестве новой исследовательской проблемы фактическое существование нас самих и мира. Ведь философия существования — это не только, как считают торопливые читатели Сартра, ограничившиеся знакомством с его манифестом^{43*}, философия, ставящая свободу человека на первое место, перед сущностью. Это всего

* «L'existentialisme est un humanisme».

лишь поражающий воображение вывод, и Сартр, как следует из его работы «Бытие и ничто», под идеей суверенного выбора понимал и другую идею, по правде говоря, ей противоположную, — идею свободы, которая является таковой, если она вторгается в мир и ведет в нем фактическую работу. С этого момента даже у самого Сартра существование перестает быть антропологическим понятием: существование раскрывает перед лицом свободы абсолютно новый облик мира — мира, являющегося для нее и надеждой, и угрозой, мира, расставляющего ей западню, совращающего ее или совращаемого ею, мира, состоящего не из кантовских плоских объектов науки, а представляющего собой пейзаж, с нагроможденными в нем препятствиями и открытыми дорогами, наконец, мира, в котором мы «существуем», а не только познаем и свободно проявляем себя.

Мы, вероятно, потратим еще больше сил, чтобы убедить читателя в том, что тот век, который шел к открытию существования, шел также и к открытию диалектики. Блондель, Алэн и, конечно же, Кроче уже говорили об этом. А Бергсон, а Гуссерль? Хорошо известно, что они изучали интуицию и что для них диалектика была философией болтунов, слепой и многословной или, как говорил Ж. Бофре⁴⁴, «чревовещательной». Перечитывая рукописи древних философов, Гуссерль не раз заносил на полях: «*Das habe ich angeschaut*»⁴⁵. Что может быть общего между этими позитивными, строго методическими философами, посвящавшими себя тому, что они видели, и беспокойным философом, который все время подкапывался под интуицию, чтобы под ней обнаружить еще одну интуицию, и каждое новое зрелище вновь возвращало его на круги своя?

Чтобы ответить на поставленные вопросы, нужно обратиться к современной истории диалектики и к обновленной диалектике Гегеля. Диалектика, с которой имеют дело наши современники, это, как отмечал Н. фон Гартман⁴⁶, диалектика реального. Гегель, реабилитированный ими, это не тот Гегель, от которого отвернулся XIX век, не хранитель чудесной тайны, позволяющей говорить обо всем не думая, механически подчиняя то, о чем идет речь, упорядоченности и диалектическим взаимосвязям; это тот Гегель, который и не думал выбирать между логикой и антропологией, который вывел диалектику из человеческого опыта, определяя вместе с тем человека как эмпирического носителя Логоса, который поставил в центр философии обе эти перспективы и заявил о переворачивании, преобразующем одну перспективу в другую. Эта диалектика и эта интуиция не только совместимы: существует такой аспект, где они сливаются воедино. Можно, опираясь на бергсонизм и

археологические раскопки Гуссерля, проследить за работой, которая шаг за шагом приводит интуицию к действию, превращая позитивные моменты «непосредственно данных» в диалектику времени, усмотрение сущностей — в «феноменологию генезиса», и объединяет в живое единство противоположные измерения времени, в конечном итоге равнообъемного бытию. Речь идет о бытии, просвечивающем в движении времени, находящемся под прицелом нашей временности, нашего восприятия, нашего телесного бытия, из которого мы не в состоянии выбраться, поскольку, преодолевая расстояние, мы лишаем его плотности бытия, — бытия «далее», как скажет Хайдеггер, всегда вызывающего нашу трансценденцию; речь идет также и об идее диалектики бытия, как ее определял *Парменид*, по ту сторону эмпирического существования множества вещей, руководствуясь принципом нацеленности на них, поскольку вне их оно было бы или светом или тьмой. Что касается субъективного аспекта диалектики, современные мыслители находят его сразу, как только испытывают намерение понять человека в его *действительном* отношении к миру. Ведь в этом случае они сталкиваются с первейшей и глубочайшей из всех противоположностей, начальной и никогда не изживаемой фазой диалектики — с рождением рефлексии, которая, в принципе, выделяется только для того, чтобы постичь иррефлексивное. Исследование «непосредственного» или «самых вещей», когда оно становится достаточно осознанным, не является обратной стороной опосредования; опосредование — это всего лишь решительное признание парадокса, который так или иначе свойствен интуиции: чтобы овладеть собой, надо сначала выйти за собственные пределы; чтобы увидеть мир, надо сначала удалиться от него.

Если эти замечания справедливы, то логический позитивизм англосаксонских стран и Скандинавии⁴⁷ остается за пределами философии. У него с только что перечисленными нами философиями общий язык, но все их проблемы для логического позитивизма лишены смысла. Факт нельзя ни замаскировать, ни приглушить. Можно только задаться вопросом, насколько он основателен. Если мы устраним из философии все термины, которые не дают нам непосредственно точного определения своего смысла, то разве эта очистительная работа, как и всякие другие, не свидетельствует о кризисе? Разве приведенное в порядок поле на первый взгляд ясных и однозначных значений не ведет нас к искушению обратиться к проблематике, непосредственно примыкающей к нему? Разве контраст между прозрачным универсумом мышления и универсумом самой жиз-

ни, который все менее и менее предстает как воздействие не-смысла на смысл, не приведет логический позитивизм к пересмотру своих критериев светлого и темного с помощью приема, который, как говорил Платон, сам является философским? Если такая переоценка ценностей состоится, то надо считать логический позитивизм последним и самым энергичным «сопротивлением» конкретной философии, к которой в начале нашего столетия все так или иначе стремились.

Конкретная философия это не философия удачи. Необходимо, чтобы она была ближе к опыту и в то же время не ограничивалась эмпирией, чтобы помечала каждый опыт онтологическим шифром, каким сама помечена изнутри. Как бы ни было трудно в этих условиях мечтать о будущем философии, две вещи здесь кажутся несомненными: ей никогда не убедить себя в том, что с помощью своих понятий она сумеет овладеть ключом к природе и истории, и она никогда не отречется ни от своего радикализма, ни от поисков предпосылок и оснований, которые привели к созданию великих философских учений.

Философия тем более не отречется от них в то время, когда системы утрачивают доверие, а техника все развивается и развивается, наступая на нее. Никогда ранее научное знание так не ополчалось против собственных *a priori*. Но и никогда ранее литература не была столь «философична», как в XX веке, размышляя о проблемах языка, истины, смысла и самого акта письма. Никогда еще политическая жизнь не выявляла с такой очевидностью свои истоки и свое существо, подвергая сомнению свои достоверности и прежде всего веру в переговорный процесс и идею революции. Но даже если философы мельчают, люди, не искушенные в философии, не перестанут взывать к ней. По меньшей мере тревога никогда не исчезнет, а мир не разрушит себя, экспериментируя с самим собой, и придется еще долго ждать того времени, которое больше не будет верить в триумфальное шествие философии, а, сталкиваясь с большими трудностями, будет всякий раз апеллировать к строгости, критике, универсальности, к активной философии.

Вероятно, можно задаться вопросом, что станет с философией, когда она утратит свои права на *a priori*, системность, конструктивность, когда она не будет более возвышаться над опытом. Да она ничего и не потеряет от этого. Ведь системность, объяснение, дедукция никогда не были для нее существенными операциями. Эти механизмы отражали — и скрывали вместе с тем — отношение к бытию, к другим людям, к миру. Вопреки видимости, система всегда была лишь языком (и в этом качестве она оказалась исключительно полезной), способствовав-

шим тому, чтобы представить картезианство, Спинозизм или Лейбницеанство в их отношении к бытию, и дабы философия не прекратила своего существования, достаточно, чтобы это отношение оставалось проблемой, чтобы оно не было «само собой разумеющимся» и чтобы между бытием и тем, кто в полном смысле слова судит о нем, принимает и отталкивает его, преобразует и в конечном итоге расстается с ним, существовала доверительная связь. Именно это отношение стремятся сегодня сформулировать со всей ясностью, из чего следует, что философия чувствует себя дома всюду, где имеется это отношение, — и в свидетельствах человека несведущего, который жил и любил как мог, и «в уловках», беспардонно изобретаемых наукой, чтобы избежать проблем, и в «варварских» цивилизациях, и в нашей неофициальной жизни, в литературе, в софистических рассуждениях, в спорах о субстанции или атрибутах. Институализированное человечество ощущает всю свою проблематичность, и самая непосредственная жизнь становится «философской». Нам не доведется увидеть, как в один прекрасный день появится новый Лейбниц или новый Спиноза, безоговорочно доверяющие собственной рациональности. Будущие философы не будут рассуждать о «направлении», «монадах», «*conatus*»⁴⁸, «субстанции», «атрибутах», «бесконечности», но они не перестанут учиться у Лейбница и Спинозы, как на протяжении счастливых веков люди не переставали разгадывать тайну сфинкса, и попытаются по-своему, менее иносказательно, ответить на поставленные им вопросы.

VI

ФИЛОСОФ И ЕГО ТЕНЬ

Традиция — это забвение истоков, говорил поздний Гуссерль. И если мы чувствуем себя многим обязанными ему, это не означает, будто мы считаем справедливыми все его утверждения. По отношению к философу, чье начинание получило такой широкий отклик даже в учениях, казалось бы, далеких от него, любая ссылка на него является неким предательством либо потому, что мы отдаем ему должное не искренне, как если бы хотели найти у него подтверждение своим мыслям, которого на самом деле быть не может, либо, напротив, с чувством осмотрительного уважения, безоговорочно оставляя его в рамках того, что он сам хотел сказать и сказал... Об этих трудностях, свойственных общению между разными «его», Гуссерль был прекрасно осведомлен и не оставил нас безоружными перед ними. Я заимствую что-то у другого, я наделяю его своими мыслями, и это не поражение в восприятии другого, это и есть восприятие другого. Мы не станем докучать ему своими надоедливими комментариями, не будем наивно сводить его к тому, что есть в нем самого объективно-достоверного, если он уже до этого не предстал перед нами, разумеется, не в облике вещи со всей ее очевидностью, а обосновавшимся в нашем мышлении, если он как «другой» не занял в нас самих только ему принадлежащее место. Между историей «объективной» философии, которая способна искажать предназначенные для других мысли великих философов, и выступающими в качестве диалога рассуждениями, когда мы можем ставить вопросы и получать на них ответы, должно существовать пространство, где философ, о котором говорят, и тот, кто говорит, были бы представлены вместе, даже если на деле не всякий раз можно указать на то, что принадлежит каждому из них.

Если мы полагаем, что истолкование обязано либо исказить, либо в буквальном смысле воспроизводить, то это потому, что мы хотим, чтобы значение того или иного произведения было бы полностью позитивным и на законном основании походило бы на опись, отграничивающую то, что в нем есть, от того чего в нем нет. Но это — серьезная ошибка как в отношении к

произведению, так и в отношении к мышлению. «Чем значительнее труд мыслителя, — примерно так писал Хайдеггер, — никоим образом не совпадающий с объемом и количеством его работ, тем богаче в нем то, что не было помысленным, то есть то, что впервые и только благодаря этому труду проступает как еще непомысленное»*. После смерти Гуссерля осталось его, только ему принадлежащее «непостижимое», которое, однако, ведет куда-то в другом направлении. Мыслить — это не значит обладать объектами мышления, мыслить — значит с помощью объектов мышления выявлять то, что еще не стало предметом нашего мышления. Ведь мир восприятия содержит в себе одни только отсветы, тени, уровни, разрывы между вещами, которые не являются самими вещами, но они не есть и ничто, они, напротив, очерчивают поля возможных изменений в одной и той же вещи, в одном и том же мире, — так что мышление философа и его труды порождены определенными отношениями между так называемыми вещами, по отношению к которым не существует дилеммы между объективным и произвольным истолкованием, поскольку речь идет не об *объектах* мышления, а о тенях и отсветах, и мы разрушали бы их, подвергая аналитическому рассмотрению или изолирующему мышлению, и мы можем отыскивать их и хранить им верность, только вновь и вновь осмысливая их.

Мы хотели бы отыскать этого еще не осмысленного нами Гуссерля на полях его ранних работ. Однако было бы безрассудным, если бы этим занялся тот, кто ничего не знает о каждодневных занятиях и беседах Гуссерля. Может быть, настоящий очерк имел бы особое значение, если его сопоставить с другими подходами. Для тех, кто поверхностно знаком с Гуссерлем, наряду с трудностями, связанными с чтением его работ, существуют и другие — те, что встают при общении с ним как с автором. Некоторые воспоминания о нем дают нам дополнительные сведения, как бы сводя нас с ним с глазу на глаз. Другие же скорее прячут от нас «трансцендентального» Гуссерля, того, который сегодня торжественно занимает свое место в истории философии; речь идет не о выдуманном Гуссерле, а о Гуссерле, отделившемся от своей жизни и вставшем рядом с теми, кто равен ему по силе духа, о Гуссерле, преодолевшем свое время. Как и все, кто близок нам, склонным превозносить ге-

* «Je grösser das Denkwerk eines Denkers ist, das sich keineswegs mit dem Umfang und der Anzahl seiner Schriften deckt, um so reicher ist das in diesem Denkwerk Ungedachte, d. h. jenes, was erst und allein durch dieses Denkwerk als das Noch-nicht-Gedachte heraufkommt» (*Der Satz vom Grund*, S. 123—124).

ниев и разочаровываться в них, Гуссерль, как личность, не мог, я думаю, оставлять равнодушными окружающих его людей: вся их философская жизнь, оказывавшаяся порой в чрезвычайных, бесчеловечных условиях, должна была шаг за шагом протекать под знаком зарождения нового мышления, помогать ему утвердиться и содействовать его распространению. Каким же образом они после смерти Гуссерля, обретя в результате собственного развития самостоятельность, смогли без особых усилий отыскать глубокий смысл своих прежних раздумий, которым они предавались свободно, следуя Гуссерлю или возражая ему, но непременно опираясь на него? Они присоединялись к нему, имея за плечами свое прошлое. Что, разве эта дорога была короче? Стремясь поначалу представить философией одну только феноменологию, разве не рискуют они сегодня остаться по отношению к ней столь же строгими, какими были в годы своей молодости, и свести феноменологические идеи к тому, что было в них случайного и эмпирически плоского, в то время как сторонний наблюдатель воспринимал их во всем их богатстве?

Обратимся, например, к феноменологической редукции — ведь всем известно, что для Гуссерля она всегда таила в себе загадочные возможности, к которым он постоянно возвращался. Утверждать, будто ему не удалось заложить основы феноменологии, значит ошибаться относительно того, к чему он сам стремился. Проблемы редукции не были для Гуссерля предваряющими исследование: они были началом исследования, в определенном смысле они были самим исследованием, поскольку, как говорил философ, всякое исследование имеет продолжение. Не стоит думать, будто Гуссерля здесь преследовали досадные затруднения: выявление препятствий было смыслом его работы. Один из его «результатов» заключался в понимании того, что возврат к нам самим — «возвращение в самих себя», по словам св. Августина — как бы приостанавливается обратным, *им самим порождаемым* движением. Гуссерль вновь открывает идентичность «возврата к себе» и «выхода за собственные пределы», свойственную, по мысли Гегеля, абсолюту. Как отмечается в «Идеях I»², рефлексия — это обнаружение иррефлексивного, что возможно осуществить только на расстоянии, поскольку мы не столь наивны, как оно, и не можем сомневаться в том, что рефлексия доберется до него, поскольку именно благодаря ей мы имеем представление об иррефлексивном. Рефлексия оспаривает не иррефлексивное — рефлексия оспаривает сама себя, поскольку ее стремление захватить, овладеть,

интериоризовать, или сделать имманентным, по определению имеет смысл только в данных пределах, и это стремление возникает благодаря собственной трансценденции и под неусыпным оком того, кто на него притязает.

Признание противоречивого характера редукции не было для Гуссерля ни случайным шагом, ни наивным предположением. Он говорит то, что хочет сказать, что диктуется фактическим положением дел. Мы не должны забывать о второй половине истины. Итак, с одной стороны, редукция преодолевает естественную установку. Она — не «от природы» (natural)*, и это означает, что редуцирующее мышление имеет дело не с Природой, о которой судят науки о Природе, а, в определенном смысле, с тем, что «противоположно Природе»**, то есть с Природой как «чистым смыслом актов, составляющих естественную установку»***, с Природой, ставшей нозмой³, какой она была всегда, с Природой, реинтегрированной в сознание, которое всегда имело перед собой Природу, в той или иной мере конституированную. При осуществлении «редукции» нет ничего, кроме сознания, его актов и интенционального объекта. Именно это позволило Гуссерлю говорить, что между Природой и духом существует соотношенность, что Природа относительна, а дух абсолютен****.

Но это еще не вся истина: говоря, что Природа без духа не существует, или что мы можем в мышлении *упразднить* Природу, не упраздняя при этом дух, мы тем самым не утверждаем, что Природа является порождением духа и что никакого, пусть даже самого хитроумного, сочетания этих двух понятий недостаточно для того, чтобы с помощью философии выразить наше положение в бытии. Можно мыслить дух без Природы, но нельзя мыслить Природу без духа. Однако, может быть, только разделив Природу и дух, мы оказались бы в состоянии мыслить о мире и о нас самих. Фактически самые известные описания феноменологии не имеют ничего общего с «философией духа». Когда Гуссерль говорит, что редукция преодолевает естественную установку, он тут же добавляет, что это преодоление сохраняет «весь мир естественной установки». Трансценденция самого этого мира должна сохранять смысл по отношению к «редуцированному» сознанию, и трансцендентальная имманентность не может быть здесь простой антитезой. Начиная с «Идей II» ка-

* «Ideen II». *Husserliana*. Bd. IV. S. 180.

** «Ein Widerspiel der Natur». Ibid.

*** Ibid., S. 174: «Als reiner Sinn der die natürliche Einstellung ausmachende Akte».

**** Ibid., S. 297.

жется очевидным, что рефлексия не помещает нас в замкнутое, но просвечиваемое со всех сторон пространство, что она не заставляет нас переходить (по крайней мере непосредственно) от «объективного» к «субъективному», что она, скорее, имеет своей задачей отыскать третье измерение, где данное различие становится проблематичным. Существует некое *Я* (*Je*), делающее себя «безучастным», чисто «познающим», чтобы полностью постичь, поместить перед собой, «объективировать» все вещи и добиться интеллектуального обладания ими, — чистая «теоретическая установка», нацеленная на то, чтобы «сделать видимыми отношения, которые могли бы способствовать становлению знания о являющемся бытии»*. Но строго говоря, такое *Я* не есть сам философ, такая установка не принадлежит философии: речь идет о науке о Природе, а точнее, об определенной философии, из которой родились науки о Природе, философии, отсылающей к чистому *Я* и коррелятивным ему «вещам как таковым» (*blosse Sachen*), лишенным какого бы то ни было практического и ценностного предиката. Начиная с «*Идей II*» гуссерлевская рефлексия избегает встречи с чистым субъектом и чистыми вещами. Она ищет некоего фундаментального *основания*. Мало сказать, что мышление Гуссерля меняет свое направление: оно не игнорирует чистой соотнесенности субъекта и объекта, а свободно преодолевает ее, поскольку представляет относительно обоснованной, своего рода дериватом, конститутивным результатом, которым занимается для того, чтобы объяснить его уместность и положение.

Относительно обоснованной — по сравнению с чем и исходя из чего? В онтологии *blosse Sachen* ложным является то, что здесь абсолютизируется установка на чистую теорию (или идеализацию), что она упускает из виду или признает само собой разумеющимся отношение к бытию, ее обосновывающее и придающее ей значение. По отношению к такому *натурализму естественная* установка является высшей истиной, которую надлежит отыскать. Но она не менее натуралистична. Мы не живем естественной жизнью в универсуме *blosse Sachen*. До всякой рефлексии в нашем общении, в жизнеотношениях мы придерживаемся «персоналистской установки», которую натурализм не может принять; согласно этой установке, вещи являются для нас не природой «в себе», а «нашим окружением»**. Наша самая что ни на есть природная жизнь имеет своей це-

* «*Ideen II*», S. 26: «Zusammenhänge sichtbar zu machen, die das Wissen vom erscheinenden Sein fördern könnten».

** *Idid.*, S. 183: «Unsere Umgebung».

лью онтологическую сферу, которая абсолютно отлична от среды «в себе» и которая, если говорить о конституировании, не может вытекать из нее. Соприкасаясь с вещами и разделяя естественную установку, мы видим в них гораздо большее, чем то, что обеспечивает нам теоретическая установка, а главное, мы познаем их иным путем. Рефлексия говорит о нашем естественном отношении к миру как об «установке», то есть как о совокупности «актов». Но это такая рефлексия, которая предполагается вещами и не видит ничего далее собственного носа. В то время как она стремится к всестороннему обладанию, гуссерлевская рефлексия отмечает, что в иррефлексивном коренятся «синтезы, предшествующие всякому тезису»*. Естественная установка на деле становится таковой — сплетением рассудочных и пропозициональных актов, — только если она превращается в натуралистический тезис. Сама по себе она не подвержена ущербу, как это может случаться с натурализмом, поскольку «предшествует любому тезису», является таинственным *Weltthesis*⁴ до любых тезисов — изначальной верой, мнением (*Urglaube, Urdoxa*), говорит в другом месте Гуссерль, которые по существу не переводимы в термины ясного и отчетливого знания и являются более древними, чем любая «установка», любая «точка зрения», и дают нам не представление о мире, а сам мир. Это открытие мира рефлексия в состоянии «превзойти», если только использует возможности, которыми она ему обязана. Существует ясность, очевидность, свойственная *Weltthesis*, которая не вытекает из ясности наших тезисов, разоблачение мира, осуществляемое благодаря своему сокрытию в светотени *doxa*⁵. Если Гуссерль настойчиво проводит мысль о том, что феноменологическая рефлексия начинается в естественной установке — то же он повторит и в «*Идеях II*», чтобы направить на конституируемое анализ, которому он до этого подвергал телесные и интересубъективные импликации *blosse Sachen*** — то не только для того, чтобы подчеркнуть, что необходимо начинать с мнения и пройти через него, а уж затем прийти к знанию: *doxa* естественной установки — это *Urdoxa*, она противопоставляет изначальности теоретического сознания изначальность нашего существования, ее приоритет беспрекословен, и редуцированное сознание должно с этим считаться. Истина заключается в том, что отношения между естественной и трансцендентальной установками не так уж просты, они находятся не рядом друг с другом и не одна после другой,

* «Ideen II», S. 22: «Synthesen, die vor aller Thesis liegen».

** *Idid.*, S. 174.

как ложь или кажимость по отношению к истине. В естественной установке уже вызревает феноменология. Естественная установка, постоянно возобновляя свои попытки, вводит в феноменологию. Но она же и преодолевает себя в феноменологии — если еще не преодолела себя окончательно. И, соответственно, трансцендентальная установка все еще и вопреки всему остается от начала и до конца «естественной» (*natürlich**). Существует истина естественной установки и даже истина — вторичная, производная — натурализма. «Реальность души основана на телесной материи, а не наоборот. Если говорить более обобщенно, то внутри целостного объективного мира, называемого нами Природой, материальный мир есть замкнутый в себе особый мир, который не нуждается в том, чтобы опираться на какую бы то ни было другую реальность. Напротив, существование духовных реальностей, мир реального духа связан с существованием природы в ее первейшем значении, с существованием материальной природы, и эта связь не случайна, а осуществляется в силу основополагающих причин. В то время как *res extensa*⁶, если мы задаемся вопросом о ее сущности, не содержит в себе ничего духовного, а также ничего, что, помимо себя самого (*über sich hinaus*⁷), требовало бы соединения с реальной духовностью, отсылало бы к духу, мы, с другой стороны, находим, что реальная духовность по сути своей необходимо связана с материальностью, — как реальный дух тела»**. Мы приводим эти строки исключительно для того, чтобы противопоставить их другим строкам, где утверждалась относительность Природы и безотносительность духа и отвергалась самодостаточность Природы и истинность естественной установки. Феноменология, в конечном итоге, не есть ни материализм, ни философия духа. Ее собственная цель заключается в том, чтобы выявить дотеоретический слой, где обе идеализации имеют свои относительные права и где обе они преодолеваются.

Каким образом эта инфраструктура, эта тайна из тайн, находящаяся по сю сторону наших утверждений и теорий, может опираться на акты абсолютного сознания? Разве вторжение в сферу нашей «археологии» притупляет наш аналитический инструментарий? Меняет ли оно что-либо в наших концепциях ноэзиса, ноэмы, интенциональности, онтологии? Имеем ли мы основания искать в аналитике актов то, что, в конечном итоге, поддерживает нашу жизнь и жизнь мира? Известно, что

* «Ideen II», S. 180: «Eine Einstellung... die in gewissem Sinn sehr natürlich... ist».

** «Ideen III». *Husserliana*. Bd. V, Beilage I, S. 117.

впоследствии Гуссерль многое из этого не смог объяснить. Мы находим у него слова, которые, как индексы, обозначают проблему, — говорят о переходе от неосмысленного к осмысленному. Речь идет прежде всего о «дотеоретическом конституировании»*, заставляющем учитывать «предданности»**, об очагах значения, вокруг которых вращаются мир и человек и о которых можно в равной мере говорить (как это делал Гуссерль по отношению к телу), что они для нас всегда «уже конституированы» или что они для нас «никогда не могут быть полностью конституированы», — короче говоря, с точки зрения Гуссерля, сознание всегда либо запаздывает, либо забегает вперед, но оно никогда не может идти в ногу со временем. Несомненно, лишь имея в виду эти своеобразные виды бытия, Гуссерль иногда ссылаясь на конституирование, которое не осуществлялось бы через схватывание содержания как единицы смысла или сущности (*Auffassungsinhalt—Auffassung als...*), на действующую или скрытую интенциональность, оживляющую время и являющуюся более древней, чем интенциональность человеческих *актов*. Необходимо, чтобы для нас существовали эти виды бытия, которые еще не включены в единое Бытие с помощью центробежной деятельности сознания, значения, которым сознание, действуя спонтанно, не сообщает содержаний, косвенным образом участвующих в создании смысла, указывая на него, но не присоединяясь к нему, смысла, который невозможно увидеть в этих содержаниях как монограмму или матрицу тетического сознания⁸. Здесь еще наличествуют интенциональные нити, стягивающиеся к определенному центру, управляющее ими, но серия ретроотсылок (*Rückdeutungen*), которая направляет нас все глубже и глубже, не может завершиться интеллектуальным овладением нозмой: существует упорядоченное продолжение пути, но сам путь не имеет ни начала, ни конца. Гуссерля привлекают в равной мере и круговорот абсолютного сознания, и бытие Природы. При отсутствии ясных суждений об их взаимоотношении нам остается только задаваться вопросом об образцах «дотеоретического конституирования», которые он нам открывает, и говорить (на свой страх и риск) о непознанном, которое, как мы полагаем, просвечивает в нем. Бесспорно, что существует нечто между трансцендентной Природой, этим «в-себе» натурализма, и имманентностью духа, его актами и его нозмами. Именно в этом пространстве «между» нам надо попытаться продвигаться вперед.

* «Ideen II», S. 5: «Vortheoretische Konstituierung».

** Ibid.: «Vorgegebenheiten».

«Идеи II» выводят на свет в виде «материальной объективной вещи» переплетение импликаций, где больше не ощущается пульсации конституирующего сознания. Между движениями моего тела и «свойствами» вещи, которые они обнаруживают, существует отношение типа «я могу» к чему-то чудотворному, которое оно способно вызывать. Однако необходимо, чтобы мое тело само было вовлечено в видимый мир: свою власть оно обретает в той мере, в какой обладает местом, из которого оно смотрит. Это, конечно, нечто (*la chose*), но это нечто, где я живу. Тело, если хотите, существует на стороне субъекта, но ему не чужда и привязанность к месту, как это свойственно вещам: между телом и вещами существует отношение «абсолютного здесь» к «там», «источника дистанций» к самой дистанции. Тело — это такая сфера, где локализуются мои перцептивные способности. Но каковы, в таком случае, отношения между ними и этой сферой, если не отношения объективных взаимных изменений? Если бы сознание, говорит Гуссерль, испытывало пресыщение от того, что паровой котел локомотива наполнен доверху, и согревалось, когда разжигали топку, то локомотив от этого не становился бы телом этого сознания*. Существует ли между Я и его телом еще что-то, кроме отношения соразмерной случайной каузальности? Существует отношение моего тела к себе самому, что делает из него *vinculum*⁹ между Я и вещами. Когда моя правая рука касается левой руки, я ощущаю ее как «физическую вещь», но в то же время, если я захочу, произойдет необычайное событие: моя левая рука также начнет ощущать мою правую руку, *es wird Leib, es empfindet*^{10**}. Физическая вещь одушевляется — точнее, она остается тем, что она есть, событие не обогащает ее, но на нее распространяется исследовательская способность, которая обживает ее. Стало быть, происходит двойное соприкосновение: мое тело выполняет «нечто похожее на рефлексию». В теле и благодаря телу существует не только однонаправленное отношение того, кто ощущает, к тому, кого ощущают: отношение переворачивается, рука, которой касаются, становится рукой, которая сама касается, и я вынужден признать, что касание здесь распространяется по телу, что тело есть «ощущающая вещь», «субъективный объект»***.

Следует понять, что это описание в корне меняет наше представление о вещи и о мире, оно приводит к онтологической ре-

* «Ideen III», Beilage I, S. 117.

** «Ideen II», S. 145.

*** Ibid., S. 119: «Empfindendes Ding»; S. 124: «Das subjektive Object».

абилитации того, что ощущают. Отныне можно буквально говорить, что благодаря моему телу пространство ощущает самое себя. Если в моем теле различие между субъектом и объектом (и, разумеется, между нозисом и нозмой) становится запутанным, то таким же запутанным оно становится и в вещи, являющейся полюсом операций моего тела, точкой, в которой завершается его опыт*, находящийся с ним в одном и том же интенциональном поле. Когда говорят, что воспринимаемая вещь берется «сама по себе» или «во плоти» (*leibhafti*), то это следует понимать буквально: речь идет о плоти того, что ощущают, об уплотнившемся ядре, которое останавливает опыт, о точке, завершающей опыт; все это является отражением моего собственного воплощения и вместе с тем его противоположностью. Здесь перед нами род бытия, универсум со своим «субъектом» и своим «объектом», не похожими друг на друга, сочленение одного с другим и окончательное определение «безотносительного» по отношению ко всем «относительностям» чувственного опыта, который «по праву является основанием» всех построений сознания**. Любое познание, любое объективное мышление получает жизнь от этого изначального факта, который я ощутил, который имел для меня место, от факта, обладавшего своей окраской или чем-то таким, что вызвало ощущение, своим особым существованием, внезапно привлечшим мое внимание и вместе с тем обещавшим целую серию неопределенных опытов, конкретизацию возможного и уже реального в скрытых сторонах вещи, продление однажды начавшейся длительности. Интенциональность, связывающая между собой различные моменты моего опыта, различные аспекты вещи и объединяющая их вместе, не является ни деятельностью духовного субъекта, ни чистыми зависимостями объекта; она — переход, какой я осуществляю в качестве телесного субъекта от одной фазы движения к другой, переход, в принципе всегда возможный для меня, поскольку я являюсь тем живым существом, которое обладает восприятием и движением и носит имя «тело». Разумеется, здесь встает следующая проблема: что будет с интенциональностью, если она перестанет быть схватыванием, при мощи духа, чувственно осязаемой материи в качестве образца сущности и опознанием в вещах того, что мы вложили в них? Она не может более быть функционированием, испытывающим влияние трансцендентного предписания или трансцендентной телеологии, или, если следовать картезианству, «природным

* «Ideen II», S. 60: «Die Erfahrungstendenz terminiert in ihr, erfüllt sich in ihr»¹¹.

** Ibid., S. 76: «Rechtsgrund».

установлением», которое действует в нас без нашего ведома: в тот момент, когда мы начинаем ее отличать от всего этого и вновь включать чувственно воспринимаемое в мир объективных проектов или планов, мы забываем, что он есть *бытие на расстоянии*, яркое свидетельство существующего здесь и сейчас неисчерпаемого богатства, что вещи есть не что иное, как то, что, до этого сокрытое, открывается перед нами: со всем этим мало считаются, когда делают из мира *цель* или *идею*. Выход — если он вообще возможен — может быть только в том, чтобы изучать этот слой чувственного, в противном случае нам придется довольствоваться одними загадками.

Мы еще слишком далеки от картезианских *blosse Sachen*. Для моего тела вещь всегда является «солипсистской», она еще не есть вещь как таковая. Она берется в контексте моего тела, а само тело принадлежит миру вещей только благодаря нечеткости своих границ, оно соприкасается с ним своей периферической сферой. Мир не замыкается на нем. Воспринимаемые им вещи действительно могут существовать, если я пойму, что они воспринимаются и другими, что они изначально могут восприниматься любым наблюдателем, заслуживающим этого имени. «В-себе» может появиться только после того, как появится другой. Но конструктивные движения, выделяющие нас из мира, все еще принадлежат к тому типу движений, каким является обнаружение моего тела; они, как мы сейчас увидим, используют универсальное, которое тело уже заставило проявить себя. Моя правая рука присутствовала при том, как в моей левой руке свершилось событие активного прикосновения. Точно так же тело другого оживает для меня, когда я сжимаю его руку или просто смотрю на нее*. Поняв, что мое тело есть «чувствующая вещь», что оно, а не только мое «сознание» способно возбуждаться (*reizbar*), я уже готов также понять, что существуют другие *animalia*¹² и, вероятно, другие люди. Следует усвоить, что здесь нет места ни сравнению, ни аналогии, ни проекции или «интроекции»**. Если, сжимая руку человека, я в этот миг со всей очевидностью ощущаю его присутствие, то это потому, что его рука как бы превращается в мою руку, что в «такого рода рефлексии» мое тело присоединяет к себе тело другого, парадоксальным образом становясь его местопребыванием. Обе мои руки являются «соприсутствующими», или «сосуществующими», потому что принадлежат одному и тому же телу: другой появляется благодаря расширению этого присут-

* «Ideen II», S. 165—166.

** Ibid., S. 166: «ohne Introjektion»¹³.

ствия*, и он, и я — мы выступаем в качестве органов одной и той же взаимной телесности. Для Гуссерля опыт другого прежде всего «эстезиологичен»¹⁴, и опыт этот, если другой существует действительно, а не в качестве идеального понятия, должен быть четвертым измерением, призванным дополнить отношения моего сознания к моему и к его объективно существующим телам. То, что я воспринимаю прежде всего, так это другую «чувственность» (*Empfindbarkeit*), и только после этого — другого человека и другое мышление. «Этот находящийся передо мной человек видит и слышит; на основе своих ощущений он выносит те или иные суждения, производит те или иные оценки, совершает те или иные волевые поступки и делает это во всех доступных ему формах. То, что «в нем», в этом человеке, возникает «я мыслю», является естественным фактом (*Naturfaktum*), обоснованным телом и телесными событиями, детерминированными каузальными и субстанциальными связями Природы [...]»**.

Вероятно, мне могут задать вопрос, каким образом я могу распространять на дух соприсутствие тел, если не путем возврата к я, вместе с которым возвращаются проекция и интроекция: разве не в я я уясняю, что *Empfindbarkeit*, то есть сенсорные поля, предшествуют сознанию или духу? Но прежде всего возникает возражение по поводу того, что для меня другой может быть духом в том смысле, в каком я сам им являюсь для себя, и нет ничего менее достоверного, чем утверждение: мышление других никогда не является для нас *собственно* мышлением. Более того, возражение может возникнуть и потому, что речь идет о конституировании другого духа, в то время как тот, кто должен выступать в роли конституирующего, сам является всего лишь одушевленной плотью; ничто не может помешать тому, что в то время, как он будет говорить и слушать, появится другой, который также будет говорить и слушать. Особенно важно, однако, что возражение может и не учитывать того, что сам Гуссерль хотел сказать: *не существует конституирования духа для духа, есть лишь конституирование человека для человека*. Под воздействием своеобразной выразительности видимого тела *Einfühlung*¹⁵ продвигается от тела к духу. Когда с помощью первого «интенционального перешагивания»*** другое тело-исследователь, другое поведение предстает передо мной, это оз-

* «Ideen II», «übertragene Kompräsenz».

** Ibid., S. 181.

*** «Intentionale Ueberschreiten». Это выражение употреблено в «Картезианских размышлениях».

начает, что передо мной появляется другой человек во плоти, со всеми своими способностями, что он присутствует передо мной, в моем воплощенном бытии, как неопровержимая достоверность. Я никогда не смогу со всей строгостью помыслить мышление другого: я могу мыслить, *что* он мыслит, конструировать по ту сторону этого манекена присутствие-в-себе по модели, каковой я сам являюсь, но это я проникаю в него — здесь действительно имеет место «интроекция». Что этот человек *видит*, что воспринимаемый мною мир является и его миром, я знаю это бесспорно, поскольку *присутствую при его видении*, — оно видит себя, видящим зрелище, и когда я говорю: я вижу, *что* он видит, то здесь происходит не то же самое, когда я говорю: я мыслю, *что* он мыслит, когда одно предложение помещается в другое; здесь «главное видение» и «видение подчиненное» смещают свои центры одно по отношению к другому. Внешне все выглядит так, как будто речь идет обо мне, но озабоченном тайными задачами, предающемся непонятным мечтаниям. Внезапно чуть ниже передо мной появился слабый свет, и взгляд останавливается на вещах, которые я уже вижу. Все восприятия и движения, связанные с моим животным состоянием, все, что я могу, опираясь на них, создавать — в том числе и собственное «мышление» как моделирование моего присутствия в мире, — все это тут же переходит в другого. Я говорю, что передо мной человек, а не манекен, и я вижу его, как вижу стол, действительный стол, а не проекцию или идею стола. Правда, я *не* смог бы опознать его, если бы сам *не* был человеком, если бы *не* находился в абсолютном контакте (или не верил бы в его возможность) с мышлением, если бы другое *cogito* не возникало передо мной; но все эти «если бы не» не передают в целом того, что случилось, они свидетельствуют лишь об отдельных взаимозависимостях, вытекающих из появления другого, но не конституируют его. Любая интроекция предполагает то, что с ее помощью хотели бы объяснить. Если бы действительно мое «мышление» было необходимо передать другому, я бы этого никогда не сделал: никакая видимость не может убедить меня в том, что здесь присутствует *cogito*, и она не в состоянии мотивировать перенос, если вся принадлежащая мне сила убеждения подтверждает, что «я» — это мое собственное Я. Если другой должен существовать для меня, то это может случиться только на уровне, находящемся ниже уровня мышления. Здесь такое возможно потому, что перцептивное открытие мира, являющееся скорее не-обладанием, чем обладанием, не претендует на монопольное владение бытием и не требует от сознаний борьбы не на жизнь, а на смерть. Воспринятый мною

мир, приоткрывшиеся передо мною вещи при всей их уплотненности имеют в себе нечто такое, что приведет к «состояниям сознания» не только одного-единственного чувственно воспринимающего субъекта; они имеют право и на множество других, отличных от меня свидетелей. То, что в этом мире вырисовывается некое поведение, уже преодолевшее меня, говорит о том, что у изначального бытия стало одним измерением больше. В «солипсистском» слое другой возможен потому, что осязаемая вещь остается открытой. Он становится актуальным, когда другое поведение и другой взгляд овладевают моими вещами, и этот факт, это соединение моего мира с иной телесностью осуществляется без интроекции, поскольку мои ощущения благодаря различным своим аспектам, конфигурации, телесной текстуре уже породили таинство вещей, которые вещами делает то, что они предлагают себя телу, и все это превратило мою телесность в доказательство бытия. Человек в состоянии породить «alter ego», которое, однако, не способно создать мышления, поскольку человек находится вне себя, в мире, и ек-стазе говорит лишь о возможности сосуществования с другим. Эта возможность становится действительностью в восприятии — как *vinculum* грубого бытия и тела. Загадка *Einfühlung* коренится в начальной, «эстеziологической», фазе, и в ней же разрешается, поскольку она и есть восприятие. Тот, кто «полагает» другого человека, является субъектом восприятия, а тело другого — воспринятая вещь; сам же другой «полагается» как «воспринимающий». Речь всегда идет о со-восприятии. Я вижу, что находящийся передо мной человек тоже видит, и все происходит так же, как и тогда, когда моя левая рука готова соприкоснуться с правой.

Проблема *Einfühlung* как проблема моего воплощения выливается, или, если хотите, перерастает в размышление о чувственном. Фактом является то, что чувственное, с которого в моей жизни начинается самое что ни на есть личное Я, вопрошает в нем о совсем иной телесности. Оно есть бытие, тайно проникающее в меня, но и я также проникаю в него, в необработанное, грубое, абсолютное присутствие, которое держит в своих руках тайну мира, других людей и истины. Здесь находятся «объекты», «которые им одним присущим образом предстают не только перед одним субъектом; ведь если они способны предстать хотя бы перед одним-единственным субъектом, то могут, в идеале, предстать и перед всеми другими субъектами. Тотальность объектов, способных предстать им одним присущим способом и образующих для всех общающихся между собой субъектов область общего своеобразного присутствия,

есть Природа в ее первичном и изначальном смысле»*. Вероятно, ни в каком другом месте гуссерлевская рефлексия не выявляет более определенно своего двойственного смысла, аналитики сущностей и аналитики существований. Ведь только «идеально» (*idealiter*) то, что дано одному субъекту, в принципе дано и любому другому, но именно из «своеобразного присутствия» чувственного вытекает очевидность и универсальность, обеспечиваемые сущностными отношениями. Если вы в этом сомневаетесь, перечитайте чрезвычайно важные** в этом смысле страницы Гуссерля, где он отмечает, что даже если мы считаем абсолютное или истинное бытие коррелятивным абсолютному духу, то оно для того, чтобы быть достойным своего имени, нуждается в некоторых отношениях с тем, что мы, другие люди, называем бытием, — то есть что абсолютный дух и мы должны будем признать друг друга, как два человека «могут, только понимая друг друга, признать, что вещи, которые видит один человек, и вещи, которые видит другой, *одни и те же*»***, что, следовательно, абсолютный дух должен видеть вещи «благодаря чувственным видимостям, которыми мы с ним можем обмениваться в акте взаимопонимания — или, по меньшей мере, соотносясь с единым смыслом, — как мы можем обмениваться с другими людьми нашими феноменами», и что, наконец, «он должен обладать телом, что делает его зависимым от органов чувств». Разумеется, в мире и в нас самих имеется вещей больше того, что мы можем ощущать в самом узком смысле этого слова. Жизнь другого не дана мне вместе с его поведением. Чтобы получить доступ к нему, необходимо, чтобы я был другим по отношению к нему. Соответственно, каковы бы ни были мои претензии на то, чтобы уловить бытие в том, что я воспринимаю, я в глазах другого предстаю замкнувшимся в моих «представлениях», я остаюсь по сю сторону воспринимаемого им мира и, стало быть, преодолеваю его. В данном случае мы используем искаженное понятие чувственного и Природы. Кант говорил, что это — понятие «совокупности объектов чувств»****. Гуссерль считает чувственное универсальной формой дикого бытия. Чувственное — это не только вещи, это также и все то, что в них вырисовывается, пусть только в виде контура, все то, что оставляет в них свой след, все то, что выявляет их, даже если речь идет о разрыве с ними или об их отсутствии:

* «Ideen II», S. 163.

** Ibid., S. 85.

*** Ibid.

**** «Der Inbegriff der Gegenstände der Sinne» («*Krit. der Urteilstkraft*»).

«То, что может быть уловлено с помощью опыта в собственном смысле этого слова, то есть бытие, которое может быть дано в своеобразном присутствии (*das urpräsentierbare Sein*), не есть все бытие и даже не все бытие, которое подвергается опыту. *Animalia* — это реальности, которые не могут быть даны сразу нескольким субъектам: в их первозданном присутствии они обладают субъективностью. Речь может идти об особых объектах, которые имеют такого рода первичную данность, что они предполагают своеобразные присутствия, а сами не обладают способностью быть данными в своеобразном присутствии»*. И *animalia*, и люди таковы: это абсолютно присутствующие существа, за которыми по пятам идет негативное. Наблюдаемое мной воспринимающее тело есть в то же время некое отсутствие, которое создается и поддерживается его поведением. Однако отсутствие укоренено в присутствии, и благодаря собственному телу душа другого является и для меня душой. «Негативности» также учитываются в чувственном мире, который определенно является универсальным.

* * *

Что из всего этого следует, если иметь в виду конституирование? Переходя к до-теоретическому, пре-тетическому или до-объективному порядку, Гуссерль переворачивает отношение между конституированным и конституирующим. Бытие-в-себе, бытие-для-абсолютного духа отныне черпает свою истину из «слоя», где нет ни абсолютного духа, ни интенциональных объектов, имманентных духу, а есть только воплощенные духи, которые благодаря своим телам «принадлежат» «тому же миру»**. Это, разумеется, вовсе не означает, что нам следует перейти от философии к психологии или к антропологии. Между логической объективностью и телесной интересубъективностью существует одно из отношений *Fundierung*¹⁷, о двойственном значении которого говорил Гуссерль. Интертелесность на-

* «Ideen II», S. 163.

** «Zur selben Welt gehören». См. «Ideen II», S. 82: «Логическая объективность есть также, *eo ipso*¹⁶, объективность в смысле интересубъективности. То, что один познающий познает в логической объективности (...), любой познающий также может познать в той мере, в какой он выполняет условия, каким должен удовлетворять любой, познающий подобные объекты. В данном случае это означает следующее: необходимо, чтобы познающий имел опыт относительно вещей и при том *одних и тех же* вещей, чтобы он сумел признать их идентичность, находясь с другими познающими в отношении *Einfühlung*, и чтобы он имел телесность и принадлежал к тому же миру (...).

ходит завершение (и преобразуется) с приходом *blosse Sachen*, но мы не можем сказать, что один из этих порядков является первичным по отношению к другому. До-объективный порядок не является первичным, поскольку он не фиксируется и, по правде говоря, начинает свое фактическое существование, лишь когда получает завершение в созданной логической объективности; последняя, однако, не является самодостаточной, она ограничивается тем, что посвящает себя работе с до-объективными слоями, существует только как завершение «Логоса эстетического мира» и подчиняется исключительно его контролю. Между «глубинными» и высшими слоями конституирования мы угадываем наличие простого отношения *Selbstvergessenheit*¹⁸, о котором Гуссерль говорил уже в «Идеях II»* и вынужден был вновь обратиться к нему в теории седиментации. Логическая объективность вытекает из телесной интерсубъективности при условии, что она, как таковая, забылась, но она сама вызывает это забвение, двигаясь в направлении к логической объективности. Силы конститутивного поля действуют не в одном только направлении, они могут обернуться против самих себя; интертелесность превосходит себя и в итоге игнорирует то, что она — интертелесность, она изменяет и преобразует свое исходное положение, так что побудительную причину конституирования нельзя отыскать ни в ее возникновении, ни в завершении.

Эти отношения встречаются на каждом уровне. Интуитивно ощущаемая вещь имеет основанием собственное тело. Это вовсе не означает, как считают психологи, что вещь создана кинестезией. Можно также сказать, что любое функционирование собственного тела наталкивается на интуитивно ощущаемую вещь, которой ограничиваются перипетии поведения. Тело — это ни больше ни меньше, как условие возможности вещи. Когда мы переходим от тела к вещи, мы не совершаем движения ни от причины к следствию, ни от средства к цели: мы присутствуем при своего рода распространении или вторжении на чужую территорию, которое предвосхищает переход от *solus ipse*¹⁹ к другому, от «солипсистской» вещи к вещи интерсубъективной.

«Солипсистская» вещь не является для Гуссерля ни *первичной*, ни *solus ipse*. Солипсизм есть «мысленный эксперимент»**, *solus ipse*, «сконструированный субъект»***. Этот метод изоли-

* «Ideen II», S. 55.

** Ibid., S. 81: «Gedankenexperiment».

*** Ibid.: «Konstruiertes Subjekt».

рующего мышления предназначен скорее для того, чтобы выявлять связи в интенциональном сплетении, а не разрывать их. Если бы мы могли их разрывать в самой реальности или в мышлении, на самом деле отделять *solus ipse* от других и от Природы (и Гуссерль, надо признать, не однажды делал это, когда представлял себе исчерпавший себя дух, затем исчерпавшую себя Природу и спрашивал себя, что это значит для Природы и для духа), то в этом единственно уцелевшем фрагменте целостности были бы полностью сохранены сделанные им к ней отсылки: мы никогда не сможем обладать *solus ipse*: «...*solus ipse* в действительности не соответствует своему имени. Совершенное нами на основе интуиции абстрагирование не дает изолированного человека или изолированную человеческую личность. Не может оно состоять и в том, чтобы подготовить коллективную гибель окружающих нас людей и животных ради того, чтобы сохранить жизнь человеческого субъекта, каковым являюсь именно я. Субъект, который в этом случае остался бы в одиночестве, все еще был бы человеческим субъектом, он был бы интерсубъективным объектом, всегда постигающим и полагающим себя таковым»*.

Это замечание ведет к далеко идущим следствиям. Говорить, что *ego*, существующее «до» другого, пребывает в одиночестве, значит полагать *ego* по отношению к фантому другого, по меньшей мере, предполагать некое окружение, где могли бы существовать другие. Подлинное и трансцендентальное одиночество заключается не в этом: оно имеет место, если только другой не может быть воспринят, а это требует, чтобы не было и меня, подтверждающего его существование. На деле мы одиноки, только если не знаем об этом, и такое незнание и есть наше одиночество. «Слой» или «сфера», называемые солипсистскими, лишены *ego* и *ipse*. Одиночество, в котором мы зарождаемся для интерсубъективной жизни, не есть одиночество монады. Это — всего лишь туманность анонимной жизни, отделяющая нас от бытия, неосязаемый барьер между нами и другим. Если и существует разрыв, то это разрыв не между *Я* и другим, а между изначальной обобщенностью, в которой мы все перемешаны, и определенной системой «*Я*–другие». То, что «предшествует» интерсубъективной жизни, не может численно отличаться от нее, поскольку на этом уровне не существует ни индивидуации, ни численного различия. Конституирование другого не происходит вслед за конституированием тела, другой и мое тело зарождаются одновременно из состояния своеобразного ис-

* «Ideen II», S. 81.

ступления (*l'extase*). Телесность, которой принадлежит изначальная вещь, есть скорее телесность вообще; «солипсистский слой», как эгоцентризм ребенка, есть смешение *Я* и другого и их возможность переходить друг в друга. Нам, разумеется, могут сказать: это означает, что солипсистское сознание было в состоянии думать и говорить о себе, если бы на этом уровне существовали мышление и речь. Но как бы иллюзорна ни была нейтральность, какой оно могло бы обладать, она оставалась бы иллюзией. Чувственное выступает в качестве бытия для *X*... но только я и никто другой живет этим цветом и этим звуком, сама до-личностная жизнь — это мое видение мира. Ребенок, который просит мать смягчить *его* боль, от которой *она* страдает, думает все-таки о себе. По меньшей мере именно так мы оцениваем его поведение, мы, научившиеся распределять между уникальными жизнями существующие в мире страдания и удовольствия. Но истина не так проста: ребенок, который надеется на преданность и любовь, свидетельствует о реальности этой любви, о том, что он ее понимает и по-своему, слабо и неуверенно, играет в ней свою роль. В ситуации «с глазу на глаз», *Füreinander*, имеет место соединение эгоизма и любви, размывающее их границы, идентификация, преодолевающая солипсизм как у того, кто находится наверху положения, так и у того, кто жертвует собой. Эгоизм и альтруизм коренятся в принадлежности к одному и тому же миру, так что желание сконструировать это явление исходя из солипсистского слоя означало бы сделать его раз и навсегда невозможным — и это было бы непризнанием самого важного, что говорил нам Гуссерль. Для любого человека, размышляющего о своей жизни, в принципе существует много возможностей увидеть ее как серию особых состояний сознания, и именно так поступает цивилизованный белый человек. Но делает он это лишь тогда, когда забывает (или помнит?) о тех моментах, которые выставляют их в карикатурном виде, об опытах, выходящих за пределы повседневных размышлений. Если между признанием «умирают в одиночестве» и признанием «живут в одиночестве» существует связь, то это не говорит ни о чем хорошем, и если единственными советчиками при определении субъективности являются страдание и смерть, то жизнь в мире и с другими людьми становится для нее невозможной. Следует задуматься — разумеется, не о мировой душе, не о группах или парах людей, для которых мы выступали бы в качестве инструментов, — об изначальном «Он»²⁰, обладающем достоверностью, которое никогда не исчезает, поддерживая самые сильные страсти взрослого человека, и которое возобновляется в нас с каждым но-

вым восприятием, поскольку, как мы видели, на этом уровне коммуникация еще не стала проблемой, и она становится сомнительной, если я забываю о поле восприятия, сводя себя исключительно к тому, что делает со мной рефлексия. Редукция к «эгологии» или к «сфере принадлежности», как и любая другая редукция, есть всего лишь подтверждение изначальных связей, имеющих свое продолжение, способ следовать им. Если, «исходя» из собственного тела, я в состоянии понять тело и существование другого, если взаимное присутствие моего «сознания» и моего «тела» продолжается во взаимном присутствии другого и моего «я», это значит, что «я могу» и «другой существует» принадлежат отныне одному и тому же миру, что мое собственное тело является предчувствием другого, *Einfühlung*, откликом моего воплощения, что зарождение чувства делает их взаимозаменяемыми там, где обнаруживается абсолютное присутствие истоков.

Таким образом, любое конституирование предвосхищено в проблесках *Urempfindung*²¹. Абсолютное «здесь» моего тела и «там» ощущаемой вещи, вещь ближняя и вещь удаленная, мой опыт относительно моих ощущений и опыт, какой должен иметь другой относительно своих ощущений, входят в отношение «изначального» к «видоизмененному», что вовсе не означает, будто «там» — это деградированное или сокращенное «здесь», а другой — это спроецированное во вне его*; это означает, что, одновременно с явленностью телесного существования, вместе со «здесь», «ближним», Я полагается система их «вариантов». Каждое «здесь», каждая ближняя вещь, каждое Я, живущее в абсолютном присутствии, свидетельствует о том, что помимо них существуют другие, которые в данный момент для меня никак не сочетаются с ними и пребывают в *ином месте*, живя, однако, в абсолютном присутствии. Здесь нет будущего развития того, что было бы в истоке, здесь мы не испытываем никакого воздействия со стороны внешних результатов, а конституирование лишено альтернативы непрерывного и прерывного: прерывного — поскольку каждый слой появляется благодаря забвению всех предшествующих ему слоев; непрерывного — поскольку это забвение не является простым отсутствием, как если бы не было никакого начала, оно есть забвение буквально того, что содействовало его продолжению, интериоризации в гегелевском понимании, *Erinnerung*. Каждый слой опи-

* Как представляется, именно так Ойген Финк²² (*Problèmes actuelles de la Phénoménologie*, p. 80—81) понимает абсолютный приоритет воспринятого у Гуссерля.

рается на предшествующие слои и вторгается в последующие, каждый слой является anteriорным и posteriорным по отношению к другим слоям, как и к самому себе. Вот, несомненно, почему Гуссерль без удивления относился к тому, что в течение анализа он часто сталкивался с необходимостью ходить по кругу: круг, состоящий из вещи и опыта другого, поскольку от начала и до конца объективная вещь основывается на опыте других, а этот опыт — на опыте тела, которое само некоторым образом есть вещь*. Существует еще круг между Природой и личностями, поскольку Природа, в смысле, придаваемом ей науками о Природе (но также и в смысле *Urpräsentierbare*²⁴, которое для Гуссерля является первой истиной), выступает в качестве начала всего, что происходит в мире (*Weltall*)**, и в этом своем качестве включает в себя личностей, которые, став таковыми, в свою очередь, включают в себя Природу в качестве объекта, который они сообща конституируют***. Вот, несомненно, почему в тексте, написанном в 1912 году, Гуссерль, не колеблясь, прозорливо говорит о взаимоотношениях между Природой, телом и душой и, как уже отмечалось, об их «синхронности»****.

Эти превратности конститутивного анализа — вторжения, отступления, хождения по кругу, — как представляется, не очень-то беспокоили Гуссерля. После того как он в одной работе показал*****, что мир Коперника отсылает к жизненному миру, а универсум физики — к универсуму жизни, Гуссерль без тени смущения отмечал, что, несомненно, это посчитают слиш-

* «Ideen II», S. 89: «Verwickeln wir uns nicht in einen Zirkel, da doch die Menschenauffassung die Leibesauffassung, und somit die Dingauffassung, voraussetzt?»²³.

** Ibid., S. 27.

*** «Wir geraten hier, scheint es, in einen bösen Zirkel. Denn setzten wir zu Anfang die Natur schlechthin, in der Weise wie es jeder Naturforscher und jeder naturalistisch Eingestellte sonst tut, und fassten wir die Menschen als Realitäten, die über ihre physische Leiblichkeit ein plus haben, so waren die Personen untergeordnete Naturobjekte, Bestandstücke der Natur. Gingen wir aber dem Wesen der Personalität nach, so stellte sich Natur als ein im intersubjektiven Verband der Personen sich Konstituierendes, also ihn Voraussetzendes dar» («Ideen II», S. 210).

**** *Biemel M. Husserliana. Bd. IV. Einleitung des Herausgebers.* Вот текст Гуссерля: «Природа и тело, а в своей переплетенности с ней и душа конституируют себя во взаимоотношенности друг к другу, одновременно друг с другом». *Husserliana. Bd. V, S. 124: «... Ist ein wichtiges Ergebnis unserer Betrachtung, dass die «Natur» und der Leib, in ihrer Verflechtung mit dieser wieder die Seele, sich in Wechselbezogenheit aufeinander, in eins miteinander, konstituieren»*²⁶.

***** «Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht»²⁷. 7—9 мая 1934.

ком сильным, прямо-таки сногшибательным*. И прибавлял: остается только лучше прислушаться к тому, что нам говорит опыт**, а в нем наиболее внимательно отнестись к интенциональным импликациям: ничто не может быть выше очевидностей конститутивного анализа. Разве это говорит о том, спрашивает Гуссерль, что сущности противоречат фактическим истинам и что философское *hybris*²⁹ обладает правом обязывать сознание довольствоваться — вопреки всем и вся — одним лишь мышлением? Иногда Гуссерль признает, что именно *опыт* является конечным основанием. Идея здесь такова: коль скоро мы *находимся* в связи с Природой, телом, душой и философским сознанием и живем в ней, то не существует никакой проблемы, решение которой намечалось бы вне нас и вне наблюдаемого нами мира; должно существовать средство, позволяющее нам включать в наше мышление то, что исходит из того или иного фрагмента нашей жизни. Если Гуссерль строго придерживается очевидностей конституирования, то это не свидетельствует о безрассудстве сознания и не говорит о том, что оно обладает правом заменять собой то, что ему уже представляется ясным в установленных природных зависимостях; это говорит о том, что трансцендентальное поле перестало быть полем одного только нашего мышления, оно стало полем нашего целостного опыта, что Гуссерль доверял истине, в которой мы рождаемся и которая должна быть в состоянии включать в себя истины сознания и истины Природы. Если «ретро-отсылки» конститутивного анализа не имеют преимущества по отношению к принципам философии сознания, то это потому, что последняя достаточно расширилась, то есть преобразовалась, чтобы стать способной охватить все, в том числе и то, что вступает с нею в спор.

То, что возможность феноменологии для нее самой является вопросом, что существует «феноменология феноменологии», от которой зависит конечный смысл любого предварительного анализа, что интегральная, или замкнутая в себе и обновляющаяся на себе самой, феноменология остается проблематичной, — все это Гуссерль скажет позже, хотя это уже ощущалось при чтении «*Идей II*». Он не скрывает, что интенциональная аналитика ведет нас одновременно в двух прямо противоположных направлениях: с одной стороны, к Природе, к сфере *Urpräsentierbare*, с другой стороны, к миру личностей и миру духа. «Это не означает с необходимостью, — повто-

* «Aber nun wird man das arg finden, geradezu toll». — Ibid.

** См., например: «*Ideen II*», S. 179—180. То же мы имеем в конце *Umsturz*²⁸.

ряет он, — и не должно означать, будто обоим мирам нечего сказать друг другу и что смысл каждого из них не отражает сущностных отношений между ними. Нам известны и другие кардинальные отличия между «мирами», опосредованными отношениями смысла и сущности. Например, отношение мира идей и мира опыта или *«мира феноменологически редуцированного чистого сознания и конституированного в нем мира трансцендентных единств»**. Существуют также проблемы опосредования между миром Природы и миром личностей, более того, между миром конституирующего сознания и результатами деятельности конституирования, и последняя задача феноменологии как философии сознания будет состоять в понимании собственного отношения к не-феноменологии. То, что в нас самих сопротивляется феноменологии — природное бытие, «изначальный», «варварский» принцип, о котором говорил Шеллинг, — не может быть вне феноменологии и должно занять в ней свое место. За философом следует его тень, и она отнюдь не является свидетельством того, что здесь никогда не возникнет света. Как отмечал Гуссерль, «исключительная» трудность состоит не только в том, чтобы «уловить», но и «понять изнутри» отношение «мира Природы» и «Мира духа». По меньшей мере ее можно практически преодолеть в нашей жизни, поскольку мы без труда постоянно соскальзываем с натуралистической позиции на позицию персоналистскую. Речь идет исключительно о том, чтобы уравнивать рефлекссию с тем, что мы делаем совершенно естественно, переходя от одной установки к другой, описать изменения интенциональных постижений, сочленений опыта, сущностных отношений между конституирующими множествами, учитывающими различия в бытии, которые существуют в том, что конституировано. Феноменология может здесь распутать то, что оказалось запутанным, вскрыть недоразумения, касающиеся как того, к чему мы переходим естественным образом, так и нашей безотчетной смены одной установки на другую. Однако если такие недоразумения и такой «естественный» переход имеют место, то, несомненно, потому, что существует одно принципиальное затруднение в распутывании связи между Природой и личностями. Что произойдет, если надо будет *понять изнутри* переход от материалистической или персоналистической установки к абсолютному сознанию, от наших естественных возможностей к «искусственной» (*künstlich***) установке, — которая, по

* «Ideen II», S. 211. (Курсив наш. — М.М.-П.)

** «Ideen II», S. 180.

правде говоря, должна быть не одной из установок, а сутью всех установок, говорящим в нас бытием? Что это за «интериорность», которая будет способна на отношения между внутренним и внешним? — по меньшей мере имплицитно и *a fortiori*?³⁰ — Гуссерль именно так ставит вопрос*, и это означает, что не-философия, согласно ему, не включается сразу в философию, как не включается и трансцендирующее «конституированное» в имманентность конституирующего; это означает, что он за трансцендентальным генезисом видит мир, где все происходит одновременно, *ὁμοῦ ἢ πάντα*.

Разве эта последняя проблема так уж неожиданна? Разве Гуссерль с самого начала не предупреждал, что любая трансцендентальная редукция неизбежно является эйдетической? Это означает, что рефлексия улавливает конституированное только в его сущности, что она не является совпадением, что она не перемещается в чистое производство, а лишь воспроизводит рисунок интенциональной жизни. Он говорит о «возврате к абсолютному сознанию» как к общему обозначению большого

* Вот текст, который мы комментируем: «Мы здесь имеем в виду новую установку, которая, в определенном смысле, является натуралистической (*natürlich*), но не природной (*natural*). Говоря это, мы хотим подчеркнуть, что то, с чем мы внутри нее экспериментируем, не является природой, которую изучают науки о природе, а есть, так сказать, нечто противоположное природе. Разумеется, наибольшая трудность заключается в том, чтобы не удовлетвориться постижением противостояния (миров), а понять его изнутри (*von innen her zu verstehen*): оно не коренится в используемых нами установках. Ведь — если мы оставляем в стороне установку на чистое сознание (*Einstellung auf das reine Bewusstsein*), этот остаток различных редукций, который, впрочем, является искусственным, — мы постоянно без труда переходим от одной установки к другой, от натуралистической установки к персоналистской, от наук о природе к наукам о духе. Трудности начинаются вместе с рефлексией, с феноменологическим исследованием изменений интенциональных постижений и опыта и связанных с ними конституированных соотношений. Только в рамках феноменологии и только при условии учета отличий в существовании объектов, которые конституируются в сущностных отношениях с соответствующими им конституирующими множествами, эти отличия могут существовать теперь без всяких помех (*unverwirrt*), в абсолютно несомненном разделении, что сообщает нам абсолютную уверенность (*in absolut sicherer Sonderung*), свободную от любых недоразумений, исток которых коренится в несознанном изменении установки и которые без чистой рефлексии остаются для нас неощутимыми. Только возвращаясь к абсолютному сознанию и целостности сущностных отношений, мы сможем следовать ей и, наконец, сумеем понять, в соответствии с ее смыслом, отношение зависимости, существующее между объектами и соответствующее той или иной установке, и их сущностные взаимоотношения».

числа операций, которым обучаются, которые осуществляют, не имея возможности исчерпать их до конца. Нам никогда не слиться с конститутивным генезисом, и мы с трудом следуем за ним, проходя короткие отрезки пути. Что (если эти слова имеют смысл) по ту сторону вещей отвечает нашему ре-конституированию? С нашей стороны нет ничего, кроме прерывистых, но направленных в одну точку видений и моментов озарения. Это мы своими усилиями, с трудом и постепенно, конституируем конституирующее сознание. Оно является наследным или измышленным субъектом наших попыток. Автор, говорил Валери, мыслит мгновениями, создавая произведение, сюжет которого развивается с трудом, еле-еле, — он, как мыслитель, стремится к нулю. Так же как для Валери автор — это самозванство писателя, так и конституирующее сознание есть профессиональное самозванство философа... В любом случае для Гуссерля оно — *артефакт*, которым завершается телеология интенциональной жизни, а отнюдь не спинозистский атрибут Мышления.

Конституирование, этот проект, направленный на интеллектуальное овладение миром, по мере того как мышление Гуссерля обретало зрелость, становилось прежде всего средством разоблачения изнанки вещей, которые не нами конституировались. Эту безрассудную затею надо было подчинить благопристойному «сознанию», бесхитростной игре его установок, интенций, смыслополаганию, — надо было дорисовать до конца портрет мудрого мира, оставленный нам классической философией, — чтобы обнаружить все остальное: бытие, стоящее за нашими идеализациями и объективациями, тайно питающее их, бытие, в котором с трудом узнаются нозмы, Земля, например, не пребывающая, как объективные тела, в движении, но и не находящаяся в покое, поскольку мы не видим, куда она «прильнет» — к «почве» или к «основанию» нашего мышления и нашей жизни, которые мы с успехом могли бы переместить, если бы оказались на других планетах, но в таком случае мы сможем расширить наше отечество, но не отменить его. Поскольку Земля, по определению, уникальна, любая почва, которую мы топчем ногами, тотчас превращается в местность, живые существа, с которыми дети Земли могли бы общаться, моментально превращаются в людей — либо, если хотите, люди Земли становятся вариациями более обширного человечества, которое останется уникальным. Земля является матрицей нашего времени и нашего пространства: все образованные понятия времени предполагают протоисторию нас как телесных существ, совместно живущих в едином мире. Любое представле-

ние о возможных мирах отсылает к видению нашего мира (*Weltanschauung*). Любая возможность является вариацией нашей реальности и к тому же *возможностью активно действующей реальности* (*Möglichkeit an Wirklichkeit*)... Эти размышления позднего Гуссерля* не были ни скандальными, ни даже обескураживающими, если вспомнить обо всем том, что он говорил с самого начала. В них формулировался «тезис мира» до какого бы то ни было тезиса и какой бы то ни было теории, по ту сторону объективаций познания, о чем Гуссерль никогда не переставал говорить и что для него было крайним средством для выхода из тупика, в котором оказалось западное мышление.

Как бы то ни было, вопреки своим замыслам Гуссерль дерзновенно возрождает первозданный мир и первозданный дух. Вещи присутствуют здесь не только (как это было в эпоху Ренессанса) в своей явленности и в соответствии с требованием общей панорамы, но, напротив, во весь свой рост, настоятельно, смущая взгляд своими очертаниями, причем каждая требует абсолютного присутствия, что несовместимо с абсолютным присутствием других вещей, но все они обладают этим присутствием на основании смысла конфигурации, идею которого «теоретический смысл» нам не предоставляет. Другие люди также присутствуют здесь (они уже были здесь одновременно с вещами) и с самого начала присутствуют не в качестве разума и не в качестве «психики», а такими, какими мы видим их, захваченными, например, гневом или любовью; мы наблюдаем их лица, жесты, слышим их слова, не прибегая к помощи мышления, которым отвечают наши слова, — порой мы даже можем направить их слова против них самих до того, как они достигнут нас; и делаем мы это вполне уверенно, гораздо более уверенно, чем если бы мы поняли их; каждый из нас предвосхищает других и благодаря им укрепляется в своей телесности. Этот барочный мир не делает никаких уступок природе со стороны духа, так как если всюду обозначается смысл, то именно о смысле всюду и идет речь. Подобное обновление мира есть в то же время и обновление разума, новое открытие первозданного разума, который не был приручен никакой культурой и от которого требуют заново ее создать. Теперь иррелятивное — это не природа «в-себе», не система постижений абсолютного сознания, и не человек, а «телеология», о которой Гуссерль говорит (это слово пишется и мыслится в кавычках), что она есть сочленение и совокупность Бытия, которое вершится благодаря человеку.

* Мы подводим итог *Umsturz...*, о котором говорилось выше.

VII

САМ СЕБЯ СОЗИДАЮЩИЙ БЕРГСОН*

Судьба Бергсона богата парадоксами. Этот философ свободы, как говорил о нем Пеги в 1913 году, имел своими врагами радикальную партию и Университет¹; противник Канта², он сумел настроить против себя партию «*Action française*»³; сторонник духа, он имел своими оппонентами набожных людей; речь, стало быть, идет не только о его непосредственных противниках, но и о противниках его противников. В годы, когда к таким неординарным мыслителям, как Пеги и Жорж Сорель, казалось бы, относились с расположением, о Бергсоне говорили как о философе, едва ли не достойном проклятия, — при этом не стоит забывать, что к этому времени он уже в течение тринадцати лет преподавал в Коллеж де Франс, собирая всегда внимающую ему аудиторию, в течение двенадцати лет был членом одной академии и чуть меньше двенадцати лет — членом Французской академии⁴.

Поколение, к которому я принадлежу, знает только Бергсона второго периода его жизни, уже оставившего преподавание и долгие годы почти не заявлявшего о себе, занятого подготовкой «*Двух источников*»⁵, произведения, которое католицизм считал скорее несущим свет, чем опасным врагом, и идеи которого изучались в школах с подачи глубокомысленных рационалистов. Среди воспитанного им старшего поколения, без которого не сложилась бы школа бергсонизма, его влияние было огромным⁶. Следует обратить внимание и на новую волну, когда возникает постбергсонизм — подозрительный, односторонний, как если бы не было иной возможности оказать честь Бергсону, кроме как признав его единственным и неповторимым.

Каким же образом он, перевернувший философию и словесность сверху донизу, смог стать почти каноническим автором? Сам ли он изменился? Мы увидим, что это не так, — он

* Текст выступления на заседании, посвященном памяти Бергсона, которым закрывался Бергсоновский конгресс (17—20 мая 1959 г.); опубликован в «*Bulletin de la Société française de la philosophie*».

ничуть не изменился. Быть может, он сменил свою публику, пресытившись ролью пастыря? Истина заключается в том, что существует два бергсонизма: один — дерзновенный, когда философия Бергсона вела бой и, как говорил Пеги, она сражалась храбро, и другой — уже одержавший победу, заранее уверовавший в то, к чему Бергсон шел долгие годы, сразу же принявший понятия, сформулированные им. Сведенные к смутной причинности спиритуализма или какого-либо иного учения, бергсоновские интуиции теряют свою боевитость, они сужаются, сжимаются. Но это всего лишь внешний, обращенный к прошлому бергсонизм. Он обрел свою формулировку, когда о. Сертийанж⁷ написал, что сегодня Церковь не внесла бы труды Бергсона в список запрещенных книг, и не потому, что она помнит о своем осуждении 1913 года⁸, а потому, что знает, чем сегодня могут завершиться его работы... Сам Бергсон и не пытался понять, что заставило его взяться за новый труд, или, точнее, завершить его. Принимаясь за *«Материю и память»* и *«Творческую эволюцию»*, он не предполагал, что напишет *«Два источника»*. Но даже если работа *«Два источника»* корректировала осужденные труды, сама по себе она не смогла бы обрести своего подлинного смысла без этих трудов, не прославилась бы без них. Или—или. Не рискуя, мы никогда не доберемся до истины. Философия не может существовать, если нас прежде всего интересуют выводы; философ не ищет кратчайших дорог, он проходит свой путь до конца. Устоявшийся бергсонизм искажает Бергсона. Бергсон вызывал беспокойство, бергсонизм успокаивает. Бергсон был завоеванием, бергсонизм обороняется, оправдывая Бергсона. Бергсон — это контакт с вещами, бергсонизм — набор расхожих мнений. Пусть соглашения и прославления не дадут нам забыть дорогу, которую Бергсон проложил в одиночестве, не выветрят из памяти того, что он никогда не отказывался от своего метода — прямого, трезвого, непосредственного, необычного, — с помощью которого намеревался перестроить философию, отыскать глубины в том, что мы принимаем за видимость или за абсолют, и, наконец, соблюдая все приличия, сохранить дух открытия, этот первейший источник его исканий.

В 1911 году он закончил свой курс словами, которые приведены в журнале *«Les Etudes»*: «Если ученый, художник, философ стремятся отстоять свою репутацию, то это потому, что им недостает твердой уверенности в том, что они смогут выполнить все намеченное ими. Дайте им такую уверенность, и вы сразу же увидите, что станет меньше шумихи вокруг их имен». Единственное, что Бергсон в конечном итоге хотел, так это на-

писать книги, которые увидели бы свет. Приведа эти слова, мы должны показать, каким образом Бергсон присутствует в наших делах и в каких его трудах мы, с нашими предположениями и пристрастиями, сможем ощутить его «в контакте с вещью», как ощущали это его слушатели в 1900 году.

* * *

Он становится философом тогда, когда, исследуя один из законов механики, на который опирался Спенсер, не соблюдая особой точности, задался целью понять философию как нечто безотчетное. Именно тогда он заметил, что мы не сможем приблизиться ко времени, сжимая его в кулаке, помещая между зарубками; чтобы получить идею времени, необходимо, напротив, дать ему возможность течь свободно, чтобы оно постоянно сопровождалось рождением нового и в то же время оставалось тем же самым.

Его взгляд философа нашел здесь нечто такое, чего он вовсе и не искал. Если время есть то-то и то-то, это означает, что я вижу его извне. Но глядя извне, я могу видеть лишь его след, я не присутствую при первотолчке. Стало быть, время — это я, а я — это мною улавливаемая длительность, и именно во мне длительность улавливает саму себя. Начиная с этого момента, мы имеем дело с абсолютом. Абсолютное знание довольно странно, поскольку мы не знаем ни всех наших воспоминаний, ни даже нашего настоящего во всей его полноте, а мой контакт с самим собой — всего лишь «частичное совпадение» (эти слова Бергсон будет часто употреблять, и они, по правде говоря, составляют проблему). Во всяком случае, коль скоро речь идет о «я», то оно является абсолютным *только потому, что* контакт осуществляется частично; только потому, что я предстает в своей длительности; оно знает о ней как никто другой; я имеет опыт длительности только потому, что эта длительность ограничивает его и этот опыт никто не может испытывать так, как испытывает его «я». Абсолютное знание не парит в пространстве, оно всегда кому-то присуще. Это великое открытие сделано в 1889 году; оно закладывает основы будущей философии, девизом которой является не «я *мыслю*» и не имманентное мышление, а «Я-бытие», и связка в этой формулировке одновременно является знаком разрыва.

Именно потому, что в данном случае я совпадаю и не совпадаю с собой, опыт способен распространиться за пределы того частного бытия, каковым я являюсь. Интуиция моей длительности — это научение тому, чтобы *видеть* что-то вообще, нечто вроде принципа Бергсоновой «редукции», пересматривающей

все вещи *sub species durationis*⁹, — называем ли мы это субъектом, объектом или даже пространством: все это потому, что мы видим теперь *пространство* так, как оно вырисовывается *изнутри*, мы видим протяженность, мир, по которому шествует Ахилл¹⁰. Бытие, структуры существуют так же, как существует мелодия (Бергсон говорит: организации), и они суть не что иное, как определенная манера длиться. Длительность — это не только изменение, становление, подвижность, это и бытие в самом жизненном и активном смысле. Время не ставится на место бытия, оно понимается как рождающееся бытие, и теперь уже времени предстоит иметь дело с целостным бытием.

Это становится очевидным (или должно стать очевидным) с выходом в свет «*Материи и памяти*». Эта книга вызвала удивление, она казалась заумной; еще и сегодня она наименее читаема из всех значительных произведений Бергсона. Однако именно в ней поле длительности, как и интуитивная практика, решительнейшим образом расширяется. Забывая о том, что говорилось в предшествующей работе, следуя другим путем, вступая в контакт с соединенными вместе душой и телом, Бергсон вновь обращается к проблеме длительности, но она, благодаря иному подходу, получает новое измерение; и мы отвергали бы существо самой философии, нацеленной не на систему, а на *целостную* рефлекссию, стремящуюся заставить говорить бытие, если бы упрекали Бергсона в том, что он изменяет себе, в то время как он занимается подлинным исследованием. Теперь длительность есть среда, где сочленяются душа и тело, поскольку настоящее — и тело, прошлое — и дух, отличные друг от друга по своей природе, переходят одно в другое. Интуиция не является более простым совпадением или смешением: она расширяется до самых «границ», как чистое восприятие или чистая память, и то, что находится между ними, простирается вплоть до бытия, которое, как говорит Бергсон, открывается навстречу настоящему и пространству ровно в той мере, в какой оно нацелено на будущее и владеет прошлым. Интуиции живут своей жизнью, «скрешиваясь» друг с другом — вынужден был сказать Морис Блондель, обнаруживая «двойное тяготение» — к материи и к памяти. Только схватывая противоположности в высшей точке их расхождения, интуиция может видеть их соединенными вместе.

Мы, например, существеннейшим образом исказили бы Бергсона, сократив удивительное описание воспринятого бытия, приведенное в «*Материи и памяти*». Он вовсе не говорит, будто вещи суть образы (в ограниченном смысле этого слова) «психики» или души; он утверждает, что для меня их полнота

такова, как если бы в них, а не во мне самом образовалось мое видение, как если бы «быть увиденным» означало чуть ли не деградацию их величества бытия, а «быть воспринятым» — появиться в «темной комнате» субъекта; все это, говорит Бергсон, не является их конечным определением, а свидетельствует об их естественной переполненности. Никогда еще не замыкался круг между бытием и *Я* так, чтобы бытие «для *Я*» было зрителем, а зритель существовал «для бытия». Никогда еще не было описано первозданное бытие воспринятого мира. Раскрывая его вслед за рождающейся длительностью, Бергсон отыскивает в сердцеvine человека досократический и «дочеловеческий» смысл мира.

«Длительность и одновременность», как любил повторять Бергсон, — это сугубо философская работа; в ней длительность и одновременность решительнейшим образом обосновываются в воспринятом мире. Сегодня, как и тридцать пять лет назад, физики упрекают Бергсона в том, что он ввел в релятивистскую физику наблюдателя, который, утверждают они, признает время лишь в его отношении к инструментам измерения или системе отсылок. Бергсон же хотел только показать, что не существует одновременности между вещами-в-себе, каждая из которых, как бы близко они ни располагались одна по отношению к другой, остается «в-себе». Только воспринятые вещи могут быть в одной и той же плоскости настоящего, — но как только появляется восприятие, тотчас же безоговорочно возникает и одновременность простого видения не только двух событий, находящихся в одном и том же поле, но и всех перцептивных полей, всех наблюдателей, всех длительностей. Если мы возьмем всех наблюдателей вместе — не так, как их видит один из них, а так, как они в абсолюте своей жизни существуют для самих себя, — то такие одиночные длительности, не будучи в состоянии налагаться одна на другую и измеряться одна другой, не будут свидетельствовать ни о каком разрыве и перестанут разделять на части универсум времени. Это собрание вместе всех длительностей, не осуществимое, если опираться на их внутренние ресурсы, поскольку каждый из нас совпадает только со своей длительностью, осуществляется, говорил Бергсон, когда воплощенные субъекты взаимно воспринимают друг друга, когда их перцептивные поля пересекаются и включаются одно в другое, когда они видят друг друга воспринимающими один и тот же мир. Восприятие включает в свой собственный порядок универсальную длительность, и формулировки, позволяющие переходить от одной системы отсылок к другой, как это имеет место в физике, являются вторичными объектива-

ции, которые не в состоянии решить вопрос о том, кто в нашем опыте играет роль воплощенного субъекта, а кто интегрального бытия. Все это представляло собой предначертание философии, в которой универсальное должно было бы основываться на таинстве восприятия, и, как справедливо отмечал Бергсон, выступало бы не чем-то парящим над ним, а углубляющимся в него.

Восприятие у Бергсона — это совокупность «взаимодополнительных способностей разумения», которые одни только и соразмерны с бытием и, как мы обнаруживаем с его помощью, «сами себя воспринимают на деле, в операциях по отношению к природе». Лишь умение воспринимать жизнь позволит нам представить бытие жизни как однотипное тем простым и неделимым существам, модель которых определяется вещами более древними, чем все, что было сработано после них, и жизненные операции покажутся нам чем-то вроде восприятия. Когда мы констатируем, что восприятие имеет за собой долгую эволюцию, подготавливающую аппарат для видения, и что порой эта эволюция идет в разных направлениях, мы надеемся увидеть за частными деталями уникальный жест, каким для меня, например, является жест моей руки, и «движение к видению» сцепляется с тотальным актом видения, как это описывается в *«Материи и памяти»*. Бергсон специально подчеркивает это. Именно тотальный акт видения так или иначе укореняется в организмах. Это не означает, что жизненный мир есть человеческое представление, а человеческое восприятие — космический продукт: это означает, что изначальное восприятие, которое мы обнаруживаем в себе, и то восприятие, которое просвечивает в эволюции в качестве ее внутреннего принципа, переплетаются друг с другом, вторгаются друг в друга, завязываются узлом. То, что мы обнаружили внутри себя открытость миру или что мы постигли жизнь изнутри, — это всегда следствие одного и того же напряжения, существующего между одной длительностью и другой длительностью, осаждающего ее извне.

Совершенно очевидно, что у Бергсона 1907 года речь идет об интуиции интуиций, о центральной интуиции, и она совсем не «невесть что», как иногда несправедливо считают, то есть проявление некой не подлежащей контролю гениальности. Почему бы истоком, из которого Бергсон черпает смысл своей философии, не быть тому, что объединяет в единое целое его внутренний мир, что является способом, каким его взгляд встречается с вещами или жизнью, его жизненным отношением с самим собой, природой, живыми существами, его контактом с

бытием, находящимся в нас и вне нас? И почему бы наилучшим «образом-медиатором» этой неисчерпаемой интуиции не быть существующему и видимому миру, как об этом говорится в «*Материи и памяти*»? Даже когда Бергсон вполне определенно заводит речь о трансценденции, он надеется подступиться к ней с помощью некоторого рода «восприятия». Во всяком случае, жизнь, находящаяся на более низком уровне, чем наша, всегда разрешает проблемы иначе, чем это делаем мы, она скорее похожа на неотвратимое или возвышенное видение, существование которого Бергсон предугадывает в вещах, чем на дух человека. Воспринятое бытие — это спонтанное, или естественное, бытие, которое не удалось разглядеть картезианцам, поскольку они искали бытие в глубинах небытия, необходимого им, по словам Бергсона, чтобы «победить не-существование». Бергсон описывает доконституированное бытие, всегда предполагаемое на горизонте наших рефлексий, всегда имеющееся в наличии, чтобы унять тревогу и приостановить головокружение, сопутствующие рождению.

Действительно, встает вопрос, почему Бергсон отказывался мыслить историю изнутри, как он это делал по отношению к жизни, почему он не начинал своих исторических исследований с *простейших и неделимых актов*, которые для каждого исторического периода или каждого отдельного события служат основополагающими, упорядочивающими отдельные частные факты. Полагая, что каждый исторический период есть то, чем он мог бы быть, то есть целостное событие, целостный акт, и что, например, доромантический период есть постромантическая иллюзия, Бергсон, как представляется, раз и навсегда отказал истории в ее глубинности. В отличие от него Пеги пытался описать возникновение события — когда одни что-то начинают, а другие это продолжают, — говоря тем самым о продолжении истории, о том, что одно поколение откликается на то, что было начато другим. Он видел сущность истории в связи индивидов со временем, но связь эта не так уж проста, поскольку своеобразие акта, произведения, прошлого недоступны тем, кто их видит извне, — поскольку нужны годы и годы, чтобы однажды свершившаяся революция стала историческим фактом, чтобы мгновенно написанная страница не утратила своего значения в бесконечных истолкованиях. Шанс ошибиться, свернуть с пути, потерпеть поражение огромен. Но таков жестокий закон для тех, кто пишет, действует, иными словами, *живет публично*, для того, что воплощено с помощью письма, — для всего, что стремится получить иное продолжение в делах последователей или недоброжелателей, стать *иным*, оставаясь *тем*

же самым, как глубокомысленно говорил Пеги; и все это потому, что речь идет о людях, точнее, о людях, которые в условиях подобного замещения хотят походить на тех, кто начинал дело. Здесь, отмечал он, налицо искушение, но «искушение оправданное» и, стало быть, «таинственное». Смысл, изменяясь, рискует разрушить себя, это смысл-вьюнок, вполне соответствующий Бергсонову определению смысла, который «есть скорее движение мысли, чем сама мысль», «скорее направление движения, чем само движение». В этом переплетении призывов и откликов, где то, что начато, претерпевая метаморфозы, обретает завершение, имеет место длительность, которая не принадлежит никому и в то же время принадлежит всем, «публичная длительность», «ритм и собственная скорость события мира», которая, по словам Пеги, должна стать темой подлинной социологии. Он на деле показал, что бергсоновская интуиция истории вполне возможна.

Но Бергсон, который в 1915 году говорил, что понял, в чем «суть его собственного мышления», не придерживался этой точки зрения. Бергсон не признавал ни *собственного* значения «исторической включенности», ни того, что одно поколение вызывает, а другое отвечает на зов; для него существовало только героическое обращение одного индивида к другому, мистика без «мистического тела». Для него не существовало уникального полотна, сотканного из добра и зла; он говорил о естественных обществах, испытавших вторжение мистического. В течение долгих лет, когда Бергсон писал *«Два источника»*, он, поглощенный идеями жизни, казалось, не проникался идеями истории, не находил в исторических событиях «дополнительных возможностей для разума», соответствующих нашей собственной длительности. Он оставался слишком оптимистичным по отношению к индивиду и возможности отыскать его истоки, и столь же пессимистичным, когда речь заходила о социальной жизни, называя ее, как и историю, «закономерным искушением». Может быть, это игнорирование противоположностей сказывается на его учении в целом: фактом остается то, что работа *«Мысль и движущееся»*, по времени написания недалеко отстоящая от *«Двух источников»*, вносит свои поправки (в смысле четкого разграничения — правда, не без ущерба) в установленное во *«Введении в метафизику»* отношение взаимной включенности, существующее между философией и наукой, интуицией и мышлением, духом и материей. Если и в самом деле для Бергсона не существовало таинства истории, если, вопреки Пеги, он не видел, что люди тесно связаны друг с другом, если не ощущал призывного присутствия вокруг нас сим-

волов, на основе которых совершались глубинные обмены — если, например, в истоках демократии он находил одну лишь «евангелическую сущность» и христианство Канта и Руссо, — то эта манера, с какой он начисто отсекал те или иные возможности и отстаивал окончательный характер выводов, содержащихся в его творчестве, должна была свидетельствовать о том, что дороже всего ему было то, что вошло в его философию, и мы должны попытаться понять это.

То, что у Бергсона противостоит любой философии посредничества и истории, было давним приобретением его мышления, верой в «полубожественное» состояние человека, когда он не знает тревоги и не испытывает головокружения. Размышление над историей несколько изменило эту веру, но не приглушило ее. Во время написания *«Творческой эволюции»* философской интуиции естественного бытия было достаточно, чтобы говорить о ложных проблемах как не существующих. В *«Двух источниках»* «божественный человек» стал «недоступным», но именно ориентируясь на него, Бергсон говорил о перспективах человеческой истории. Естественный контакт с бытием, радость, искренность — весь этот квиетизм — по-прежнему оставались для него самым главным, только они переместились из обобщающего опыта философии в опыт исключительно мистический, который открывался в сторону другой природы, иной позитивности, где они обретали бесконечность. Такое удвоение природы, превращение ее в природу творящую и природу сотворенную, непримиримо враждующие друг с другом, которыми завершается в *«Двух источниках»* разделение Бога и его деятельности в мире, оставалось сокрытым в его предшествующих трудах. Бергсон, разумеется, не говорит: *Deus sive Natura*¹¹, но не делает этого только потому, что Бог — это *иная природа*. В тот момент, когда он окончательно освобождает «трансцендентную причину» от ее «земных полномочий», его перо еще выписывает слово «природа». В Боге отныне концентрируется все подлинно активное и творческое, что присутствует в мире и что, в конечном итоге, есть лишь «остановка», «сотворенная вещь». Но отношение между человеком и этой Сверх-природой остается точно таким, каким в предыдущих книгах Бергсона было отношение между интуицией и естественным бытием. Существует простой акт, порождающий род человеческий, существует простая и упрощающая деятельность Бога в мистике; но не существует простого акта, учреждающего сферу истории и зла. Существует только что-то одно. Человек скорее создан в соответствии с двумя простыми принципами, он является двойственным. История, вибрирующая между природой сотворен-

ной и природой творящей, не имеет собственной субстанции. Разумеется, она не является проклятой, универсум остается «машиной по созданию богов», и это, в конечном итоге, не так уж и невозможно, поскольку природа сотворенная имеет свой источник в природе творящей. Но если однажды машине удастся создать богов, что ей никогда не удавалось, то это будет похоже на творчество, застывшее в процессе своего осуществления. Ничто не возвещает эту Великую Весну. Нам не увидеть знаков, которые свидетельствовали бы (пусть даже в виде загадки) в пользу соединения двух наших природ. Зло и поражение не имеют смысла. Творчество не есть драма, устремленная в будущее. Оно — скорее увязшее в песке усилие, и человеческая история — средство, чтобы привести эту массу в движение.

Так начинается необычная религиозная философия, очень личная и в каком-то смысле дохристианская. Мистический опыт — это то, что остается от изначального единства, которое разбивается, когда сотворенная вещь предстает как «простая задержка» творческого усилия. Как преодолеть эту встающую позади нас стену, которая есть наш исток, как обрести путь к творчеству? Разум здесь не поможет: нам не переделать того, что уже сотворено. Даже непосредственное доказательство нашей длительности не в состоянии устранить разделение, которое существует в ней изначальное, чтобы соединиться с творчеством. Вот почему Бергсон говорит, что мистический опыт не может задаваться вопросом, является ли принцип, в соприкосновение с которым он нас приводит, самим Богом или его присутствием на земле. Мистический опыт свидетельствует об известном вторжении бытия, которое «способно на неизмеримо большее, чем он сам». Не стоит говорить о всемогущем бытии: идея «всего», говорит Бергсон, столь же пуста, как и мысль о небытии, и возможное для него остается тенью бытия. Бог Бергсона скорее необъятен, нежели бесконечен; он есть бесконечность качества. Он — это стихия радости или любви в том смысле, в каком вода и огонь являются стихиями. Как чувственно воспринимаемые существа или человеческие существа, он не является сущностью, он — излучение. Метафизические атрибуты, которые, как кажется, его детерминируют, являются, как и все детерминанты, отрицанием, говорит Бергсон. Даже если, против ожидания, они стали бы видимыми, ни один религиозный человек не признал бы в них Бога, которому он молится. Бог Бергсона — это своеобразное бытие, как универсум, как необъятное *это*, и Бергсон в своем обещании создать философию для актуально существующего бытия и только для него подошел вплотную к теологии. Если мы приступаем к исчис-

лению воображаемого, то следует признать, говорит он, что «целое могло быть значительнее того, что оно есть на самом деле». Никто не может сделать так, чтобы смерть одного из нас послужила созданию лучшего из возможных миров. Ложны не только выводы классической теодицеи, но и ее проблематика, которая не имеет смысла там, где пребывает Бергсон; это — абсолютно случайные проблемы. Здесь речь идет не о мире восприятия и не о Боге восприятия, а о существующем мире и существующем Боге, и то, что внутри нас признает этот порядок, находится ниже наших мнений и формулировок. Никто не может заставить людей не любить свою жизнь, как бы убога она ни была. Это жизненное суждение ограждает жизнь и Бога от обвинений и оправданий. И если мы попытаемся понять, каким образом творящая природа смогла произвести природу сотворенную, так что она себя не реализовала в истине, почему творческое усилие иссякло, по крайней мере, временно, с каким препятствием оно столкнулось и каким образом это препятствие могло оказаться для него непреодолимым, то мы вынуждены будем признать, что философия Бергсона при всех его оговорках относительно других планет, где жизнь могла бы сложиться удачнее, не имеет никакого отношения к этим вопросам, что не она их и поставила, поскольку, в конечном итоге, она является не генезисом мира — и не «интеграцией и дифференциацией» бытия, каковой ей надлежало бы быть, — а определением — заведомо несвязным, частичным, почти эмпирическим — нескольких очагов бытия.

* * *

В целом надо отдать должное Пеги, утверждавшему, что такого рода философия «впервые направила внимание на то, что свойственно самому бытию, и на связь с настоящим». Рождающееся бытие, от которого меня не отделяет никакое представление, которое заранее содержит в себе свои образы, даже если они не совпадают друг с другом, даже если они просто невероятны, бытие, которое стоит стеной перед нами, более молодое и одновременно более старое, чем могло и должно было бы быть, и которое, однажды родившись, никогда не прекратит своего существования, продолжаясь в другом «настоящем», — этому забытому бытию и его возможностям в начале нашего столетия были посвящены книги, которые воспринимались как свидетельство возрождения, как освобождение философии, и их значение трудно переоценить. И было бы хорошо, если бы в дальнейшем под тем же углом зрения истоков попытались рассматривать чувства, события, технику, право, язык, литературу

ру, чтобы отыскать их собственное духовное содержание, если бы брались они в качестве пророчеств и памятников священного человека, в качестве шифров вопрошающего духа. Бергсон верил в открытия и изобретения, но не верил в вопрошающее мышление. Однако в этом им самим ограниченном пространстве он был примером верности тому, что видел. В религиозных размышлениях последних лет, когда его философия в качестве экспериментального и вспомогательного элемента встроилась в рамки томизма — как будто не было очевидно, что, *присоединившись* к томизму, она *потеряла* что-то весьма существенное, — меня поражает спокойствие, с каким Бергсон, даже когда он высказывает свое согласие и моральную поддержку католицизму, в философии продолжает придерживаться разработанного им метода. Строго отстаивая свою линию в годы потрясений, он не отказался от нее и в заключительный период своей деятельности, отмеченный умиротворенностью. Его усилия и его труд, вернувшие философию в настоящее и заставившие увидеть то, что сегодня можно назвать подступами к бытию, говорят о том, что во все времена человек оставался нестигаемым, что не стоит произносить лишних слов там, где можно «увидеть» своими глазами, что надо уметь надеяться и вселять надежду в других, вызывать раздражение и расположение, оставаясь самим собой, подлинным — и что свойственная людям стойкость не должна предаваться проклятию, поскольку, стремясь к истине, Бергсон давал импульс дальнейшему развитию своего учения.

VII ЭЙНШТЕЙН И КРИЗИС РАЗУМА

Во времена Огюста Конта¹ наука готовилась к тому, чтобы теоретически и практически *властвовать* над существованием. Если речь заходила о технической или политической деятельности, то здесь предполагалось следовать законам, согласно которым природа и общество *завершили свое развитие*, и руководить ими, опираясь на их принципы. Но отсюда следовал и другой, почти противоположный, вывод: ясность и эффективность в науке не возрастали одновременно, так что практика, которая перевернула мир, родилась из сугубо умозрительной науки, о конечном смысле которой мало кто задумывался. Да и наука не подчинялась полностью политике — тем не менее физика была переполнена философскими и даже в какой-то мере политическими проблемами.

Эйнштейн по духу своему был классиком. Как бы категоричен он ни был, отстаивая право на создание теоретических конструкций, как бы неуважительно он ни относился к *априорным* понятиям, претендующим быть неизменным каркасом духа*, он никогда не переставал считать, что творчество соединяется с истиной, существующей в мире. «Я верю в мир сам по себе, в мир, управляемый законами, которые я пытаюсь постичь до странности умозрительным способом»**. Но как раз эту встречу умозрения и реальности, нашего образа мира и самого мира, которую он порой именовал «предустановленной гармонией»***, Эйнштейн не стремился обосновывать ни с помощью божественной инфраструктуры мира, как это делал великий картезианский идеализм, ни опираясь, вслед за идеализмом, на принцип, согласно которому реальностью для нас может быть

* Наука — это «создание человеческого разума с его свободно изобретенными идеями и понятиями». — In: *Einstein et Infeld. L'évolution des idées en physique*, p. 286.

** Письмо Максу Борну от 7 ноября 1944 г., цитируемое Т.Кааном (Kahan). См.: *La philosophie d'Enstein*.

*** *Einstein. Comment je vois le monde*, p. 155.

только то, о чем мы в состоянии мыслить. Иногда Эйнштейн ссыался на Бога Спинозы, но чаще всего он описывал рационализм как таинство и как предмет «космической религиозности»*. Вещь, принадлежащая миру, менее всего доступна пониманию, доступен пониманию сам мир, говорил он.

Если классическим считается мышление, для которого рациональность мира сама собой разумеется, то, согласно Эйнштейну, классический разум является его наивысшим пределом. Известно, что Эйнштейн не считал окончательными формулировки волновой механики, которые, в отличие от понятий классической физики, не основываются на «свойствах»** вещей, этих физических индивидах, а описывают определенное состояние и возможности явлений в глубинах материи. Он никогда не мог примкнуть к той идее «реальности», которая по своей природе, в конечном итоге, соткана из вероятностей. «Во всяком случае, — утверждал он, — я не могу привести ни одного логического аргумента в защиту своих убеждений, кроме того, что мой мизинец, не такой уж важный свидетель моего мнения, глубочайшим образом укоренен в моей плоти»***. Юмор не был для Эйнштейна уловкой — он сделал его необходимой составной частью своей концепции мира, едва ли не средством познания. В юмористической форме он высказывал рискованные вещи. Его «мизинец» выражал уверенность в том, что подходить к реальности следует свободно и изобретательно, и это было неустрашимым парадоксом для творчески работающего физика. Чтобы поглубже запрятаться, Богу, думал он, надо было «фальсифицировать» себя или «истончиться». Но он не знал, где находится Бог-недоброжелатель. Он держал в руках два конца одной и той же цепи — идеал познания классической физики и свой собственный, «отчаянно умозрительный», революционный способ. Физики следующего за ним поколения в большинстве своем выпустили из рук первый конец.

Встреча умозрения с реальностью, о которой Эйнштейн говорил как о ничем не замутненном таинстве, для публики, вне всякого сомнения, была чудодейственной. Наука, затуманивающая очевидности общего смысла и вместе с тем способная изменить мир, неизбежно порождала нечто вроде суеверия даже у наиболее образованных людей. Эйнштейн протестует: Бога нет, хвала, вне всякой меры, адресуется не ему, а «моему мифическому тезке», который странным образом делает мою жизнь

* *Einstein. Comment je vois le monde*, p. 35.

** *Enstein et Infeld. Op. cit.*, p. 289.

*** Письмо Максу Борну от 3 декабря 1947 г., цитируемое Т. Кааном.

суровой»*. Мы не верим в него, вернее, его скромность все более и более превращает его в легенду: он дивится своей славе, которую сам же исподтишка поддерживает, и это означает, что не все в нем гениально. Скорее сам Эйнштейн — это святое место, дарохранитель неких сверхъестественных действ. «Он до такой степени занимает особое место, что порой, читая о нем, ловишь себя на мысли, действительно ли речь идет о нем. Кажется, что имеешь дело с его двойником... Иногда закрадывается невероятное сомнение в том, считает ли он себя похожим на других»**. Людовик XIV мог спокойно сказать: «Следует признать, что Расин обладает блестящим умом», но никогда Виета, Декарта, Лейбница не называли в свое время сверхлюдьми. В эпоху, когда верили в вечный источник всех наших поступков, великий писатель или великий ученый — это человек в достаточной мере изобретательный, чтобы суметь заманить в ловушку собственного красноречия или заставить поверить в законы, существующие в самих вещах, и не более того. Когда нет универсального Разума, необходимо, чтобы существовали чудотворцы.

Сегодня, как и раньше, есть только одно чудо — правда, весьма значительное — это то, что человек умеет говорить и вести подсчеты, иными словами, что он превратился в совокупность вездесущих органов, стал алгоритмом, языком, которые, когда их приводят в действие, не истощают свои силы, а, напротив, приумножают их, которые обрели способность быть постоянно в работе, отдавать более того, что в них было вложено, не переставая при этом соотноситься с действительностью. Мы еще не имеем строгой теории символизма. Предпочитают ссылаться на неизвестно какую инстинктивную способность, которая помогла Эйнштейну прийти к открытию теории относительности, и эта способность сродни той, благодаря которой мы дышим воздухом. Эйнштейн мог бы опротестовать это: необходимо было, чтобы он был иначе устроен, чем мы, чтобы он имел другое тело, другие восприятия и наряду со всем этим — чтобы ему повезло, и он распознал относительность. Американские медики укладывали его на кушетку, налепляли на его благородную голову датчики и командовали: «Думайте об относительности», как в других случаях заставляли: «Скажите *a*» или «Считайте: двадцать один, двадцать два...», как если бы относительность была объектом шестого чувства, блаженного

* Ответ Бернарду Шоу, приводимый Антониной Валлантен. — *Vallentin A. Drame d'Albert Einstein*, p. 9.

** Ibid.

созерцания, как если бы не требовалось психической энергии, идущей тончайшими путями, той энергии, которая требуется, чтобы научить ребенка говорить и чтобы Эйнштейн пришел к теории относительности. Отсюда всего один шаг до причуд журналистов, задававших гению самые нелепые вопросы: «Если наука чудотворна, почему бы ей не продолжить свое чудотворное дело?». И поскольку Эйнштейн показал, что при огромных расстояниях настоящее является современником будущего, почему бы ему не взяться за решение вопросов, которые задавали Пифии?

Подобное безумие характерно не только для западной журналистики. На другом конце света оценки деятельности Эйнштейна советскими учеными (до недавней ее реабилитации) также отдавали оккультизмом. Осуждать как «идеалистическую» или «буржуазную» физику, которую трудно упрекнуть в бессвязности или в оторванности от фактов, значит предполагать, что существует злой гений, окопавшийся в капиталистических инфраструктурах и нашептавший Эйнштейну подозрительные мысли, значит с помощью социальной доктрины осуждать разум там, где он блестяще проявляет себя со всей очевидностью.

Как бы то ни было, восхваляют ли в мире или отвергают «отчаянно умозрительную» деятельность Эйнштейна, она порождает разного рода растерянность. Скажем еще раз: Эйнштейн не сделал ничего такого, чтобы его мышление стало современным; он оставался классиком. Но разве не в этом заключается шанс, чтобы именно такой человек родился, разве не является это славной культурной традицией? И если эта традиция иссякнет, разве для тех, кто не является физиком, новая наука будет всего лишь продуктом иррационализма?

6 апреля 1922 года в «Философском обществе» Парижа произошла встреча Эйнштейна с Бергсоном. Бергсон пришел, «чтобы послушать». Но, как это бывает, оживленной дискуссии не получилось. Тогда Бергсон решился обнародовать идеи, которые он намеревался защищать в работе *«Длительность и одновременность»*, и дал Эйнштейну в руки средство разрушить видимую парадоксальность его теории и сделать ее доступной самому обыкновенному человеку. Возьмем, например, знаменитый парадокс о времени, связанном с множеством точек зрения наблюдателя. Бергсон предложил здесь различать физическую истину и просто истину. Если в физическом уравнении некая переменная величина, которую мы привыкли называть временем, поскольку она означает текущее время, зависит от системы отсылок, в которую мы ее помещаем, то ничто не мо-

жет лишить физика права утверждать, что «время» растягивается или суживается в зависимости от того, где мы его наблюдаем и, стало быть, существует несколько «времен». Но есть ли это то «время», которое все другие называют этим словом? Эта переменная величина, эта единица, это математическое выражение, будет ли оно по-прежнему обозначать время, если мы не придадим ему свойства другого времени — того, которое одно только и является непрерывностью, становлением, длительностью, то есть единственно подлинным временем, — которое мы и воспринимаем до всякой физики?

В поле нашего восприятия имеются события, которые можно характеризовать как одновременные. К тому же как одновременные их воспринимают и другие наблюдатели, чье поле восприятия накладывается на наше; в поле нашего восприятия их образ накладывается на их образ в восприятии предыдущих наблюдателей: именно так мы приходим к тому, что распространяем нашу идею одновременности на события, удаленные от нас по желанию первых и вторых наблюдателей, на события, которые обнаруживаются не одним наблюдателем. Именно так возникает уверенность в существовании единого для всех времени — универсального времени. Эту нашу уверенность нельзя поколебать — она подтверждается расчетами физики. Когда физик говорит, что время Пьера расширилось или сузилось в той точке, где находится Поль, он не выражает того, что пережил Поль, воспринимающий все вещи со своей точки зрения и не имеющий никакого основания ощущать время, которое протекает в нем и вокруг таким же образом, как Пьер ощущает свое время. Физик неправоммерно передает Полю тот образ, с помощью которого Пьер присвоил себе время Поля. Он направляет к абсолюту видение Пьера, действуя с ним заодно. Он думает, что он — зритель по отношению к миру в целом. Он совершает ту же ошибку, в которой упрекают стольких философов. Он говорит о времени, которое является ничьим временем, временем мифа. В данном случае надо быть более Эйнштейном, чем сам Эйнштейн.

«Я — художник, я хочу нарисовать двух людей, Жана и Жака, один из которых находится рядом со мной, а другой — на расстоянии двухсот или трехсот метров от меня. Я нарисую первого в полный рост, а другого — в рост карлика. Тот из моих коллег, который будет около Жака и точно так же захочет нарисовать их обоих, поступит наоборот, совсем не так, как я; он изобразит Жана маленьким, а Жака — в полный рост. И каждый из нас будет прав. Но разве из этого следует, что Жан и Жак не имеют нормального роста, что они — карлики, или же

что они имеют и тот и другой рост, или что все будет так, как мы захотим? Очевидно, что нет... Множественность Времен, которой я добился таким образом, не мешает реальному времени быть единым, скорее, наоборот, она предполагает единство, так же как уменьшение роста с увеличением расстояния на серии рисунков, где я изображаю Жака то более, то менее удаленным, будет показывать, что он сохраняет один и тот же рост»*.

Здесь заложена глубокая идея: рациональность, универсальность обоснованы по-новому — не с помощью божественной догматической науки, а опираясь на преднаучную очевидность, на единственно возможный мир, на разум, существующий до разума, разум, вплетенный в наше существование, в наше взаимодействие с воспринимаемым миром и с другими людьми. В этом отношении Бергсон опережал Эйнштейна с его классицизмом. Наш разум готов примириться с идеей относительности, если мы ограничимся пониманием множественности времени как математического выражения и признаем существование — по ту и по сю сторону психоматематического образа мира — философского видения мира, который является миром существующих людей. Если бы мы только согласились отыскать конкретный мир наших восприятий со всеми их горизонтами и внедрить в него физические построения, то и физика смогла бы свободно развивать свои парадоксальные предположения, закрывая путь безрассудству.

Что мог ответить на это Эйнштейн? Он внимательно все выслушал, о чем свидетельствуют его первые слова: «Вопрос стоит следующим образом: является ли время философа тем же самым, что и время физика?»**. Он дал отрицательный ответ. Он, конечно же, признал, что время, с каким мы имеем дело, то есть время воспринимаемое, является исходной точкой наших понятий о нем и ведет нас к идее общего времени, существующего в мире. Однако жизненное время лишается своей компетентности за пределами того, что видит каждый из нас, и это не дает нам права распространять на весь мир наше интуитивное представление об одновременности. «Стало быть, времени философов не существует». Только к науке следует обращаться в поисках истинных представлений о времени, как и обо всем остальном. Разговоры о воспринимаемом мире со всеми его очевидностями есть лишь невнятное бормотание по сравнению с ясным словом науки.

* *Bergson. Durée et simultanéité*, p. 100—102.

** *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1922, p. 107.

Пусть будет так. Однако этот отказ ставит нас лицом к лицу с кризисом разума. Ученый не удовлетворяется тем, что наряду с разумом физика признается существование и другого разума, и именно на физический разум он будет ссылаться, когда речь пойдет о времени классической науки. Но физический разум, наделенный добродетелью философии, перегруженный парадоксами, отвергает самого себя, когда заявляет, например, что мое настоящее одновременно будущему другого наблюдателя, достаточно отдаленного от меня, и лишает смысла само будущее.

Именно *потому, что* Эйнштейн хранил верность классическому идеалу науки, признавая за физикой ее значение не как языка или математического выражения, а как непосредственного отношения к реальности, он, как философ, был осужден на парадоксальные выводы, к которым никогда не тяготел ни как физик, ни как обычный человек. Только отрицая за наукой стремление к своего рода метафизической, или абсолютной, истине, мы будем поддерживать значение разума, о котором говорит классическая наука. В мире гораздо больше «рационалистов», представляющих угрозу для жизненного разума, чем страдающих невротами людей. И, напротив, сила разума связана с возрождением философского духа, что, безусловно, подкрепляет научную картину мира, отводя ей надлежащее место в мире человеческом.

IX ЧИТАЯ МОНТЕНЯ*

«Меня... захватывают только немногие вещи»

(«Опыты», III, X)

«Надо жить среди живых людей»

(«Опыты», III, VIII)

Сказав о Монтене «скептик», то есть что он, ставя вопросы, в том числе и знаменитый вопрос «что я знаю?», не дает на них ответа и забывает при этом добавить, что ничего не знает, — мы полагаем, что сказали о нем все. Однако слова эти мало о чем говорят. Скептицизм двулик. Он означает, что нет ничего истинного, равно как нет и ничего ложного. Отвергая как абсурдные *любые* мнения и *любые* поступки, скептицизм тем самым лишает нас возможности отбрасывать какое бы то ни было мнение или какой бы то ни было поступок по причине их ложности. Разрушая догматическую, частную или абстрактную, истину, он внушает нам мысль о целостной истине со всеми необходимо присущими ей гранями и опосредованиями. Если он умножает число противоположностей и противоречий, то потому, что того требует истина. Монтень начинает с утверждения, что любая истина внутренне противоречива, а заканчивает признанием, что противоречие и есть истина. «Иногда я противоречу себе самому, — говорил Демад¹, — но истине я никогда не противоречу». Первым и фундаментальнейшим из противоречий является то, благодаря которому отказ от какой-либо истины открывает новый вид истины. У Монтеня мы можем найти все: коренящееся в себе самом бесконечное сомнение, религию, стоицизм². Напрасно полагать, будто он исключал какую-либо из этих «позиций» или навсегда признавал ее *своей*. Однако в собственном многосложном «я», открытом всем и вся, которое он постоянно изучал, Монтень, вероятно, в конечном итоге, нашел место всем неясностям, тайнам всех тайн, и еще чему-то такому, что было истиной в последней инстанции.

* Все цитаты взяты из кн.: *Montaigne. Essais*. III.

Самосознание — вот что было для него постоянным, вот мера, с какой подходил он к изучению любых доктрин. Можно даже сказать, что он никогда не переставал удивляться своему «я», этой сути его творчества и мудрости. Он всегда и неустанно изучал парадоксальность *сознательного существа*. В каждый момент своей жизни, в любви, в молчаливом созерцании, в политической деятельности мы к чему-то присоединяемся, с чем-то соприкасаемся, делаем это нечто нашим и вместе с тем отступаем от него, держим на расстоянии, и без этого мы ничего не знали бы о нем. Декарт преодолевает этот парадокс и сделает сознание разумом. «Это вовсе не глаз видит самого себя... один разум познает и глаз и самого себя»^{3*}. Сознание Монтеня не является прежде всего разумом, оно связано и в то же время свободно, и одним и тем же двойственным актом оно открывается существующим вовне объектам и испытывает свою им чуждость. Ему незнакомо состояние покоя, самообладания, которое будет характерно для картезианского разумения. Мир для него не является системой объектов, идеей которого обладает «я», «я» не является чистым интеллектуальным сознанием. Согласно ему — а позже и Паскалю — мы испытываем интерес к миру, ключом от которого не обладаем; мы одинаково неспособны жить ни внутри себя, ни в вещах, и мечемся от них к себе, а от себя — к ним. Стоит уточнить сказанное дельфийским оракулом⁴. Конечно, хорошо если мы углубимся в себя. Но мы способны укрыться разве только что от вещей. «Суетность — вот твой удел и в тебе самом и вне тебя, но, заключенная в тесных границах, она все-таки менее суетна. О человек, кроме тебя одного, говорит этот Бог, все сущее прежде всего познает самое себя и в соответствии со своими потребностями устанавливает пределы своим трудам и желаниям. И нет ни одного существа, которое было бы столь же нищим и одолеваемым нуждами, как ты, человек, жаждущий объять всю вселенную. Ты — исследователь без знаний, повелитель без прав и, в конце концов, шут из фарса». По сравнению с миром вещей и даже с животным миром, имеющими свои корни в природе, сознание пусто и алчно: оно есть осознание всего, поскольку само оно — ничто, оно устремляется ко всем вещам и не достигает ни одной из них. Включенные, вопреки всему и вся, в этот поток, о котором они и знать не хотят, наши ясные идеи рискуют стать масками, за которыми мы прячем свое существо, а не истинами нас самих. Самопознание у Монтеня — это диалог с «я», это вопрошание,

* *Léon Brunschvicg*. Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne.

адресованное тому непроницаемому существу, каковым оно является и от которого он ждет ответа, оно — как бы «опыт»*, «испытание» самого себя. Монтень подвергает себя испытанию, без которого чистота разума была бы иллюзорной и, в конечном итоге, превратилась бы в свою противоположность. Поразительно его стремление поведать нам во всех подробностях о своих настроениях и своем характере. Он делал это потому, что для него любое учение, отдаленное от наших повседневных забот, таит в себе ложь, и мечтал о книге, где впервые наряду с теми или иными идеями была бы изложена история жизни, в которой они зарождаются и которая меняет их смысл.

Подясной идеей и мышлением он понимал некую спонтанность, перерастающую во мнение, чувства, ничем не оправданные поступки. «Мисон, один из семи мудрецов... на вопрос, над чем он смеется, сидя в одиночестве, ответил: да как раз над тем, что я смеюсь в одиночестве. Сколько глупостей, что ни день говорю я в ответ на другие, и насколько же этих глупостей больше, по мнению других». Сознание по сути своей сумасбродно, поскольку способно творить самое себя и быть всем, чем угодно. Чтобы смеяться в одиночестве, нет нужды во внешнем поводе, достаточно одной лишь мысли, что можно смеяться в одиночестве и быть себе публикой, достаточно уметь раздваиваться и быть сознанием. «То, что в царе македонском Персее считалось странностью, а именно что дух его никогда не пребывал в некоем определенном состоянии, а стремился проявить себя в различных образах жизни, в необычных и переменчивых нравах, и благодаря этому ни сам Персей, ни другие не в состоянии были понять, что же он за человек, — эти черты мне представляются свойственными всем людям. Мы всегда думаем иначе», и по-другому быть не может: иметь сознание — это, кроме всего прочего, думать иначе.

Способности, которыми наделено животное и которые мы соотносим с телесной организацией, в человеке претерпевают изменения, поскольку включаются в движение сознания. Порой мы видим, что собаки лают во сне, — значит, им что-то приснилось. В отличие от животных человек не только имеет в своем мозгу красочные образы — он может жить воображением. Удивительное зрелище являют собой актеры, которые «до такой степени входят в свою скорбную роль, что продолжают рыдать и дома», или человек, воображающий вокруг себя толпу

* «Если бы моя душа могла обрести устойчивость, попытки мои не были бы столь робкими; она все еще пребывает в учении и не прошла положенного ей искуса» (III, II).

и гримасничающий, выражающий удивление, смеющийся, вступающий в борьбу и одерживающий победу в этом невидимом мире, или государь, заставляющий казнить любимого брата потому, что ему приснился дурной сон, или еще кто-нибудь, кончающий жизнь самоубийством из-за того, что завывли собаки. Если взять одно только тело, то благодаря половым органам, как и другим его частям, можно получать вполне определенное удовлетворение. Однако «в большинстве стран мира эта часть тела обожествлялась. В одной и той же области одни изрезывали ее, чтобы предложить богам в качестве посвященной жертвы кусочек ее плоти, другие в качестве такой же посвященной жертвы предлагали свое семя. А в другом краю молодые мужчины на глазах у всех протыкали ее и, проделав в разных местах отверстия между кожей и мясом, продевали в эти отверстия такие длинные и толстые прутья, какие только были в состоянии вытерпеть; позднее они складывали из этих прутьев костер, посвящая его своим божествам, и те юноши, которых подавляла эта невероятно жестокая боль, почитались малосильными и недостаточно целомудренными». Таким образом, жизнь выходит из своих берегов, наивысшее наслаждение оборачивается страданием*. «Природа, я думаю, снабдила человека неким влечением к нечеловеческому». Так что наше тело с его малоприметными функциями подчиняется силе, которую нам надлежало бы направить на что-то другое, что дало бы нам представление о неких абсолютах. Однако нет такого желания, которое принадлежало бы одному телу и не искало бы за его пределами другого желания или удовлетворения. «Это говорит о том, что желания осмысленны и имеют непосредственное отношение к воле. Представить свое тело лишенным чувств — что может быть ужаснее!» Любовь принадлежит не одному только телу, поскольку она устремляется к кому-то, но и не одному только разуму, поскольку она устремляется к разуму, облеченному телом. Когда Монтень говорит о человеке, то он чаще всего обращается к слову «странный». Или «абсурдный». Или «чудовище». Или «чудо». «Что-то чудовищное, животное заставляет человека испытывать ужас перед собой, отягчает его удовольствие, делает несчастным».

Декарт выразит эту мысль кратко: душа и тело едины, — но предпочтет мыслить их отдельно, поскольку в этом случае они

* «...Но если обдумать все: ...нашу ярость и жестокость, искажающие лицо в самые сладостные мгновения любви, и затем какую-то непреклонную, суровую, иступленную важность при выполнении столь пустых действий... и что высшее наслаждение связано с обмиранием и стонами, как при страдании...»

ясны для понимания. «Соединение» души и тела — это, напротив, задача Монтеня: его интересует исключительно наше фактическое положение, и в своей книге он не перестает подчеркивать этот парадоксальный факт нашего существования. Это говорит о том, что он думал о смерти, об обратной стороне нашего воплощения. Когда он, путешествуя, останавливался в каком-нибудь доме, всегда спрашивал себя, хотел бы он заболеть и умереть в этом доме в полном согласии с собой. «Я ощущаю смерть, которая постоянно хватает меня за горло или за почки...» Он страстно выступал против разглагольствований по поводу смерти. В них смерть предстает в измененном и искаженном виде, поскольку речь идет о смерти далекой, и она более жестока, так как занимает все наше будущее, а смерть в настоящем надвигается на нас как событие, совершаемое у нас на глазах. Дело не в том, что мысли о смерти обесценивают нашу жизнь. Монтень интересуется не патетика смерти, ее уродство, последние стоны, погребальный ритуал, вошедшие в привычку надгробные речи, суждения о смерти живых людей. Последние «не имеют никакого представления о смерти как таковой, и судят они вовсе не о смерти; их мысли не останавливаются на смерти, они устремляются, бегут к новому бытию». Те же, кто внимают словам утешения, произносимым священником, обращают свой взор к небу, простирают ввысь руки и громко вторят словам молитвы, «избегают борьбы, отвращают свой ум от смерти; так мы отвлекаем детей, когда хотим прибегнуть к помощи ланцета». Монтень хотел, чтобы мы трезво смотрели в лицо небытию и, познавая смерть без прикрас, так же без прикрас познавали и жизнь. Смерть — *акт сугубо индивидуальный*. Она очерчивает в смутной массе бытия особую зону, и зона эта есть мы, она высвечивает этот неисчерпаемый источник мнений, мечтаний и страстей, который подспудно оживляет зрелище мира и тем самым лучше, чем любой отдельный эпизод нашей жизни, говорит нам о фундаментальной случайности нашего явления в мир и исчезновения из него.

Когда Монтень пишет: «Я больше занят изучением себя, чем кого-либо другого. В этом моя физика и моя метафизика», — его следует понимать буквально. Он заранее отвергает объяснения человека, какие может нам дать физика или метафизика, поскольку именно человек «является доказательством» и философии, и науки, так что скорее он их объясняет, а не они его. Если бы мы, например, захотели отделить дух от тела, подчинив их различным принципам, это привело бы к исчезновению того, что следовало бы изучать: «чудовище», «чудо», человек. По правде говоря, речь может идти не о разрешении про-

блемы человека, а только об описании человека как проблемы. Отсюда вытекает мысль об исследовании, не завершающемся открытием, об охоте, не приносящей добычи, что говорит не об ошибках дилетанта, а о методе, единственно подходящем для описания человека. «Мир есть не что иное, как школа познания». Этим объясняется то, что Монтень уделяет такое пристальное внимание течению мысли, спонтанности мечтаний, что иногда дает основание говорить о нем как о предшественнике Пруста*: для него выразить время уже означало одержать победу над ним.

* * *

Исходя из этих предпосылок и направляя свое внимание на то, что есть в человеке случайного и незавершенного, Монтень тем самым оказывается в оппозиции к религии, поскольку считается, что она есть ключ к объяснению мира. И хотя он часто оставляет религию за рамками своих исследований и своего внимания, все, что он говорит при этом, не побуждает нас к вере**. «В мире мы пребываем среди черни, стоим по колено в навозе». Инстинкт животных совершеннее нашего разума. Мы религиозны по привычке: «...мы христиане точно так же, как мы — представители перигорской культуры⁵ или немцы». Обрезание, посты, крест, конфессия, безбрачие священников, сакральный язык богослужений, боговоплощение, чистилище — все эти элементы христианства присутствуют и в языческих религиях. В каждой деревне на наших глазах — по неведению или по слухам — творятся чудеса. Согласно одной легенде эпохи платонизма, Сократа родила девственница, которую навестил Аполлон. Мы найдем у Гомера оракулов и пророчества, каких только захотим. Религия откровения в целом мало чем отличается от того, что пришло на землю вместе с людьми и их сумасбродством. Остается только узнать, следует ли из этого, что, как утверждал иногда Монтень, варварские религии претерпели изменения или что наша религия все еще остается варварской. Стоит ли сомневаться по поводу его ответа, когда он

* «И тут происходит то же самое, что и с моими снами; видя сны, я рекомендую их моей памяти (я то и дело вижу во сне, что мне снится сон), но назавтра я могу представить себе не более, чем их краски, веселые, грустные или какие-то странные; но в чем, собственно, состояло содержание моих снов, сколько бы я ни силился восстановить, я все глубже погружаюсь в забвение. Так же обстоит дело и с этими случайными, западающими в мою фантазию мыслями, у меня в памяти запечатлевается лишь их расплывчатый образ...»

** Л. Брюнвик приводит подборку текстов Монтеня, весьма убедительных в этом отношении (Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne, p. 56—78).

упрекал Сократа за его *démoneries* и *extases*⁶? В морали, как и в познании, он противопоставляет наши земные дела всем сверхъестественным отношениям. Можно, говорит он, раскаяться в том или ином поступке, но нельзя раскаяться в том, что ты таков, каков есть, что, кстати, с точки зрения религии как раз и следовало бы сделать. Второго рождения для нас не будет. Мы ничего не можем отменить в самих себе: «...обычно я составляю единое целое с тем, что я делаю, и я сам — цельная натура». Монтень делает исключение для тех людей, которые уже живут вечностью, но высказывает в их адрес подозрение, прибавляя: «... между нами говоря, сверхземные мнения и тайные обычаи тесно связаны друг с другом».

За христианством он признает обет неведения. Следует ли говорить о лицемерии, когда он ставит религию вне критики? Значение религии заключается в том, что она отводит место необычному и твердо верит в загадочность нашей судьбы. Все, что она предлагает для решения этой загадки, несовместимо с нашим чудовищным существованием. Она обоснована в качестве вопроса, при условии, что вопрос этот останется без ответа. Религия является одной из форм нашего безрассудства, а безрассудство присуще нам от века. Когда в центр человека ставят не самодовольное разумение, а дивящееся самому себе верование, невозможно ни отказаться от представлений об иной жизни вещей, ни пресечь молитву, ничего не говоря о потустороннем. Бесспорным остается то, что, если существует некий мировой Разум, мы не оснащены в его тайны и в любом случае можем управлять своей жизнью по собственному усмотрению... «Я пребываю в неведении, я бываю неосведомленным и неумелым, если речь идет об овладении всеобщим мировым законом. Я бы смог достаточно узнать о нем, если бы сумел ощутить его». И кто осмелился бы упрекать нас в том, что мы пользуемся этой жизнью и этим миром, ограничивающими наш горизонт?

* * *

Но если мы отвергаем религиозную страсть, может быть, стоит отвергнуть и все остальные страсти? Монтень часто говорит о стоиках, причем с явной симпатией. Он, кто столь критически писал о разуме, кто столь убедительно показал, что мы ни в коем случае не можем выйти за пределы мнений, чтобы стать лицом к лицу к мысли, говорит о «частицах универсального разума, запечатленных в каждом не лишившемся связи с природой человеке». Как мы находим у него ссылки на неизвестного нам Бога, точно так же мы находим у него ссылки и на недостижимый разум. Даже если ничего полностью не находит-

ся «в нашей власти», даже если мы не способны достичь автономии, может быть, все-таки и не стоит нам ретироваться, облачаться в тогу безразличия, чтобы взирать на нашу деятельность и нашу жизнь как на ничего не значащие «роли»?

Кроме всего прочего, мы находим у Монтеня и следующее: «... посвящая себя самому себе, тем не менее необходимо готовить себя к встрече с другим». Брачные отношения, например, — это институт, имеющий свои законы, и он диктует свои условия, обеспечивающие равновесие. Было бы нелепо смешивать их со страстью. Любовь, *обращающая нас в рабов по отношению к «другому»*, может быть принята исключительно как дело свободное и добровольное. Случается, что Монтень говорит о любви как о телесной функции, о том, что имеет отношение к медицине, и трактует тело по образу механизма, с которым нам трудно найти общий язык. С большим основанием он будет включать и государство в число тех внешних устройств, с которыми мы связаны случайно и которые мы должны использовать согласно их законам, ничего не привнося от себя. Воображение, чувство авторитета всегда господствуют в наших отношениях с другими. И еще более — в общественной жизни. Она объединяет нас с теми, кого мы не выбирали, и среди них много бестолковых людей. «А ведь невозможно договориться с бестолочью. В руках несдержанного учителя померкнет не только моя способность выносить суждение, но и мое сознание». В общественной жизни, среди глупцов, я также становлюсь глупцом. Монтень живо ощущает, что в социальном имеется что-то злобное: здесь каждый на место своих мыслей ставит то, что читает в глазах других, а также их расхожие мысли. Как позднее скажет Паскаль, нет больше ни истины, ни согласия человека с собой. Каждый, в буквальном смысле, отчужден. Попробуем выйти из этого состояния. «Здравомыслящая публика выступает с обвинениями: всюду обман, ложь, разрушение; передадим полномочия в руки более достойных и сговорчивых людей». Действительно, мы не можем жить в постоянном бездействии, ведь нужно что-то делать, пусть, наконец, придут нормальные Государственные мужи или Правитель. И на что же они окажутся способными? Правитель начнет лгать, убивать, вводить в заблуждение. Пусть он все это делает, но отдает себе отчет в этом и не выдает преступление за добродетель. «Есть ли здесь какие-нибудь средства? Нет никаких. Если он на деле вынужден выбирать одно из двух зол, пусть выбирает, но если он будет делать это не тяготясь, без сожаления, то это будет признаком того, что он не в ладах со своей совестью». А что же мы, кто все это наблюдает? Нам остается, как скажут позднее,

только повиноваться, презирая. Презирать необходимо, поскольку государство выступает против всего, что есть ценного на свете: против свободы, против совести. Но надо повиноваться, коль скоро такое безрассудство является для многих законом жизни, однако будет не меньшим безрассудством, если мы начнем трактовать государство, пренебрегая его законами. Между тем Платон велит философу стать во главе государства⁷, он воображает справедливое государство и принимается строить его. «Но можно ли в управлении каким-либо государством усмотреть такие недостатки, которые допустимо было бы излечивать смертоносным лекарством?... Платон не соглашается, чтобы мир в его стране нарушался ради усовершенствования ее управления, и не принимает никаких улучшений, если цена их — кровопролитие и разорение граждан. Он полагает, что человек доброй воли должен в этом случае все оставить, как оно есть...» Было бы абсурдным желание управлять с помощью разума историей, состоящей из случайностей. «И в свое время я видел, как мудрейшие умы нашего королевства были собраны на совет, обставленный пышными церемониями и сопряженный с тратой государственных средств, якобы для заключения союзов и договоров, в действительности зависевших только от решения всесильной дамской гостиной или прихотей какой-нибудь досужей бабенки». Никогда предвидению и законам не уничтожить разнообразия обстоятельств, как и разуму никогда не осмыслить гражданскую жизнь. Хотя она и дробится на тысячу частных конфликтов, Монтень все же уверен, что отыскать ее смысл вполне возможно. Нельзя мириться с подобным хаосом. Жить в общественном пространстве значит жить, *считаясь с другим*. Однако Монтень очевидно склонялся к тому, чтобы жить, опираясь только на самого себя...

Итак, каково же его последнее слово? Он часто по-разному говорил о любви, дружбе и даже о политике. Дело не в том, что он просто противоречил себе, а в том, что стоицистское разделение внешнего и внутреннего, необходимости и свободы либо абстрактно, либо отвергает самое себя, и мы неделимо пребываем как «внутри», так и «вовне». Невозможно все время подчиняться, если испытываешь презрение, как невозможно испытывать презрение и подчиняться. Существуют такие обстоятельства, когда подчиняться значит соглашаться, а испытывать презрение — значит не принимать, отказываться, когда раздвоенная жизнь невозможна, когда внешнее и внутреннее не отделены одно от другого. В таком случае нужно разделить с миром его безрассудство, а для этого необходимы определенные правила. Монтень понимал это и не отводил взгляд в сто-

рону. И что же он сделал? Он описал сознание, правда одиночное, в глубине своей уже соединившееся с абсурдом и безрассудством. Каким образом Монтень требовал от сознания оставаться «в себе», если считал, что оно полностью находится «вовне»? Стоицизм в этом отношении может быть лишь неким вспомогательным средством. Он призывает нас существовать и выносить свои суждения вопреки этой экстериорности, но он не в состоянии помочь нам выбраться из нее. Своеобразие Монтеня, как представляется, состоит в том, что он, хотя и самую малость, говорит нам об условиях и мотивах возвращения в мир.

* * *

Речь вовсе не идет ни о том, чтобы любой ценой прийти к утешительному выводу, ни о том, чтобы растерять все приобретенное в пути. Уверенность рождается от сомнения — более того, сомнение ведет к уверенности. Следовательно, необходимо выяснить меру каждого из них. Повторим еще раз: уверенность есть страсть, и она ставит нас вне нас самих; можно верить, только перестав мыслить; мудрость есть *разрешение того, что не имеет решения*, и она обрекает на дружбу, любовь, совместную жизнь. Итак, мы снова вернулись на круги своя. Мудрость нужна для того, чтобы снова обнаружить в жизни хаос и на горизонте — смерть, этот символ любого беспорядка. Отторженный от других и от мира, мудрец Монтеня, как и мудрец стоиков, не способен найти ни внутри себя, ни в своем внутреннем отношении к Богу средство, с помощью которого можно было бы оправдать комедию мира, но он, как представляется, нигде не находит опоры, кроме как в этой жизни, глухие толчки которой он ощущает внутри себя, не видит иного выхода, кроме как прибегнуть к осмеянию всего и вся, к презрению самого себя и всего того, что вокруг. Почему бы в условиях такого беспорядка не отступить? Почему не вернуться к животному состоянию, не взять за образец жеребцов, издающих дикое ржанье, или лебедей, умирающих под собственное пение, — почему бессознательно не примкнуть к ним? Лучше всего было бы обрести *защищенность ребенка, неведение животного*. Или, вопреки чувству смерти, придумать какую-нибудь религию природы: *расставание с данной жизнью есть переход к тысяче других жизней*.

Такое движение мысли заметно у Монтеня. Но часто она избирает и другое направление, поскольку, несмотря на все сомнения, мы знаем, что любая попытка познать что-либо множит число вопросов, затемняя то, что сама же хочет прояснить, — если у Гидры незнания отрубить голову, на месте ее вырастают три новые; так что остается еще объяснить, почему су-

ществуют мнения, почему мы изначально нацелены на истину, почему сомнение непременно ведет к познанию. «Я лучше знаю, что такое человек, чем что такое смертное или разумное животное». Декарт повторит эти слова. Это означает, что движение разума и его нерешительность — это только половина истины. Другая половина заключается в том чудесном феномене, что наша способность говорить сама себя приостанавливает и в каждый момент запечатлевается в том, что мы видим, и мы можем показать, что эти видимости не выдерживают испытания, но, по меньшей мере, имеют вид истины, в них перед нами предстает определенная идея. Мышление, когда оно ставит вопрос о самом себе, не останавливает своего хода и не перестает противоречить себе; однако существует действующее мышление, которое не есть ничто и с которым мы должны считаться. Критика человеческого знания может разрушить его только при условии, что мы храним идею целостного, или абсолютного, знания; если она, напротив, освобождает нас от него, тогда оно одно становится мерой всех вещей, равным абсолюту. Критика страстей не лишает их своего значения, даже если она доказывает, что мы никогда не владем собой и страсть — это мы сами. В такой момент причины сомнения становятся причинами веры, а наша критика имеет своей целью лишь сделать более точными наши мнения и наши страсти, давая возможность увидеть, что мнения и страсти — наша единственная защита и что, мечтая о чем-то другом, мы перестаем понимать самих себя. Опору, в которой мы нуждаемся, когда хотим приостановить наше говорение, мы находим не в пронизанной горечью религии природы, не в угрюмом божестве, которое бессмысленно приумножает свои творения, а в факте существования мнения, в видении истины и добра. Вновь отыскать природное, естественное, непознанное означает в таком случае ощутить прелесть первых достоверностей на фоне окружающего их сомнения, которое делает их видимыми.

В самом деле, Монтень не только сомневался. Сомневаться значит осуществлять деятельность, следовательно, сомнение не в силах сломить нашу деятельность, наше дело, которое, вопреки ему, имеет свою правоту. Тот же Монтень, испытывавший желание *жить в согласии с собой*, со всей силой страсти доказывает, что наряду с вещами существуем и мы, что мы существуем для других и что их мнение задевает нас за живое. «Я бы охотно поменял этот мир на иной, — говорит Монтень с неожиданным для него гневом, — чтобы уличить во лжи того, кто в состоянии сделать меня другим хотя бы для того, чтобы уважать меня». Его дружба с Ла Боэси⁸ была как раз такой, что ее можно

было бы назвать: *добровольное рабство*. Он не думал, что сумеет познать себя лучше, чем его познал Ла Бозси, — жизнь Монтеня протекала на его глазах; после смерти Ла Бозси Монтень сказал: я расспрашивал и изучал себя, чтобы познать себя так, как познал меня Ла Бозси; Ла Бозси «один знал меня таким, каким я был на самом деле, и этот образ он унес с собой. Вот почему я столь серьезно изучаю себя». Редко можно встретить такой дар. Дружба с Ла Бозси отнюдь не была случайной, можно даже сказать, что Монтень как автор «Опытов» родился благодаря этой дружбе и что для него, в конечном счете, существовать означало существовать под взглядом своего друга. Монтень признавал, что подлинный скептицизм есть движение к истине, что критика страстей есть неприязнь к ложным страстям, и при *определенных* обстоятельствах утверждал, что вне его существуют и люди и предметы, от которых он и не думает отказываться, поскольку они являются как бы символами внешней свободы, и, только любя их, он мог оставаться самим собой, и что он обретает себя в них, как и они обретают себя в нем.

Даже в отношении удовольствия, о котором он иногда говорил с некоторым физиологическим оттенком, Монтень не проявлял цинизма. «Безрассудно отдавать этому все свои помыслы и вкладывать в отношения с женщинами безудержное и безграничное чувство. Но с другой стороны, домогаться их без влюбленности и влечения сердца, уподобляясь актерам на сцене, исключительно для того, чтобы играть модную в наше время и закрепленную обычаем роль и не вносить в нее ничего своего, кроме слов, означает предусмотрительно оберегать свою безопасность, делая это, однако, крайне трусливо, как тот, кто готов отказаться от своей чести, своей выгоды или своего удовольствия из страха перед опасностью; ведь давно установлено, что подобное поведение не может дать человеку ничего, что бы тронуло или усладило благородную душу». Монтень хотел сказать, что успех в оболыщении зависит от выбранного мгновения. Что же доказывает эта запоздалая мудрость? Когда он был молод и влюбчив, он не вел своих амурных дел, руководствуясь тактическими соображениями, как если бы речь шла о сражении. «Мне часто недоставало удачи, но порою и предприимчивости; сохрани, Боже, от беды тех, кто вздумает посмеяться над этим. В наш век нужно побольше напористости, которую молодые люди нашего времени извиняют свойственной им горячностью чувств, но если женщины ближе присмотрятся к ней, они обнаружат, что она проистекает скорее из презрения. Я суеверно боялся нанести им оскорбление — я всей душой уважаю то, что люблю. Не говорю уже о том, что это такой товар,

который теряет свой блеск, если не относиться к нему с должным почтением. Я люблю, чтобы сюда вносилось что-то от юношеской застенчивости, от робкой и преданной влюбленности. Впрочем, не только в этом, я и в другом знаю за собой какую-то нелепую застенчивость, о которой вспоминает Плутарх⁹ и которая омрачала и портила мне жизнь на всем ее протяжении... Мне столь же неприятно встретить отказ, как самому отказать, и до того горестно причинять огорчение, что в тех случаях, когда долг обязывает меня приневолить кого-либо к выполнению чего-либо сомнительного и для него неприятного, мне дается это с превеликим трудом и крайней неохотой...» Вот каков он циник — разве что нежный. Судьба распорядилась так, что он не мог дорожить любовью, как дорожил дружбой, однако и для него она тоже не была пустяком.

Он вступил в заколдованную сферу общественной жизни; он не избегал ее. «...Я отнюдь не хочу сказать, что, взяв на себя должность, кто-нибудь вправе затем отказывать ей во внимании, заботе, словах, поте и крови, если это понадобится...». Его несколько раз избирали мэром¹⁰. «Я умел выполнять общественные обязанности, не отдаляясь от себя ни на одну пядь, и отдавать себя на службу другим, ничего не отнимая у себя». Как мог он, *питавший отвращение к господству очевидному или скрытому*, окунуться в общественную жизнь? Он умел повиноваться, презирая повиновение, он умел командовать, презирая всякого рода команды. Он не хотел быть правителем. Правитель всегда одинок, он не человек, поскольку он выше критики. Он не живет, он спит, поскольку все отступает перед ним. Однако страсть повиноваться столь же постыдна и бесполезна: как можно уважать того, кто предаёт душу и тело? Тот, кто способен беспрекословно служить одному хозяину, способен также и на то, чтобы поменять его. Да, надо принять ту или иную сторону, надо быть до конца последовательным, но *подходящие обстоятельства* случаются не так часто, как иногда полагают, и не стоит делать выбор не думая, в противном случае мы служили бы не делу, а какой-нибудь секте. «Я не умею увлекаться ни особенно глубоко, ни безраздельно... Кто выносит свой гнев и свою ненависть за пределы деловых разногласий, а это свойственно большинству, тот сам себя обличает в том, что они у него из какого-то другого источника и вызваны какой-то особой причиной... Они называют усердием свою естественную склонность к насилию и злу. Они разжигают войны не потому, что они справедливы, а потому что они — войны... Когда мои чувства привлекают меня к какой-либо партии, это вовсе не означает, что моя привязанность к ней настолько сильна, чтобы захватить

также и мой рассудок». Можно служить партии и сурово судить о ее деятельности, находя вместе с тем ум и совесть у своих врагов, словом, продолжать присутствовать в социальном мире. «Я могу нести общественные нагрузки, ни на йоту не изменяя себе; я могу посвятить себя другому, сохраняя собственное лицо». Вероятно, можно сказать, что подобные правила подходят для вольных стрелков, а не для солдат. Так оно и есть, и Монтень прекрасно понимал это. Он мог порой сознательно понуждать себя ко лжи, но это не вошло у него в привычку, не стало правилом жизни. «Кто хочет меня использовать соответственно моим склонностям, пусть поручит мне дела, требующие силы характера и свободолюбия, такие дела, которые можно выполнить, идя прямой дорогой, и за короткий срок: тут я кое-что смогу сделать; но если дело предстоит тяжкое, шепетильное, хлопотливое, для которого обязательны ловкость и изворотливость, и к тому же запутанное, то человек поступит гораздо правильнее, обратившись к кому-либо другому». Может быть, здесь сквозит некое презрение, и Монтень хотел предупредить об этом? Мы все задаем и задаем вопросы, как если бы они носили универсальный характер, как если бы мы, выбирая благо для себя, тем самым выбирали его и для всех. Разве можно было судить об этом заранее? Монтень никогда не будет борцом. Мы делаем хорошо только то, что делаем в согласии с собой. Не надо заставлять Монтеня пыжиться. Он мог нести службу исправнее и полнее, не находясь ни в каких рядах. Но разве становились его слова от этого менее весомыми, коль скоро было известно, что он не способен ни на ложь, ни на угодничество? И разве при этом он действовал менее успешно?

Страсти могут привести человеческое *Я* к гибели, поскольку они выводят человека из себя, и Монтень ощущает, что ему грозят и страсти, и гибель. Он начинает описывать в нас то, что издревле называют *свободными страстями*: убедившись, что то, что он любит, подвергается опасности, он решительным образом становится на сторону естественного хода дел, что выводит его вовне, в мир человеческой деятельности. От соприкосновения с миром свободы и мужества страсти и смерть подвергаются преобразованию. Нет, не размышление о смерти побуждает смерть; решительными аргументами здесь выступает то, что оказывается одинаково убедительным, *идет ли речь о смерти крестьянина, целого народа или одного-единственного философа*, и они сводятся к следующему: мы все живые люди, и именно в жизни мы находим свои задачи, и они неизменны, поскольку нам предписано вдохновение. Размышления о смерти лицемерны, поскольку они тоже являются жизнью, ее теневой сторо-

ной. В движении, которое направило Монтеня к вещам, он увидел одновременно и угрозу и посредничество, восприняв его как средство против смерти. «Я остаюсь при том мнении, что смерть действительно конец, но не венец жизни. Это ее последняя грань, ее предел, однако не в этом же смысл жизни, которая должна ставить себе собственные цели, свои особые задачи; в жизни надо учиться тому, как упорядочить ее, должным образом прожить, стойко перенося все жизненные невзгоды. Среди многих других обязанностей, перечисленных в этой общего характера и вместе с тем принципиальной главе¹¹ высказано суждение о том, как надо умирать; это — одна из самых легких наших обязанностей, если мы не отягощаем ее страхом». Средство против смерти и против страстей не грозит человеку тем, что он может свернуть со своего пути, а, напротив, устремляет его вперед. Разве другие угрожают нашей свободе? Нет, *надо жить среди живых людей*. Другие грозят нам рабством? Да, но нет подлинной свободы без риска. Наша деятельность и наши привязанности приводят нас в замешательство? Да, но «жизнь — это материально-телесное движение, деятельность, несовершенная и беспорядочная по самой своей сути; я стараюсь служить ей в соответствии с ее спецификой». Нет никакого смысла проклинать наш удел: зло, как и добро, присуще самой нашей жизни.

Монтень рассказывал, что когда он выходил в море, врачи советовали ему привязывать себя полотенцем, дабы избежать морской болезни. «Этого я никогда не делал, — говорил он, — ибо привык бороться с трудностями, которые живут внутри меня, и побеждать их, опираясь на собственные силы». Вся его мораль основывалась на твердом решении взять свою, полную неожиданностей, судьбу в собственные руки, поскольку ничто, кроме нее, не имеет смысла. После этого решения повернуться лицом к себе всё ему кажется преисполненным новизны. Он говорил, что хотел бы *умереть в седле, а не в постели*. Это вовсе не означает, что он полагался на свою воинственность: в вещах он видел не только угрозу, но и помощь. Он разглядел сложную связь, которая соединяла его с ними. Он понял, что нет нужды выбирать между *Я* и вещами. *Я легкомысленно*, оно не любит связывать себя ничем. Но разве оно не уверено в себе, не полно решимости, не склонно к созерцанию, не заносчиво и упрямо, как осел?.. Только безусловная свобода делает возможной абсолютную привязанность. Монтень говорил о себе: «Я был чрезвычайно осторожным в обещаниях, поскольку брал на себя столь суровую ответственность, какой они и не требовали». Монтень искал и, думается, нашел тайну бытия, заключающуюся одновременно в иронии и серьезности, свободе и верности.

X

ЗАМЕТКИ О МАКИАВЕЛЛИ^{1*}

Можно ли понять Макиавелли?

Он выступал против прекраснотвория в политике и в то же время был врагом насилия. Он критиковал тех, кто верил в Право и Государственный Разум, потому что имел мужество говорить о *добродетели* и одновременно наносить осязательные удары по расхожей морали. Именно ему принадлежит описание узловатого пункта коллективной жизни, где чистая мораль может быть жестокой, а чистая политика нуждается в морали. Можно ужиться с циником, отрицающим ценности, или с наивным человеком, поступающим своими интересами. Этого же трудного, без иллюзий, мыслителя, принять не так-то легко.

Разумеется, и он не избежал цинизма: ему, отмечает сам Макиавелли, стоило «немалого труда сражаться» с мнением тех, кто верил, что мир «направляется судьбой»^{**}. Если человечность зависит от случая, то что может поддерживать коллективную жизнь, если не принуждение со стороны политической власти? Все значение правителей, стало быть, заключается в том, чтобы держать своих подданных в повиновении^{***}. Искусство правления сводится к умению вести войну^{****}, и главнейшей опорой государству служат «надежные войска и надежные законы»^{*****}. Между властью и ее подданными, между я и другими не может не быть противостояния. Надо либо претерпевать принуждение, либо самому принуждать. Макиавелли постоянно говорит о притеснении и агрессии. Коллективная жизнь — это ад.

Выдвинув борьбу в качестве основного закона жизни, Макиавелли трактует ее весьма своеобразно, и это своеобразие сохраняется в его последующих трудах. В борьбе он находит не

* Сообщение, сделанное на конгрессе «Umanesimo e scienza politica». Rome—Florence, septembre 1949.

** «Le Prince», ch. XXV.

*** «Discorsi», II, 23/Цит. по: *Renaudet A. Machiavel*, p. 305.

**** «Le Prince», ch. XIV.

***** Ibid., ch. XVII.

только антагонизм отношений. «В то время как люди стремятся избежать страха, они готовы заставить другого опасаться себя, и агрессивность, с которой они отталкивают от себя страх, они обращают на другого, как если бы не было иного выхода, как либо подвергаться агрессии, либо самому быть агрессивным». В тот самый момент, когда я предчувствую опасность, я бросаюсь в атаку; одинаково агрессивно я оберегаю себя и обрушиваюсь на другого; я живу в страхе, но я же и сею страх. Стрдание, причиной которого я являюсь, возвращается ко мне, я испытываю его, как испытывает его и моя жертва, стало быть, жестокость не может быть разрешением конфликта, она все время подогревает его. Круг между мной и другими людьми замыкается: между нами существует мрачная общность святых; зло, которое я причиняю другому, я причиняю и себе; борясь против другого, я борюсь и против себя. В конце концов лицо — это всего только тени, блики, отсветы, и именно потому, что лицо умеет строить гримасы, палач испытывает чудовищное облегчение, поскольку *страдание другого* освобождает его самого от страдания. Слова всегда будут лишь высказыванием, средоточием значений, и они в принципе не могут играть роль единственного спасителя, на которого каждый из нас надеется. И тем не менее, когда жертва сознается в своем поражении, палач чувствует, как за ее словами пульсирует другая жизнь, он встречается со своим *другим я*. Отношения людей друг к другу далеки от сугубо силовых отношений, существующих между вещами. Если воспользоваться словами Макиавелли, мы перешли от «диких животных» «к человеку»*...

Точнее, мы перешли от одного типа борьбы к другому, от «борьбы с помощью силы» к «борьбе с помощью закона»**. Борьба людей отличается от борьбы животных, но тем не менее она тоже борьба. Власть не является голой силой — она есть по преимуществу сознательное делегирование индивидуальных волений, как если бы они смогли устранить все свои различия. Является ли власть наследственной или вновь обретенной, в «Правителе», она всегда предстает спорной и несущей с собой угрозу. Одна из обязанностей правителя заключается в том, чтобы суметь разрешить определенные проблемы до того, как под воздействием эмоций субъектов они *превратятся в неразрешимые****. Можно сказать, что в данном случае речь идет о том, чтобы избежать пробуждения чувства граж-

* «Le Prince», ch. XVIII.

** Ibid.

*** Ibid., ch. III.

данственности. Не существует абсолютно обоснованной власти, есть только кристаллизация мнений. Они всех примиряют, представляя вопрос о власти решенным. Проблема заключается в том, чтобы не дать распасться этому соглашению, для чего не надо много времени, и этот распад не зависит от средств принуждения, достигшего критической отметки. Власть молчалива. Люди смиряются с тем, что живут в рамках Государства и Закона, пока несправедливость не заставит их осознать тот факт, что они не имеют обоснования. Власти, которую называют законной, удалось избежать *презрения и ненависти**. «Правитель должен опасаться, как бы он не потерял к себе расположения, не вызвал ненависти»**. Нет ничего страшного в том, если власть в отдельных случаях вызывает неодобрение: как только появляется критика в ее адрес, она начинает дискуссии о доверии. Отношения между подданным и властью, как и отношения между я и другим, завязываются тугим узлом, и они более основательны, чем осуждение власти, они выше всякого порицания до тех пор, пока речь не заходит о радикальном презрении и протесте.

Власть, не являющаяся ни чистым фактом, ни абсолютным правом, не принуждает, не убеждает, она обманывает и добивается этого лучше, если апеллирует к свободе, а не прибегает к террору. Макиавелли убедительно говорит о чередовании напряжения и разрядки, репрессий и законности, к которому умело прибегают авторитарные режимы и которое в той или иной форме составляет сущность любой дипломатии. С теми, на кого делают ставку, *обращаются* порой чуть лучше: «...новый правитель никогда не должен разоружать своих подданных; далекий от этой мысли, он торопится вооружить их, если находит их безоружными, и ничего не может быть лучше этого: отныне его армия принадлежит только ему... но если правитель разоружает своих подданных, он тем самым оскорбляет их и сам делается предметом презрения»***. «Город, привыкший жить свободно, легче удержать руками его собственных граждан»****. В обществе, где все люди таинственным образом походят друг на друга как в презрении, так и в доверии, не существует однозначной зависимости, как-то: деспотизм вызывает презрение, угнетение приводит к восстанию. Лучшие из лучших поддерживают власть, хотя не они ее создали: они считают, что располагают

* «Le Prince», ch. XVI.

** Ibid., ch. XVII.

*** Ibid., ch. XV.

**** Ibid., ch. V.

правом воздействовать на нее или, по меньшей мере, чувствуют себя вне опасности. Новая власть будет взывать к своим противникам, чтобы они встали на ее сторону*. Если они не поддаются ее воздействию, власть не пойдет на полумеры: она должна победить их, в противном случае они победят ее; они могут отомстить за легкие обиды, за крупные — никогда**. Победитель в своем отношении к побежденным может выбирать между оболещением и подавлением; Макиавелли здесь порой проявляет жестокость: «...нет более верного способа упрочить за собой обладание городом, чем разорить его. И кто, захватив власть над городом, привыкшим жить свободно, не разоряет его, тот должен ждать от него своей гибели»***. Однако чистое насилие может быть только временным. Оно не в состоянии привести ко всеобщему согласию, являющемуся сутью власти, как не в состоянии и заменить власть. «Даже когда правитель считает нужным лишить кого-нибудь жизни, он может сделать это, если имеются оправдывающие обстоятельства»****. Все это дает основание полагать, что не существует абсолютной власти...

Итак, проблема власти стоит на первом месте в теории «сотрудничества», ей принадлежит приоритет в привлечении на свою сторону оппозиции (как это некогда было с «пятой колонной»), которая по отношению к политическому террору является тем же, чем холодная война — для войны, ведущейся с помощью оружия. Но при чем, спросят меня, здесь гуманизм? Гуманизм заключается прежде всего в том, что Макиавелли вводит нас внутрь политики и дает возможность определить задачи, если мы намереваемся добраться до истины. И еще вот в чем: нам показывают, что человечество начинает свой путь с коллективной жизни как бы независимо от власти, благодаря одному только факту — стремлению ввести в заблуждение совесть. Коллективную жизнь со всех сторон поджидают ловушки: либеральные режимы менее вероятны, чем какие-либо другие, как бы им ни доверяли. Однако пессимизм Макиавелли не *безысходен*. Он говорит об условиях, когда политика не будет несправедливой: речь идет о политике, удовлетворяющей народные массы. Это вовсе не значит, что народ знает все и вся, это значит, что если и существует на свете кто-то безгрешный, так это народ: «...нельзя, идя правым путем, удовлетворить

* «Le Prince», ch. XV.

** Ibid., ch. V.

*** Ibid., ch. III.

**** Ibid., ch. XVII.

знать, а народ можно, ибо знать желает притеснять, народ же — не быть притесняемым»*.

Макиавелли в «*Правителе*» больше не возвращается к вопросу об отношениях между властью и народом. Однако известно, что в «*Рассуждениях о Тите Ливии*» он заявляет о себе как республиканец. Может быть, мы имеем все основания распространить на отношения между властью и народом то, что он говорит об отношениях между правителем и его советниками. Под словом *добродетель* он понимает здесь умение жить совместно с другим. Правитель не должен выносить решения со слов другого — в этом случае он заслужит презрение. Однако он не должен править, оставаясь в изоляции, поскольку изолированность не совместима с авторитетом. Ему надо выбрать среднее между этими тупиковыми позициями. «Патер Лука, приближенный императора Максимилиана, говоря о его Величестве, заметил, что он никогда ни с кем не советовался, но никогда и ни в чем не поступал по собственному усмотрению; это объясняется тем, что он держался правил, противоположных, вышеизложенному. Дело в том, что император — человек скрытный, никому не открывающий своих планов, не спрашивающий ничьего мнения. Но лишь только эти планы, при их выполнении, начинают выясняться и обнаруживаться, как его приближенные начинают отсоветывать их дальнейшее проведение, и император, по своей слабости, позволяет себя уговорить»**. Можно утверждать себя, подавляя другого, делая его своим рабом. Но можно поддерживать с другим отношение, обмениваясь с ним мнениями, видя в нем возможного советчика, и это не грозит потерей собственного я, а, напротив, является личностным деянием. Изначальная борьба все время грозит возобновиться: необходимо, чтобы в этом случае инициатива исходила от правителя, и он, опасаясь презрения, не должен закреплять за кем-нибудь одним право на свободное высказывание. Однако временами, предаваясь размышлениям, он может общаться с другими людьми, и они могут поддерживать принятые правителем решения, поскольку в определенном смысле это и их решения. Общность истоков дает о себе знать, когда между я и другим устанавливается отношение сотрудничества и общей судьбы. В таком случае индивид приумножает дары, приносимые им власти, и между ними осуществляется взаимный об-

* «Le Prince», ch. IX. Это напоминает определение Государства, даваемое Томасом Мором в его «Утопии»: «...quaedam conspiratio divitum de suis commodis reipublicae nomine tituloque tractantium»².

** Ibid., ch. XXIII.

мен. Если враги вторгаются на чужую землю, а подданные, вместе со своим правителем укрывшиеся в городе, видят, как они грабят и опустошают его, то они все становятся на его сторону. «...Природа людей такова, что оказываемое благодеяние так же внушает чувство обязанности, как и благодеяние получаемое»*. Какое это имеет значение, скажут мне, если речь все еще идет о надувательстве, об уловке власти, убеждающей людей в том, что они что-то приобретают, в то время как на деле они теряют? Однако Макиавелли вовсе не ведет речь о надувательстве людей. Он описывает зарождение совместной жизни, переступающей через границы самолюбия. Беседуя с Медичи, он доказывает ему, что власть не может не ссылаться на свободу. В таком случае как раз правитель может оказаться обманутым. Если Макиавели был республиканцем, то потому, что ему удалось отыскать принцип общности людей. Считая истоком власти конфликты и борьбу, он не хотел этим сказать, будто согласие невозможно; он стремился показать, при каких условиях возникает власть, если ее не мистифицировать, и что означает участие в общей судьбе.

Здесь «иммoralизм» Макиавелли обретает свое подлинное значение. Говоря о нем, постоянно приводят его максимы, отсылающие к порядочности, когда речь заходит о частной жизни, и представляют стремление к власти единственным законом, господствующим в политике. Но прислушаемся к доводам, опираясь на которые Макиавелли связывает политику и мораль и вместе с тем освобождает политику от собственно морального суждения. Прежде всего человек, жаждущий оставаться честным, живя среди бесчестных людей, не может не знать, что рано или поздно его ждет гибель**. Это довольно слабый аргумент, поскольку его с одинаковым успехом можно перенести на частную жизнь, где, однако, Макиавелли остается на стороне «морали». Второй довод ведет еще дальше, а именно к тому, что в исторической деятельности добродетель порой толкает к катастрофе, а жестокость оказывается менее жестокой, чем снисходительность. «Цезаре Борджа был известен своей жестокостью, но именно жестокость позволила ему водворить порядок в Романи, объединить ее и привести к спокойствию и повиновению. Если правильно взвесить все это, то можно прийти к выводу, что он был милосерднее флорентийского народа, который, чтобы избежать упреков в жестокости, допустил разрушение Пистойи***. Поэтому Правители, если

* «Le Prince», ch. X.

** Ibid., ch. XV.

*** Если не считать уничтожения семей, разделивших Пистойю на части.

речь идет о верности и единстве их подданных, не должны бояться прослыть жестокими. Прибегая в отдельных случаях к жестокости, правители поступают милосерднее, нежели тогда, когда, желая казаться человечными, допускают разрастание беспорядков, ведущих к грабегам и насилию, поскольку беспорядки составляют бедствие целого общества, а казни поражают только отдельных лиц»*. Если кто-нибудь порой превращает кротость в жестокость, а жестокость в добродетель, переворачивая с ног на голову правила частной жизни, то это происходит потому, что властные отношения проникают в общие мнения, изменяя их смысл; иногда они получают чрезвычайно широкий отклик; они могут обнажить или скрыть уязвимое место во всеобщем согласии и положить начало процессу распада, способному в корне изменить все вокруг. К этому следует добавить: как расположенные по кругу зеркала превращают едва мерцающее пламя в волшебное зрелище, так и акты власти, отражаясь в созвездиях сознаний, преобразуются, а отражение этих отражений порождает видимость, которая и есть собственная сфера и истина исторической деятельности. Вокруг власти образуется ореол, и ее несчастье — как и несчастье не знающего ничего о себе народа — заключается в том, что она не видит своего образа, какой она создает в других**. Фундаментальным свойством политики является то, что она осуществляется у всех на глазах. «Людам, вообще говоря, приходится в своих суждениях более полагаться на зрение, нежели на осязание, ибо видят все, в более же тесное соприкосновение приходят лишь немногие. Каждый видит то, чем ты стараешься казаться, и немногие чувствуют, кто ты есть на самом деле, и эти немногие проникновенные умы не решаются выступить против мнения толпы, на стороне которой Его Величество Государство. Когда же речь заходит о том, чтобы судить о людях изнутри, и особенно о правителях, то, поскольку здесь нельзя обратиться к помощи суда, необходимо полагаться на конечный результат; главное не уронить своего авторитета, средства же к этому всегда будут почитаться достойными, и каждый будет хвалить их»***.

Это вовсе не означает, что следует и даже необходимо заблуждаться. Дело в том, что где-то там, на уровне большинства, где устанавливаются политические отношения, вырисовывается фигура легендарного персонажа, который производит некие

* «Le Prince», ch. XVII.

** «...Чтобы хорошо понять особенности народа, надо быть государем, а чтобы знать государей — надобно принадлежать к народу» («Le Prince», dedicace).

*** «Le Prince», ch. XVIII.

жесты и говорит некие слова, и люди либо слепо почитают его, либо ненавидят. Правитель — не лжец. Макиавелли вполне определенно утверждает, что «правитель должен стараться создать себе репутацию человека доброго, милосердного, набожного, лояльного, справедливого и вместе с тем *должен действительно обладать всеми этими прекрасными качествами*»*. Этим он хочет сказать, что на самом деле качества лидера всегда обрастают легендой, поскольку с ними не *соприкасаются*, а о них имеют *мнение*, поскольку их не познают в процессе жизни, а черпают из исторических источников. Стало быть, необходимо, чтобы правитель знал о резонансе, какой вызывают его слова и действия, чтобы он сохранял контакты со свидетелями, которые все находятся в его власти, надо, чтобы он правил не как мечтатель и оставался всегда свободным, если иметь в виду его добродетели. Правитель, говорит Макиавелли, должен обладать такими качествами, которых от него ждут, но он должен также «оставаться хозяином себе и проявлять, когда это необходимо, и другие, им противоположные свойства»**. Речь идет о предписаниях политики, которые с успехом могли бы стать и правилами подлинной морали. Ведь суждения публики относительно того, что она видит, которые превращают добродетели властителя в его слабости, не могут быть ложными. Что это за доброта, которая не способна на твердость? Что это за доброта, которая хочет быть только доброй? Это — едва заметная манера смотреть мимо другого, перерастающая в презрение. Макиавелли отнюдь не требует, чтобы правила, опираясь на пороки, прибегая ко лжи, террору, коварству; он стремится определить политическую *добродетель*, для правителя заключающуюся в том, чтобы обращаться к окружающим его безмолвствующим зрителям, у которых голова идет кругом, когда они действуют вместе. Это подлинная душевная сила, поскольку речь идет о том, чтобы между желанием понравиться и здравым смыслом, между довлеющей себе добротой и жестокостью разглядеть историческое деяние, к которому все могли бы присоединиться. Этой добродетели, о которой знает морализирующий политик, нет нужды выворачивать себя наизнанку, поскольку она сразу же ставит нас в отношение с другим, которое этот политик игнорирует. Именно эту добродетель Макиавелли принимает за ценность в политике, а вовсе не успех: он ссылается на пример Борджа, который не имел успехов, но был *добродетельным* и оставил далеко позади себя Франческо Сфорца, имевшего ус-

* «Le Prince», ch. XVII. (Курсив наш. — М.М.-П.)

** Ibid.

пех только благодаря стечению обстоятельств*. Порой случается, что жесткий политик любит людей и свободу больше, чем так называемый гуманист: Макиавелли с похвалой говорит о Бруте, в то время как Данте его осуждает. Благодаря господству в отношениях с другим власти удается преодолеть препятствия, стоящие между людьми, и внести в их взаимодействие определенную ясность, как если бы люди могли сближаться, только сохраняя определенное расстояние друг от друга.

То, что Макиавелли соединяет самое острое чувство случайности, или иррациональности, происходящего в мире со стремлением человека к познанию и свободе, делает его непонятным и необъяснимым. Изучая историю, где столько хаоса, притеснений, неожиданностей и резких перемен, он не находит ничего такого, что было бы знаком ее конечной гармонии. Он ссылается на идею основополагающей случайности, неведения, в соответствии с которыми самые прозорливые и серьезные люди судили об истории. И если он, в конечном итоге, изгоняет этого злого гения, то делает это, ссылаясь не на некий трансцендентный принцип, а на данные нашего опыта. Одним и тем же жестом руки он гонит прочь и надежду, и отчаяние. Если существует несчастье, то у него нет имени, как нет и намерений; мы не можем найти никакого затруднения, возникновение которого не было бы следствием наших заблуждений и ошибок; мы ни в коей мере не способны ограничить нашу власть. Сколь бы неожиданными ни были события, мы не можем отказаться от предвидения и понимания, как не можем отказаться от собственной плоти. «Поскольку мы не можем поступиться нашей свободной волей, то я полагаю, что судьба управляет половиной наших дел, а другую половину или чуть меньше она предоставляет нам самим»**. Даже если мы предположим, что вещам свойствен некий враждебный нам принцип, последствие которого нам неизвестны, для нас он не будет иметь никакого значения: люди никогда не должны покидать друг друга, поскольку они не знают своей цели, как не знают и того, по каким тайным, окольным путям она придет к ним; среди них всегда живет надежда, и надеясь, они никогда не должны покидать друг друга, какие бы трудности и удачи ни подстерегали их***. Случай обретает свои очертания, только если мы отказываемся понимать и стремиться к чему-либо. Судьба «показывает свою мощь там, где ей не поставили никакого ограждения, и свой

* «Le Prince», ch. VII.

** Ibid., ch. XXV.

*** «Discorsi», II, 29. Цит. по: *Renaudet A. Machiavel*, p. 132.

натиск направляет в ту сторону, где не заготовили препон, чтобы сдержать ее»*. Если и создается впечатление неумолимого хода вещей, то только по отношению к прошлому; если судьба оказывается то благосклонной, то неблагосклонной к человеку, это означает, что он то понимает, то не понимает свое время, и то же можно сказать о его успехах и поражениях, не ссылаясь на случай**. Касаясь наших отношений к судьбе, как и отношений к другому, Макиавелли не говорит ни о покорности, ни об одиночестве. Он считает нашим единственным шансом присутствие в другом и в своем времени, что дает нам возможность находить другого, как только мы отказываемся притеснять его, добиваться успеха, когда перестаем верить в авантюру, избегать рока, когда начинаем понимать свое время. Даже бедствие обретает для нас человеческий облик: судьба — это женщина. «Я думаю, что лучше быть напористым, чем осторожным, ибо судьба — это женщина, и если хотят укротить ее, необходимо действовать с помощью пинков и тумачков. Людям отчаянным она дается легче, чем тем, кто холодно берется за дело»***. Для человека, который полностью отрекается от человечности, ничего не существует, поскольку человечность — единственное, что соответствует ему как человеку. Мысль о случайном характере человечности, которой ничто не гарантирует, придает абсолютную ценность нашей добродетели. Когда мы поймем, что же в обозримом настоящем является человечески значимым, никакие символы и предзнаменования больше не обманут нас: «Бог уже проявил свою волю в беспримерных знаменаниях: море разверзлось, облако указывало путь, скала источала воду, манна небесная падала дождем. Остальное должны сделать мы сами — Бог не хочет делать всего, чтобы не лишить нас свободной воли и оставшейся доли выбора»****. Какой гуманизм более радикален, чем этот? Макиавелли не отрицает существования ценностей. Он видит их живыми, бурлящими, как стройка, они связаны с определенными историческими действиями: Италию надлежит обустроивать, варваров — гнать. Для тех, кто исполняет эти начинания, его земная религия найдет слова и для другой религии. «*Esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes*»*****. Как отмечает Реноде, «этот сын Рима, преисполненный целомудренной отваги, никогда не отрицал той

* «Le Prince», ch. XXV.

** Ibid.

*** Ibid.

**** Ibid., ch. XXVI.

***** «Discorsi», I, 26. Цит. по: Renaudet A. Machiavel, p. 231.

роли, какую играют во всеобщей истории вдохновение, талант, деятельность, о которых говорили Платон и Гёте... Но чтобы руководствующая силой страсть могла содействовать обновлению мира, ей надо также опираться на пронизанную диалектикой достоверность и на чувства. Если Макиавелли не исключает из практической сферы поэзию и интуицию, то поступает так потому, что поэзия есть сама истина, а интуиция питается теорией и расчетом»*.

* * *

Главное, что мы находим у Макиавелли, это мысль о том, что история есть борьба и что политика соотносится скорее с людьми, чем с принципами. Возможен ли какой-нибудь более надежный вывод? Разве история не доказала (и сделала это гораздо лучше после Макиавелли, чем до него), что принципы ни к чему не обязывают и что они могут быть на услужении у каких угодно целей? Не будем касаться современной истории. Постепенная отмена рабства была предложена аббатом Грегуаром в 1789 году. В 1794 году вопрос об отмене рабства⁴ был поставлен на голосование в Конвенте как раз в тот момент, когда, по словам одного колониста, по всей Франции «челядь, крестьяне, рабочие, батраки выступали против заплывшей жиром аристократии»** и когда сельская буржуазия, извлекающая свои прибыли из Сан-Доминго, потеряла свою власть. Либералы искусно умеют удерживать принципы на плаву в самых неблагоприятных для себя обстоятельствах. Более того, реализованные в нужный момент, принципы становятся орудием угнетения. Пит отмечает, что половина всех рабов, привезенных на острова Великобритании, перепродавалась во французские колонии. Английские работоторговцы участвуют в создании богатства Сан-Доминго и образуют во Франции европейский рынок. Пит выступает против рабства: «Он, — пишет г-н Джеймс, — потребовал от Уилберфорса, чтобы тот начал действовать. Уилберфорс представлял крупный район Йоркшира; этот человек пользовался огромной репутацией; слова о гуманности, справедливости, национальной чести и т.п. постоянно были у него на устах... Кларксон приезжает в Париж с целью расшевелить пребывающих в спячке членов «Общества друзей чернокожих», оказать им материальную поддержку и наводнить Францию лозунгами английской пропаганды»***. У него не было иллю-

* *Renaudet A. Machiavel*, p. 301.

** *James. Les Jacobins noirs*, p. 127.

*** *Ibid.*, p. 49.

зий относительно того, что эта пропаганда дойдет до рабов из Сан-Доминго; спустя несколько лет, во время войны с Францией, Пит заключил соглашение с четырьмя французскими колонистами, в соответствии с которым колония оказалась под протекторатом Англии вплоть до установления мира, а затем в ней были восстановлены рабство и дискриминация мулатов. Совершенно очевидно, что недостаточно знать, *какие принципы* мы выбираем; необходимо иметь представление о том, *какие силы, какие люди* будут воплощать их в жизнь. Еще более очевидно и другое: одни и те же принципы могут использоваться прямо противоположным образом. Когда Бонапарт послал против Сан-Доминго свои войска, которые должны были стереть его с лица земли, «большинство офицеров и все солдаты были уверены в том, что идут в бой за Революцию; они видели в Туссене изменника, продавшего себя священникам, эмигрантам, англичанам; они все еще числили себя в революционной армии. Между тем иногда по ночам они слышали, как за крепостными стенами негры пели «*Марсельезу*», «*Ça ira!*» и другие революционные песни. Лакруа рассказывает, что введенные в заблуждение солдаты, слыша эти песни, обращали свои взоры к офицерам и как бы говорили им: «Что, разве правда на стороне наших чернокожих врагов? А мы больше не солдаты республиканской Франции? Разве мы превратились в простые орудия политики?»*. В чем тут дело? Франция была страной Революции. Бонапарт пошел против Туссен-Лувертюра. Это и понятно: Туссен был контрреволюционером, он состоял на службе у иноземного государства. Там, как это часто бывает, все вели борьбу от имени одних и тех же ценностей — свободы, справедливости. Линией раздела была судьба человека, для которого требовали свободы и справедливости и вместе с которым намеревались строить новое общество. Кто этот человек — раб или господин? Макиавелли был прав: необходимо иметь ценности, но одного этого недостаточно, более того, это чревато опасностями; пока мы не выбрали тех, кто станет носителем этих ценностей, не стоит ввязываться в дело. И не только в прошлом республика отказывала в гражданстве жителям своих колоний, лишала жизни во имя Свободы, шла против них от имени закона. Разумеется, жесткая мудрость Макиавелли остается безупречной. История — это борьба, и если бы республики не сражались, они исчезли бы с лица Земли. По меньшей мере, мы должны понимать, что средства не меняются — они по-прежнему остаются кровавыми, безжалостными, гнусными. И то,

* *James. Les Jacobins noirs*, p. 275, 295.

что во времена крестовых походов это не признавалось, было всего лишь уловкой. Необходимо было разорвать этот порочный круг.

Именно в этом отношении критика Макиавелли уместна и необходима. Он имел все основания обратиться к проблеме власти. Правда, он удовлетворился тем, что высказал некоторые суждения по поводу власти, и суждения вполне справедливые; однако он не стремился со всей свойственной ему энергией прийти к четким определениям. Здесь ему препятствовала его вера в то, что люди неизменны, что режимы сменяют друг друга, следуя определенному циклу*. Во все времена будут существовать два сорта людей — те, кто просто живет, и те, кто делает историю: мельник, булочник, трактирщик, с которыми Макиавелли в сссылке коротал дни, болтая и играя в кости («Там, — вспоминает он, — произносились слова досады, протеста, сыпались оскорбления; держали пари, цена которым грош; кричали так, что было слышно в Сан-Касьяно. В окружении этой нищеты я до дна испил чашу моей судьбы-злодейки»); сильные мира сего, которым вечерами, облачившись в придворное платье, он давал уроки истории и задавал вопросы, а они *отвечали* на них («В течение долгих четырех часов я не испытывал никакой досады, забывал о нищете, не боялся бедности, смерть не пугала меня. Я полностью сливался с ними**»). Несомненно, его никогда не покидала мысль о том, что он отделен от простых людей; он не мог бы в течение длительного времени наблюдать за ними, если бы они не были для него загадкой: правда ли, что эти люди *в состоянии* любить и понимать все то, что он любит и понимает? С одной стороны, глухота ко всему и вся, с другой — вполне естественное стремление управлять; Макиавелли хотел думать, что нет никакой человечности, что существуют исторические деятели и безучастные индивиды, а себя он видел в рядах первых. Поскольку же нет больше никакого основания доверять одному «вооруженному пророку», нежели другому, постольку речь может идти только об аванюре: Макиавелли возлагал все свои безумные надежды на сына Лоренцо Медичи, Медичи же, руководствуясь собственными соображениями, не прибегая к его услугам, компрометировали его. Как республиканец, в предисловии к «Истории Флоренции» он разоблачал утверждение о том, будто республиканцы выступали против Медичи, а сами республиканцы, которые не простили ему этого, и не думали пользоваться его услугами. По

* «Discorsi», I. Цит. по: Renaudet A. Machiavel, p. 71.

** Письмо Франческо Веттори. Цит. по: Renaudet A. Machiavel, p. 72.

поведению Макиавелли можно судить о том, чего не хватало его политическому искусству: руководящей идеи, которая давала бы ему основание признать, что наряду с властью существует нечто такое, что вселяет надежду и заставляет решительнейшим образом ставить добродетель выше случайного стечения обстоятельств.

Справедливости ради следует признать, что задача, которую мы поставили, не так-то уж и проста. Для современников Макиавелли проблема политики заключалась прежде всего в том, чтобы узнать, что мешало итальянцам жить и процветать: набеги Франции и Испании, или политика папства. Что действительно было в центре его внимания, если не итальянская нация и ее армия? Чтобы создать человечество, разве надо было начинать с этого островка человеческой жизни, с этой частицы разобщенной и не осознавшей себя Европы, с мирка, который еще не произвел описи своих владений, где взгляды рассеянных в пространстве людей еще ни разу не пересеклись? И этот ли народ, который мог разве что составить итальянское общество, следовало считать универсальным? Каким образом народы всех стран смогут узнать себя в нем, увидеть объединившимися, сплотившимися? Существует только один достойный своего имени гуманизм, тот, который, пройдя через все испытания, требует реального признания человека человеком, и он не может появиться до того, как человечество обретет средства, необходимые для общения и объединения.

Сегодня эти средства существуют, и к проблеме реального гуманизма, поставленной Макиавелли, сто лет назад обратился Маркс. Можно ли сказать, что он разрешил ее? Маркс действительно считал, что для того, чтобы создать единое человечество, следует найти иную точку опоры, нежели всегда внутренне противоречивые принципы. Он искал в конкретной ситуации, в реальной жизни самых угнетенных людей, более других подвергающихся эксплуатации и лишенных власти, основу революционной власти, той власти, которая была бы в состоянии покончить с эксплуатацией и угнетением. Как представляется, все дело сводилось к тому, чтобы создать власть без власти. Ведь чтобы оставаться властью пролетариата, ей необходимо следовать за всеми колебаниями массового сознания, и ее ждет неминуемая гибель; если же власть хочет подавить себя, ей необходимо отстаивать интересы пролетариата, и тогда она превращается в традиционную власть, что ведет к появлению нового властвующего слоя людей. Решение здесь можно было искать только в абсолютно новых отношениях власти к своим подчиненным. Надо было бы изобрести политические

формы, способные контролировать власть, не отменяя ее, нужны были лидеры, способные объяснить людям смысл политики и в случае необходимости добиться от них согласия на то, что им придется чем-то жертвовать, как это обычно предписывается властью. Такие политические формы были намечены и такие лидеры появились в ходе революции 1917 года, однако в пору кронштадтской коммуны⁵ революционная власть утратила контакты с фракцией пролетариата и, чтобы замять конфликт, начала лгать. Она объявляет, что генеральный штаб восставших находится в руках белогвардейцев, как в свое время армия Бонапарта объявила Туссен-Лувертюра иностранным агентом. Расхождения были представлены как саботаж, а оппозицию уличили в шпионаже. Мы видим, что внутри революции началась борьба, которую следовало преодолеть. И, как бы подтверждая мысли Макиавелли, революционное правительство прибегло к классическим уловкам власти, а оппозиция заявила о своем сочувствии врагам Революции. Любая власть стремится к «автономии». Является ли это неизбежной судьбой всего человеческого общества, или речь идет о случайном стечении обстоятельств, связанных с революцией в России, с подпольным революционным движением, предшествующим 1917 году, со слабостью российского пролетариата, и удастся ли революционному Западу обойтись без всего этого — вот в чем основная проблема. Во всяком случае, теперь, когда уловки Кронштадта стали системой, а революционная власть пролетариата превратилась во власть руководящих лиц, со всеми властными атрибутами не подлежащей контролю элиты, мы можем сделать вывод, что сегодня, почти сто лет после смерти Маркса, проблема реального гуманизма стоит во весь рост, а наша снисходительность к Макиавелли объясняется тем, что он сумел предвосхитить ее.

Если называть гуманизмом философию, размышляющую о внутреннем мире человека, для которого не существует никаких принципиальных препятствий в его отношении с другими, никаких неясностей в выполнении своей социальной роли, и ставящую на место политики моральную проповедь, то Макиавелли не является гуманистом. Если же называть гуманизмом философию, для которой отношение одного человека к другому и созидание общей для всех людей истории составляет проблему, то в этом случае следует сказать, что Макиавелли сформулировал несколько положений реального гуманизма. Тогда столь распространенное сегодня опровержение Макиавелли вызывает тревогу, поскольку речь идет об игнорировании определенных задач подлинного гуманизма. Можно сказать, что

макиавеллизм есть опровержение Макиавелли, то есть что существуют его последователи, неуклонно верующие в принципы и заставляющие нас делать то же, чтобы обратить в свою веру. Но есть и такие сторонники Макиавелли, кто открыто противостоит макиавеллизму и кого в трудах итальянского мыслителя привлекает его стремление внести ясность в проблему политики.

ХІ

ЧЕЛОВЕК И ЕГО ЗЛОКЛЮЧЕНИЯ*

Невозможно, конечно, в течение часа рассмотреть динамику философских исследований человека за последние пятьдесят лет. Даже если предположить, что кто-то способен держать в голове все бесконечные суждения об этом предмете, мы столкнулись бы с несходством авторов, что необходимо иметь в виду. Существует нечто вроде закона культуры — что продвигаться вперед следует не иначе, как общими путями, что любая новая идея даже для того, кто ее сформулировал, постепенно превращается в нечто иное, отличное от того, чем она была для него с самого начала. Человек не может воспринять никакое идейное наследие, не изменяя его самим фактом осознания, не примешивая к нему своего собственного, всегда особого способа бытия. Неустанная говорливость приводит идеи в движение по мере их рождения, так как вечно неудовлетворенная «потребность в выражении», как утверждают лингвисты, преобразует языки в тот самый момент, когда они, казалось бы, достигли своей цели, установив между говорящими субъектами на первый взгляд свободное от криво-толков общение. Рискнем ли мы перечислять *обретенные идеи*, если они все время превращаются в нечто иное, причем даже тогда, когда кажется, что получены они общепринятым способом?

К тому же картины обретенных знаний было бы недостаточно. Даже если мы расположим друг возле друга «истины» последних пятидесяти лет, для восстановления их тайного родства нужно было бы воссоздать тот личный и межличностный опыт, которому они *соответствуют*, и логику ситуаций, в связи с которой они обрели свою определенность. Никакое произведение — великое или ничем не примечательное — никогда не бывает продуктом жизни, оно всегда представляет собой *отклик* на ее весьма частные события или на самые общие структуры. Свободный говорить «да» или «нет», а также по-раз-

* Доклад, прочитанный 10 сентября 1951 года на «Международных встречах» в Женеве.

ному мотивировать и описывать свое согласие и свой отказ, писатель не может избавиться от необходимости выбирать свою жизнь в определенных исторических обстоятельствах, в определенной проблемной ситуации, которая, даже если и не навязывает никакого решения, некоторые из них все-таки исключает и сообщает Жиду¹, Прусту² и Валери неотъемлемое качество современников, как бы они ни отличались друг от друга. Движение идей может привести к открытию истин, только если оно будет отвечать пульсации межиндивидуальной жизни и если всякое изменение знаний о человеке соответствует новой его манере жить, вести свое существование. Коль скоро человек — это существо, которое не довольствуется, подобно вещи, тождеством с собой, но имеет о себе представление, видит, воображает себя, создает адекватные или фантастические символы самого себя, — то совершенно ясно, что всякое изменение представлений о человеке выражает изменение самого человека. Следовательно, нам пришлось бы вспомнить всю историю этих пятидесяти лет, с ее замыслами, разочарованиями, войнами, революциями, взлетами и падениями. Однако нам придется отказать от решения этой необъятной задачи.

Между тем это изменение знаний о человеке, которое мы не можем определить с помощью точного метода, исходя из произведений, идей и истории, отложилось в нас, стало нашей субстанцией, и мы живо и целостно представляем его, когда обращаемся к сочинениям и событиям начала века. Что мы на самом деле можем, так это попытаться в нас самих, на двух-трех характерных примерах, обнаружить изменение человеческой ситуации. Чтобы, например, установить объективное отношение между философией Гуссерля и творчеством Фолкнера³, понадобились бы бесконечные пояснения и комментарии, нужно было бы развеять тысячу недоразумений, привести в соответствие весьма различные понятийные системы. И между тем в нас, читателях, они находят общий язык. С точки зрения стороннего наблюдателя, даже Энгр и Делакруа, считавшие себя противниками, примиряются, поскольку откликаются на одну и ту же культурную ситуацию. Все мы — люди, пережившие как собственную проблему строительство коммунизма, войну, прочитавшие Жида, Валери, Пруста и Гуссерля, Хайдеггера и Фрейда. Каковы бы ни были наши решения, должны существовать средства описания узловых точек нашего опыта и способы формулирования если не общих для всех представлений о человеке, то по меньшей мере нового переживания нашего существования.

С учетом сказанного мы предлагаем признать, что для нашего века характерно совершенно новое соотношение «мате-

риализма» и «спиритуализма», пессимизма и оптимизма, или, скорее, преодоление этих антитез. Наши современники сразу и безоговорочно полагают, что человеческая жизнь — это явление особого рода и она не могла бы ни продолжаться, ни даже возникнуть, если бы не было весьма определенных конкретных условий, что никакое естественное положение вещей и состояние мира не предопределяют возникновение человеческой жизни. Разумеется, и в 1900 году были философы и ученые, которые говорили об определенных материальных и биологических условиях, необходимых для существования человечества. Но это, как правило, были материалисты в том смысле этого слова, какой оно имело в конце прошлого века. Они рассматривали историю человечества как некий эпизод в истории эволюции, а отдельные цивилизации — как особый случай приспособления и даже жизнь сводили к ее физическим и химическим элементам. Для них собственно человеческое видение мира было эпифеноменом, а те, кто подчеркивал случайность человечества, обычно трактовали ценности, установления, произведения искусства, слова как систему знаков, за которой, в конечном счете, стоят общие для всех организмов элементарные потребности и влечения. Были, конечно же, и другие авторы — «спиритуалисты», которые предполагали наличие в человеке иных движущих сил; но и они, даже если и не выводили их из какого-либо сверхъестественного источника, то связывали, по крайней мере, с человеческой природой, обеспечивающей им, по их мнению, безусловную действенность. *Человеческой природе* приписывались в качестве атрибутов истина и справедливость наподобие того, как другим видам — плавники или крылья. Авторитет Государства был непререкаем, несмотря на все происходящие события, и Государство, не выплатившее своих долгов, считалось бесчестным, даже если в нем бушевала революция. Абсолютной ценностью были деньги, и никому не приходило в голову трактовать их лишь как инструмент экономической и социальной деятельности. Существовал и золотой эталон морали: семья, брачные отношения считались благом, даже если и таили в себе недовольство и ненависть. «Творения ума» были благородны сами по себе, даже если книги, как это часто случалось в 1900 году, выражали лишь унылые мечтания. Существовали ценности и наряду с ними — реальность, дух и вне его — тело, внутреннее — и, с другой стороны, внешнее. Но разве на самом деле порядок фактов не вторгался в порядок ценностей, разве не было очевидно, что указанные дихотомии способны действовать только до определенной черты, за которой — нищета и тревога? Те из нас, кто сегодня снова обраща-

ется к слову «гуманизм», не разделяют больше *высокомерного гуманизма* наших предшественников. Особенность нашего времени, возможно, заключается в том, что оно с полным основанием разъединяет понятие гуманизма и идею человечности и в то же время не только согласует, но и считает неотделимыми друг от друга осознание человеческих ценностей и осознание поддерживающего их базиса.

* * *

Наше столетие стерло границу между «телом» и «духом» и признало, что человеческая жизнь, будучи от начала и до конца и духовной и телесной, всегда опирается на тело и всегда, даже в самых плотских своих проявлениях, питает неослабевающий интерес к межличностным связям. Для многих мыслителей конца XIX века человеческое тело было куском особого вещества — материи, соединением отдельных механизмов. XX век восстановил и углубил понятие плоти, то есть одушевленного тела.

Было бы интересно проследить, скажем, на примере психоанализа, переход от понятия тела, которое первоначально у Фрейда было понятием сугубо медицинским — в духе медицины XIX века, к современному понятию живого тела. Разве в начальный период психоанализ не следовал механистическим концепциям тела — и разве не так его зачастую понимают и теперь? Разве фрейдовская система не объясняет наиболее сложные и развитые формы поведения взрослого человека с помощью инстинктов, и в особенности инстинктов сексуальных — то есть посредством физиологии — через совокупность сил, лежащих вне нашего сознания, определившихся раз и навсегда в детстве, до достижения поры разумного контроля и собственно человеческого отношения к культуре и к другому? Так может показаться поверхностному читателю при знакомстве с ранними работами Фрейда; однако по мере того как психоанализ усилиями самого Фрейда и его последователей проясняет свои основополагающие понятия, обращаясь к клиническому опыту, становится все очевиднее, что появляется новое понятие тела, к которому взывали эти исходные понятия.

Вряд ли будет ошибочным утверждать, что Фрейд хотел положить в основание всего развития человечества инстинкт, но мы продвинулись бы гораздо дальше, если бы поняли, что его деятельность с самого начала трансформирует понятие инстинкта и размывает критерии, с помощью которых его пытались описать — еще задолго до Фрейда. Если слово «инстинкт» что-то и означает, то этим «что-то» является некая внутренняя предрасположенность организма, которая в сочетании с мини-

мумом движений обеспечивает определенные приспособительные реакции в типичных для данного вида условиях. Но для фрейдизма характерно как раз доказательство того, что в этом смысле сексуального инстинкта у человека нет, что ребенок со своими «полиморфными извращениями» осваивает называемое нормальным сексуальное поведение только в конце сложного индивидуального развития. Способность любить, одинаково неопределенная как в своих средствах, так и в целях, прокладывает себе дорогу через серию энергетических нагрузок, которые приближают ее к канонической форме любви, забегает вперед и отступает назад, возвращается к себе и выходит за собственные пределы, так что так называемую нормальную сексуальную любовь нельзя считать чем-то неизменным. Связь ребенка с родителями, которая может и положить начало этой истории и задержать ее, не принадлежит к разряду инстинктивных. Для Фрейда это — духовная связь. Ребенок любит родителей не потому, что одной с ними крови, но потому, что чувствует, что ведет происхождение от них, и видит их обращенность к себе, он идентифицирует себя с ними, воспринимает себя по их образу и подобию, а их — по своему. Конечная психологическая реальность, по Фрейду, — это система притяжений и зависимостей, которая связывает ребенка сначала с родителями, а затем — через них — и со всеми другими людьми, система, в которой он опробывает одну за другой различные *позиции*, последняя из которых станет его взрослой установкой.

Не только предмет любви не поддается какому бы то ни было определению через инстинкт, но и сама манера любить. Известно, что взрослая любовь, подкрепленная нежностью, основанная на доверии, не требующая постоянно все новых подтверждений, безусловной привязанности и принимающая другого таким, каков он есть, сама по себе, в своей самостоятельности, согласно психоанализу, представляет собой результат преодоления инфантильной «влюбленности», ежемгновенно требующей всего, которая и обуславливает ненасытность и недостижимость, присущие всякой любви. И если переход к генитальной стадии для этого преобразования необходим, сам по себе он его еще не обеспечивает. Уже Фрейд описал отношение ребенка к другому, осуществляемое при посредстве наименее приспособленных к различению и взаимосвязанному движению частей и функций тела: рта, умеющего лишь сосать грудь и кусать; кольцевидных мышц, могущих только сжимать и разжимать те или иные органы. Однако эти первичные модусы отношения к другому могут остаться преобладающими и на генитальной стадии — у взрослого человека. В этом случае отноше-

ние к другому остается загнанным в тупики абсолютной непосредственности, колеблясь между бесчеловечной требовательностью, абсолютным эгоизмом и всепоглощающей жертвенностью, разрушительной для самого субъекта. Таким образом, сексуальность — шире — телесность, которую Фрейд считает основой нашего существования, изначально является абсолютной и универсальной способностью включения в мир: она *сексуальна* лишь в том смысле, что с самого начала реагирует на видимые телесные различия матери и отца и их ролей; физиология и инстинкт оказываются в русле одной центральной потребности — абсолютного обладания, потребности, которая не может быть неким материальным элементом и принадлежит тому, что принято называть сознанием.

Здесь еще преждевременно говорить о сознании, поскольку это означало бы возвращение к дихотомии души и тела в тот момент, когда фрейдизм готов оспорить ее и тем самым изменить как нашу идею тела, так и нашу идею духа. «Психические факты обладают смыслом», — писал Фрейд в одной из своих ранних работ. Это должно было означать, что человеческое поведение — это не результат действия некоего телесного механизма, что в поведении нет духовного центра и автоматически реагирующей периферии и что все наши жесты по-своему участвуют в уникальной деятельности объяснения и означивания, которая есть мы сами. Фрейд пытается не столько свести надстройки к инстинктивным основаниям, сколько показать, что в человеческой жизни нет места ни «инфернальному», ни «низкому». Нельзя, следовательно, быть более далеким от истины, объясняя ее «через низкое». Фрейд не столько объясняет поведение взрослого человека унаследованной от детства фатальностью, сколько выявляет в детстве *неразвившуюся* взрослую жизнь, например, в сфинктерных формах поведения ребенка — зачатки выбора: щедрость и скупость в отношении с другими. Он не столько объясняет психическое через телесное, сколько показывает психологическое значение тела, его скрытую, невыявленную логику. Следовательно, нельзя уже говорить о сексуальности как некоем поддающемся локализации механизме и о теле как массе вещества, как конечной причине. Они не причина, не простой инструмент или средство, а подвижная основа, точка опоры, носители нашей жизни. Ни одно из разработанных философией понятий — причины, следствия, средства, цели, материи, формы — недостаточно для осмысления отношений между телом и целостной жизнью, соединения тела с личной жизнью и личной жизни с телом. Тело загадочно: это, несомненно, часть мира, но, как фрагмент этого мира, оно

странным образом открыто безусловному желанию сблизиться с другим и соединиться с ним и в его телесности, одушевленной и одушевляющей, естественном выразителе духа. В психоанализе дух проникает в тело, как и наоборот — тело проникает в дух.

Эти исследования одновременно с нашей идеей тела не могут не переворачивать и наших представлений о его партнере — духе. Следует признать, что здесь еще многое предстоит сделать, чтобы извлечь из психоаналитического опыта все, что в нем содержится и что психоаналитики, начиная с Фрейда, с особым удовольствием загромождали малоподходящими терминами. Чтобы понять взаимопроникновение между анонимной жизнью тела и публичной жизнью личности, представляющее собой крупнейшее открытие Фрейда, понадобилось ввести нечто *между* организмом и собственно нами как последовательностью обдуманных актов, ясно выраженных знаний. Этим «нечто» было фрейдовское *бессознательное*. Достаточно проследить трансформации этого понятия-Протeya⁴ в произведениях Фрейда, расхождения в его употреблениях, противоречия, к которым оно ведет, чтобы убедиться, что речь не идет о зрелом понятии и что, как показал сам Фрейд в «*Очерках о психоанализе*», необходимость точно сформулировать, что же он имел в виду под этим предварительным обозначением, остается. Бессознательное, на первый взгляд, затрагивает ту динамику влечений, которая может быть дана нам только через результаты. Однако бессознательное не может быть неким процессом «в третьем лице», именно оно отбирает у нас то, что будет допущено к официальному существованию, что избегает мыслей и ситуаций, которым мы противимся, и что, следовательно, есть не *не-знание*, а, скорее, непризнанное, несформулированное знание, за которое мы не хотим брать ответственности. Фрейд, пользующийся здесь еще не устоявшимся языком, находится на пороге открытия того, что другие более удачно назовут *двойственным восприятием*. Именно прилагая усилия в этом направлении, мы смогли бы обеспечить права гражданства этому сознанию, проскальзывающему мимо своих объектов, обходящему их в тот момент, когда, казалось бы, самое время утвердить их, скорее всего лишь принимающему их в расчет, как слепой — препятствия, то есть не опознавая их, — сознанию, которое не желает их знать, игнорирует их, поскольку знает, и знает, поскольку игнорирует, тому сознанию, которое лежит в основании наших актов и наших ясных знаний. .

К каким бы философским формулировкам ни прибегал Фрейд, он, без сомнения, все четче и четче видел духовную фун-

кцию тела и телесную воплощенность духа. В зрелых работах он говорит о «сексуально агрессивном» отношении к другому как фундаментальной данности нашей жизни. Так как агрессивность нацелена не на вещь, а на личность, взаимное переплетение сексуального и агрессивного означает, что сексуальность обладает, так сказать, интериорностью, что она на всем своем пути удваивается межличностным отношением, что сексуальность — это наш способ (плотский, поскольку мы есть плоть) проживать отношение к другому. Поскольку сексуальность — это отношение к другому, а не только к другому телу, она образует между мною и другим круговую систему проекций и вопрошаний, наполняет светом бесконечный ряд отражений — отражающих и отраженных, благодаря чему я становлюсь другим, а другой — мною.

Такова идея воплощенного индивида, через воплощение данного и самому себе, и другому, неповторимого и вместе с тем лишенного своей прирожденной тайны, сопоставленного с *себе подобными*, — идея, которую в итоге нам и предлагает фрейдизм. Одновременно с тем, как Фрейд пытался сформулировать указанную идею, тот же опыт, не испытывая, однако, никакого *влияния* со стороны психоанализа, по-своему выразили писатели.

Именно так с самого начала должен быть понят *эротизм* писателей этого пятидесятилетия. Когда в этом отношении сравнивают творчество Пруста или Жида с творчеством предшествующего литературного поколения, контраст оказывается ощутимым: Пруст и Жид через голову литературного поколения 1900 года продолжают традицию Сада⁵ и Стендаля — традицию непосредственного выражения тела. С Пруста и Жида начинается неутомимый отчет о теле; его официально признают, с ним советуются, к нему прислушиваются как к важной особе, улавливая перепады его желания или, как принято говорить, его пыла. У Пруста оно становится хранителем прошлого, и именно оно, несмотря на изменения, делающие его почти неузнаваемым для самого себя, удерживает во времени субстанциальное отношение между нами и нашим прошлым. Пруст описывает на двух примерах — смерти и сна — точку соединения духа и тела: как жесты пробуждения будто из замогильного небытия возвращают смысл погруженному в сон, утратившему собранность телу, и как, наоборот, этот смысл разрушается в судорогах агонии. С тем же чувством он анализирует картины Эльстира⁶ и торговку молоком, увиденную на полустанке, потому что и здесь, и там возникает одно и то же странное ощущение — ощущение *выражения*, момента, когда цвет и плоть

начинают вести разговор с глазами или телами. Жид, за несколько месяцев до своей смерти говоря о любимых им в жизни предметах, без особого смущения в одном ряду с Библией называет наслаждение.

И для них тоже, как неизбежное следствие, выявляется неотступное присутствие другого. Когда человек полагает себя универсальным, забота о себе и забота о другом для него неразличимы: он — личность среди таких же, как и он, личностей, а другие — это его другие «я». Но если, напротив, он признает уникальность переживаемого изнутри воплощения, другой с необходимостью является ему под знаком муки, зависти или, по меньшей мере, беспокойства. Обреченный в силу своей воплощенности представлять перед чуждым ему взором и оправдываться перед ним, прикованный тем же воплощением к собственной судьбе, способный ощущать нужду и потребности другого, но тем не менее не способный обрести в нем покой, он весь — в постоянном движении между бытием-для-себя и бытием-для-другого, которое у Пруста составляет трагедию любви и описание которого в «Дневнике» Жида захватывает, быть может, более всего.

Замечательные формулировки тех же парадоксов мы находим у писателя, который, думается, менее всего способен довольствоваться неопределенностью фрейдовских положений, — речь идет о Валери. Вкус к строгости и обостренное осознание случайности у него суть оборотные стороны друг друга. Иначе он не смог бы так выразительно говорить о теле, представляя его двуликим существом, ответственным за множество абсурдных вещей — но и за самые несомненные наши свершения. «Художник проявляет свое тело, что-то переставляя, размещая и убирая, он распоряжается своим существом, как глазом, и весь превращается в некий орган, который приноравливается, меняет форму, ищет определенную точку, ту единственную точку, которая предположительно принадлежит искомому творению, его глубинному содержанию, — никогда не совпадающему с тем, что ищут»*. И у Валери осознание тела неизбежно сопровождается неотвязным присутствием другого. «Никто не мог бы мыслить свободно, если бы его взгляд не мог избегать следующего за ним взгляда другого. Как только взгляд одного встречается со взглядом другого, уже не существует в полном смысле *двоих*, и оставаться в одиночестве представляет определенную трудность. Этот обмен (удачное слово!) в кратчайший миг осуществляет перегруппировку, метатезу: возникает хиазм двух

* *Mauvaises Pensées*, p. 200.

«предназначений», двух точек зрения. Происходит нечто вроде мгновенного взаимоограничения. Ты берешь мой образ, мой внешний облик, я забираю твой. Ты — не я, поскольку ты меня видишь, а я себя не вижу. Мне недостает как раз того меня, какого видишь ты. А тебе не хватает именно того тебя, какого вижу я. И чем дальше мы продвигаемся в познании друг друга, тем больше мы размышляем о себе, тем больше мы становимся другими...»*.

По мере того, как мы все более углубляемся в изучение второй половины XX века, становится все более очевидным, что «воплощение» и «другой» для наших современников представляют собой лабиринт рефлексии и чувственности — своего рода чувственной рефлексии. Это относится и к знаменитому пассажи из «Удела человеческого»⁷, герой которого, в свою очередь, задается вопросом: правда ли, что я заточен в себе самом и что для меня всегда безусловно существует различие между другими, голоса которых я слышу, и мной самим, — «несравненным монстром», которого я слышу своим нутром и который никогда не будет принят другим так, как он принимает себя сам — помимо слов и поступков, заслуг и провинностей, и даже преступлений? Но Мальро, как и Сартр, прочитал Фрейда, и что бы в конечном счете они ни думали о нем, именно с его помощью они научились познавать себя; вот почему, пытаясь обрисовать здесь некоторые черты нашего времени, мы посчитали более важным остановиться сначала на опыте тела, послужившем им отправной точкой постольку, поскольку он был осмыслен их предшественниками.

* * *

Другая характерная черта исследований последних пятидесяти лет — это пересмотр, наряду с отношением между сознанием и телом, отношения между сознанием и языком. Обычный язык, как полагают, может поставить в соответствие каждому своему слову или знаку какую-то вещь или значение, которые могли бы существовать и восприниматься и без всяких знаков. Однако в художественной литературе обычный язык уже давно не признается. И Малларме, и Рембо⁸, как бы ни было различно то, что они делали, освобождали язык от контроля со стороны «очевидностей» и доверялись ему в создании и освоении новых смысловых отношений. Следовательно, язык уже не был (если и был когда-нибудь) для писателя простым инструментом или средством сообщения уже обретенных замыслов.

* *Tel Quel*, I, p. 42.

Теперь он стал телом писателя, самим писателем. Язык — уже не слуга значений, он — сам акт означивания, и говорящий человек, или писатель, не может больше распоряжаться им по своему усмотрению, как простой смертный, заранее обдумывающий ту или иную деталь или последовательность своих действий. Отныне существует только один способ понять язык — обосноваться в нем и начать использовать его. Писатель как мастер-языка лишается чувства уверенности. Выразительность его слова возрастает от произведения к произведению, каждое его сочинение служит, как говорят о художнике, своеобразной ступенью, на которую он взбирается, чтобы с таким же риском водружать на нее еще одну ступень, и то, что зовется *творчеством*, последовательным продолжением этих попыток, никогда не прерывается, разве что наступает смерть или иссякают творческие возможности. Писатель постоянно соразмеряет себя с языком, над которым он не властен, но и без писателя язык ни на что не способен: своенравный или благосклонный, он достигает почестей только благодаря труду писателя. Различия между содержанием и формой, смыслом и звуком, замыслом и исполнением оказались запутанными, как только нарушились границы между телом и духом. Переходя от «означивающего» языка к чистому языку, литература одновременно с живописью освобождается от сходства с вещами и от идеала *завершенного* произведения искусства. Как однажды заметил Бодлер⁹, есть завершенные произведения, о которых можно лишь сказать, что они когда-то были *созданы*, и произведения незавершенные, которые выражают то, что хотели выразить. Выражению свойственно всегда быть только приблизительным.

Этот *пафос языка* свойствен творчеству многих писателей нашего времени, питающих отвращение друг к другу, но скрепленных друг с другом этой общей страстью. Так, сюрреализм поначалу казался бунтом против языка, против всякого смысла, против самой литературы. На деле же, после исправления нескольких сомнительных, второпях выдвинутых положений, Бретон¹⁰ ставит перед собой задачу уже не разрушения языка в пользу бессмыслицы, а восстановления глубокого и радикального употребления слова, от которого, как он признает, далеки все так называемые «автоматические» тексты^{11*}. Как вспоминает Морис Бланшо¹², Бретон, отвечая на известную анкету «*Почему вы пишете?*», говорил о долге или назначении слова, которое всегда звучит в душе писателя и побуждает его к выражению, давая имя тому, что до сих пор его еще не имело. И писа-

* Ср. «Le Langage automatique. — In: «Point du Jour».

тельство, в этом смысле, заключает он*, то есть в смысле выявления и обнаружения, вовсе не есть занятие тщеславное или легкомысленное. Полемика по поводу критических способностей сознания или контроля с его стороны не имела в виду предоставить слово хаосу и произволу случайности, она должна была напомнить языку и литературе о всей масштабности их задачи и избавить от низкопробного сочинительства и расхожих приемов, бытующих в литературном мире. Нужно было вновь подняться на уровень наивности, юности и единения, где говорящий человек — это еще не литератор, не политик и не добропорядочный член общества, на тот «высший уровень», говорит Бретон в другом месте, где литература, жизнь, мораль и политика равноценны и замешают друг друга, поскольку все мы, по существу, люди, которые любят или ненавидят, читают или пишут, принимают участие в политической жизни или отвергают ее. Сейчас, когда сюрреализм, отодвигаясь в прошлое, избавляется от своей ограниченности — а вместе с тем и от своей ядовитой красоты, — мы уже не можем определять его исходя исключительно из его начальной стадии, он для нас — одно из обращений к *спонтанной речи*, которые на протяжении нашего века постоянно повторяются, от десятилетия к десятилетию.

Тем самым сюрреализм смешивается с ними в нашей памяти и вместе с ними образует одну из констант нашего времени. Валери, к которому сюрреалисты в самом начале были вполне благосклонны и который был ими затем отвергнут, остается в непосредственной близости (несмотря на его академическую фигуру) от их опытов с языком. Однако явно недостаточно было сказано о том, что он противопоставляет *означивающей* литературе не заурядную литературу (как об этом можно подумать при поспешном прочтении), основанную на языковых и просодических условностях, тем более плодovitых, чем они сложнее и, в итоге, абсурднее. Для него сущность поэтического языка (иногда он даже говорит: сущность всякого литературного языка) состоит в том, что он не отходит на второй план перед тем, о чем нам сообщает, что заключенный в нем смысл требует для сообщения именно этих, а не иных слов, что художественное произведение нельзя изложить вкратце; чтобы осмыслить его, необходимо его заново прочитать, поскольку здесь идея рождается из слов не на основе лексических значений, которые им приписываются в обыденном языке, а на основе более чувственных смысловых отношений, благодаря ореолу значений, кото-

* *Légitime Défense.*

рым слова обязаны своей истории и употреблению, благодаря жизни, которую они ведут в нас, а мы — в них и которая время от времени приводит к исполненным смысла случайностям, каковыми являются великие книги. Валери на свой лад повторяет то же требование соответствия языка собственному целостному смыслу, которое мотивирует сюрреалистическую языковую практику.

И сюрреалисты, и Валери имели в виду то, что Франсис Понж назвал «семантической толщей», а Сартр — «означивающим гумусом» языка, то есть свойственную языку способность означивать — подобно жесту, акценту, голосу, модуляции существования — по ту сторону того, что, согласно принятым установлениям, означают его части. Отсюда один шаг до того, что Клодель называет «интеллигентной дозой» слова. Такое же чувство языка обнаруживается и в современных определениях прозы. Для Мальро учиться писать означает «учиться говорить собственным голосом»*. А Жан Прево¹³ обнаруживает у Стендаля, собиравшегося писать так, «как написан гражданский кодекс», *стиль* в глубоком смысле этого слова, то есть новую и очень личную манеру распоряжаться словами, формами, повествовательными элементами, новый порядок соответствия между знаками, только ему свойственное неуловимое изменение всего строя языка, систему, сложившуюся благодаря упражнениям и жизненному опыту и ставшую самим Стендалем, которая позволила ему импровизировать, систему, про которую нельзя сказать, что она — система мышления, поскольку Стендаль почти не замечал ее, скорее ее можно назвать системой слова.

Язык, следовательно, является таким своеобразным устройством, которое, подобно нашему телу, дает нам больше, чем мы в него вложили, открываем ли мы для себя свою мысль в ходе собственной речи или осваиваем чужую, слушая других. Ведь когда я слушаю или читаю, слова не обязательно затрагивают во мне уже наличные значения. Они обладают необычайной способностью выводить меня за пределы моих мыслей, они пробивают в моем особом мире бреши, через которые проникают *мысли иного рода*. «По крайней мере в этот момент я был тобой», — удачно сказал Жан Полан¹⁴. Как мое тело — обыкновенный кусок материи — сосредоточивается в жестах, которые нацелены за его пределы, так и отдельные слова, представляющие собой лишь безжизненные знаки, которым соответствует только смутная или банальная идея, внезапно наполняются

* *Psychologie de L'Art*.

смыслом, переливающимся в другого, когда акт говорения связывает нас в единое целое.

* * *

Эти изменения в понимании человека не получили бы в нас такого отклика, если бы примечательным образом не соединились с опытом, к которому все мы причастны — и ученые и не ученые — и который, следовательно, более, чем какой-либо другой, служит нашему формированию: я имею в виду исторический и политический опыт.

Нам кажется, что наши современники вот уже по меньшей мере тридцать лет живут под знаком этого более чем опасного приключения, похожего на то, которое, как нам представляется, мы испытали в более спокойной сфере нашего отношения к литературе или к собственному телу. Та же двойственность, вследствие которой в нашем анализе понятие духа переходит в понятие тела или в понятие языка, явным образом захватила нашу политическую жизнь. Как здесь, так и там все труднее различать, что такое насилие, а что идея, что власть, а что ценность, и это при том отягчающем обстоятельстве, что смешение рискует здесь привести к конвульсиям и хаосу.

Мы выросли во времена, когда *официально* мировая политика была правовой. Эта правовая политика оказалась окончательно дискредитированной, когда две страны из стран, одержавших победу над Германией в 1918 году, уступили ей свою былую мощь¹⁵, все то, в чем они отказали Германии во времена Веймара¹⁶. Однако менее чем через полгода она обрушилась на Прагу. Таким образом, было окончательно продемонстрировано, что правовая политика стран-победительниц скрывала их превосходство в силе, а требование «равных прав» и для побежденных заключало в себе притязание германского преобладания в будущем. Мы всегда жили в гуще отношений, основанных на демонстрации силы, в гуще смертельной схватки, и каждая уступка свидетельствовала о слабости, а каждая победа являлась этапом на пути к последующим завоеваниям. Однако важно то, что кризис правовой политики вовсе не вызвал простого и безоговорочного поворота наших современников к политике силы или эффективного действия. Примечательно, что политическое лицемерие, не говоря уж об откровенном цинизме, также были дискредитированы, и общественное мнение остается удивительно чутким в этом отношении, а правящие круги вплоть до последних месяцев остерегались с ним сталкиваться, и даже теперь никто из них открыто не провозглашает обращения к голой силе и не прибегает к ней на деле.

Почти с уверенностью можно сказать, что мировой политики в ближайший послевоенный период не существовало. Силы не сталкивались друг с другом. Существовали, конечно, нерешенные вопросы, но именно поэтому существовали и «*no man's land*», нейтральные зоны, временные или переходные режимы. Европа, полностью разоруженная, переживала период, свободный от вторжений. И вот уже несколько лет, как все переменялось: нейтральные зоны, разделяющие в мире две противоборствующие силы, прекратили свое существование; на «*no man's land*» появились вооруженные силы; экономическая помощь обернулась помощью военной. Нам, однако, кажется важным, что этот поворот к политике силы везде сопровождается определенными оговорками. Могут сказать, что всегда было принято прикрывать насилие мирными декларациями, что здесь имеет место пропаганда. Но наблюдая за развитием мировых сил, мы задаемся вопросом, действительно ли речь идет об оговорках. Возможно, правительства верят тому, что сами же пропагандируют, что в путанице настоящего они не знают, где правда, а где ложь, потому что в некотором смысле все, что они говорят, — правда. Возможно, что любая политика оказывается сразу и воинственной и миролюбивой.

Здесь было бы уместно подвергнуть анализу все множество практических парадоксов, которые, как кажется, успешно распространяются в современной политике. Сюда относятся, например, соединение практики *чисток* и криптополитики, или политика «пятых колонн»¹⁷. Рецепт таких действий был указан еще Макиавелли, но сегодня, между прочим, они повсеместно стремятся к институализации. Но это, если вдуматься, предполагает поиск соратников среди врагов и изменников — в собственном доме. Это значит признать, что доводы не являются однозначными. Нам кажется, что нынешних политиков отличает от прежних сомнение, распространяющееся даже на собственное дело, в сочетании с мерами его быстрого подавления. Та же фундаментальная неуверенность выражается в легкости, с какой главы государств постоянно лавируют или идут на попятную, никогда, разумеется, не признаваясь в своих колебаниях. В конце концов, редко увидишь в истории главу государства, смещающего знаменитого главнокомандующего, долгое время не вызывавшего нареканий, и жалующего своему преемнику то, в чем ему было отказано несколькими месяцами раньше. Редко увидишь и мощную державу, не прибегающую к вмешательству, чтобы приструнить одного из своих протеже, покоряющего соседа, и после года войны предлагающую вернуться к «статус-кво». Эти колебания объясняются только тем, что в

мире, где народы настроены против войны, правители не могут развязать ее, но и не осмеливаются выступать за мир, так как это было бы проявлением слабости. Собственные отношения силы все время выдаются за что-то другое: хотят *также* заручиться поддержкой общественного мнения. Каждая переброска войск становится *также* и политической акцией. Действуют не столько для того, чтобы достичь определенного результата, сколько для того, чтобы поставить противника перед определенным нравственным выбором. Отсюда странное понятие *мирного наступления*: предлагать мир — значит обезоруживать противника, привлекать на свою сторону общественное мнение, то есть почти выигрывать войну. Но в то же время прекрасно осознается, что нельзя потерять лицо, что слишком часто, говоря о мире, льешь воду на мельницу врага. И с той и с другой стороны сменяют друг друга, а вернее соединяются друг с другом слова о мире и насильственные меры, словесные угрозы и фактические уступки. Мирные предложения будут произноситься обескураживающим тоном и сопровождаться новыми военными приготовлениями. Никто не захочет заключать соглашений и никто — прерывать переговоров. Отсюда — перемирия де факто, за ходом которых все могут следить неделями, а то и месяцами, но которые никто не хочет легализовать, подобно тем, что устанавливаются между двумя обиженными друг на друга людьми, терпящими один другого, но не осмеливающимися нарушить молчания. Давнего союзника приглашают для подписания договора с давним противником, которого тот не одобряет, зная наперед, что он откажется. Если же он принимает приглашение, в этом видится вероломство. Вот так мы имеем мир, который не является миром. И войну, которая вовсе не является войной, разве что для тех, кто принимает в ней непосредственное участие, и для мирных жителей. Допускают поражение своих друзей, поскольку, оказывая им решительную военную поддержку, можно развязать еще большую войну. Перед противником отступают, пытаясь вовлечь его в наступление, которое было бы ему во вред. Каждое политическое действие помимо явного смысла содержит в себе и противоположное или скрытое значение. Нам кажется, что правительства растерялись и, в силу исключительной тонкости отношений между средствами и целью, сами не знают, что они в действительности делают. Дни наши захвачены диалектикой, но диалектикой дурной, которая ходит по кругу и не разрешает проблем. Нам кажется, что во всем этом обнаруживается скорее запутанность, чем двойственность, скорее затруднение, чем озлобленность.

Нельзя сказать, что это не чревато опасностью: может случиться, что мы обходным путем идем к войне и она возникнет на одном из этих витков большой политики, которая, как представляется, по природе своей не более другой предрасположена к ее развязыванию. Скажем только, что эти особенности нашей политики, в конечном счете, доказывают, что война не мотивирована глубокими основаниями. Даже если она и возникнет, никто не сможет обоснованно утверждать, что она была неизбежна. Ведь подлинные проблемы современного мира связаны не столько с противоборством двух идеологий, сколько с их общим замешательством перед некоторыми основополагающими явлениями, которые ни одной из них не контролируются. Если война и начнется, то только из-за диверсий или нелепой случайности.

Соперничество двух великих держав обострилось и продолжает обостряться в отношении Азии. Ведь не дьявольская хитрость того или иного правительства привела к тому, что такие страны, как Индия и Китай, где веками умирали от голода, решили восстать против нищеты, умственного вырождения, беспорядка и коррупции; распространение элементарных знаний, развитие радиовещания, прессы, общение с внешним миром, рост народонаселения — все это привело к тому, что вековая ситуация стала нетерпимой. Было бы позорным, если бы наша постоянная занятость европейскими делами закрыла от нас реальные проблемы этого континента, драму стран, охваченных преобразованиями, которые не могут быть безразличными ни для какого гуманизма. С пробуждением этих стран мир обрел свою целостность. Может быть, впервые развитые страны оказались перед лицом ответственности, и этот вопрос касается всего человечества, а не сводится к отношениям двух континентов. Факт сам по себе отнюдь не прискорбный. Если бы мы не были так захвачены собственными заботами, мы нашли бы его не лишенным величия. Однако важно то, что *все* западные доктрины оказываются слишком узкими для того, чтобы правильно оценить проблемы Азии. Классические средства либеральной экономики или возможности американского капитализма, по-видимому, не в состоянии обеспечить оснащение даже одной Индии. Что касается марксизма, он был задуман для обеспечения перехода экономической власти из рук буржуазии, ставшей паразитическим классом, в руки пролетариата, в те времена высокосоциального и просвещенного. Совсем другое дело — переход отсталой страны к современным формам производства; эта проблема, вставшая в свое время перед Россией, сегодня еще более остро стоит перед Азией.

То, что, столкнувшись с этой задачей, марксизм глубоко изменился, что он фактически отказался от своей концепции революции, коренящейся в истории рабочего класса, заменив ее на революционную идею передела собственности, осуществляемого сверху, и предав забвению положение об отмирании Государства и о пролетариате как универсальном классе, — не является неожиданным. Но это также говорит о том, что китайская революция, которую СССР не так уж и поддерживал, в значительной мере отклоняется от предвидений марксистской политики. Таким образом, в тот момент, когда Азия активно вторгается в мировую политику, ни одна из изобретенных Европой концепций не позволяет нам осмыслить ее проблемы. Политическая мысль увязает здесь в местных и исторических обстоятельствах, теряется на фоне многочисленных общественных образований. Это, конечно, делает противоборствующие силы осмотрительными, и в этом наш шанс на сохранение мира. Может случиться, что они попытаются перейти к военным действиям, которые не разрешат ни одной проблемы, но позволят отделить их друг от друга. Значит, в этом одновременно заключен и риск возникновения войны. Мировая политика запутанна, поскольку идеи, которыми она руководствуется, слишком ограничены, чтобы покрыть собой все поле ее деятельности.

* * *

Если бы в заключение нужно было дать философскую формулировку этим заметкам, мы бы сказали, что наше время, может быть, больше, чем какое-либо другое, пережило и переживает опыт случайности. Случайности зла, в первую очередь: в основании человеческой жизни нет силы, которая толкала бы ее к гибели или к хаосу. Напротив, каждый жест нашего тела или нашего языка, каждый акт политической жизни, как мы уже видели, спонтанно соотнесен с другими актами и преодолевает свою единичность, обретает универсальный смысл. Когда наши инициативы увязают в толще тела, языка или необъятного мира, которому нам предстоит придать заверченный вид, то это не потому, что некий злой гений препятствует нам своей волей: речь идет исключительно об инерции, пассивном сопротивлении, истощении смысла — об анонимном *противостоянии* (*adversité*). Но и благо тоже случайно. Мы не управляем своим телом путем принуждения, не распоряжаемся языком, замыкаясь в мышлении, не руководим историей посредством ценностных суждений; необходимо включаться в каждую из этих ситуаций, и если это происходит, то происходит спонтан-

но. Прогресс не необходим в смысле метафизической необходимости: можно только сказать, что опыт, вероятно, закончится отбрасыванием ложных решений и выходом из тупиков. Но какой ценой, после скольких блужданий? Нельзя даже в принципе исключить, что человечество, подобно незавершенной фразе, застрянет на полпути.

Конечно, совокупность существ, известных под именем людей и определяемых некими физическими свойствами, обладает еще общим для всех естественным светом, открытостью бытию, что позволяет им и только им приобщаться к достижениям культуры. И отблеск этого света можно обнаружить в любом человеческом взгляде — идет ли речь о самых жестоких формах садизма или об итальянской живописи. Именно благодаря ему от человека до самой его смерти можно ожидать чего угодно. Человек принципиально отличается от других видов животных как раз тем, что изначально лишен какой бы то ни было оснащенности и представляет собой средоточие случайности, будь то случайность в виде некоего чуда (в том смысле, в каком говорят о *греческом чуде*) или в виде того, что лишено намерений и противостоит человеку. Наше время одинаково далеко от объяснения человека и через низменное, и через возвышенное — по одной и той же причине. Объяснять «Джоконду» сексуальной историей Леонардо да Винчи, как и объяснять ее божественным замыслом, который водил рукой художника, или какой-то человеческой природой, обладающей даром прекрасного, значит следовать интроспективной иллюзии, заранее претворять в жизнь желаемое, — не замечать момента, человеческого раг ехелленсе, где жизнь, сотканная из случайностей, возвращается к себе самой, постигает себя и выражает себя. Если сегодня и существует гуманизм, то свободный от этой иллюзии, удачно обозначенной Валери, говорившем о «маленьком человечке, окопавшемся внутри нас, присутствие которого мы всегда предполагаем». Философы некогда надеялись описать наше видение посредством образов или отражений, которые вещи формируют на нашей сетчатке. Это означает, что они предполагали, будто за изображением на сетчатке скрывается второй человек со своими глазами, изображение которого должен был видеть и первый. Но и с введением этого внутреннего человека проблема не решалась, и по-прежнему надо было пытаться понять, каким образом тело одушевляется, а незрячие органы становятся носителями восприятия. «Маленький человечек, окопавшийся внутри нас» — это всего лишь призрак наших достигших завершения экспрессивных операций, а человек, вызывающий восхищение, — вовсе не этот призрак, он тот,

кто, обустроившись в своем брэнном теле, в языке, которым столько уже сказано, в истории, идущей неверной походкой, сосредоточивается в себе и начинает видеть, понимать, обозначать. В сегодняшнем гуманизме нет ничего приукрашенного или лицеприятного. Он больше не превозносит человека в противоположность его телу, разум — в противоположность языку, ценности — в противоположность фактам. Он говорит о человеке и о разуме не иначе как сдержанно и скромно: разум и человек никогда не *суть*, они просвечивают в том движении, посредством которого тело становится жестом, язык — творением, сосуществование — истиной.

Этот гуманизм и классические учения имеют только общее название. Классические учения так или иначе утверждают, что человек является таковым по божественному праву (так как гуманизм, говорящий о необходимом прогрессе, — это секуляризованная теология). Когда великие философы-рационалисты вступали в конфликт с религией откровения, они, в противовес божественному творению, предлагали некий метафизический механизм, который одинаково уводил от мысли о случайности мира. Сегодняшний гуманизм не противопоставляет религии объяснение мира: он начинает с осознания случайности, он являет собой непрерывную констатацию поразительной связи между фактом и смыслом, между моим телом и моим «я», между «я» и другим, между моим мышлением и моим словом, между насилием и истиной; он методически отказывается от объяснений, потому что они разрушают это образующее нас соединение и делают нас непонятными нам самим. Как пронизательно заметил Валери, «неясно, о чем мог бы думать бог» — бог, а впрочем, и демон, добавляет он в другом месте. Мефистофель в «Моем Фаусте»¹⁸ прекрасно поясняет эту мысль: «Я — существо без плоти, которое не спит и не мыслит. С тех пор как эти несчастные дурни лишились инстинкта, я сталкиваюсь с их прихотями, с не имеющим смысла и глубоко запрятым в их головах раздражением, которое они называют идеями»... Я теряюсь в этом Фаусте, который, как мне порой кажется, понимает меня совсем не так, как было бы нужно, как если бы был еще какой-то другой мир, чем мир иной!.. Но именно тут-то он и обосновался и забавляется тем, что у него в голове, тут-то он готовит и переваривает месиво из того, что знает, и чего не знает, из того, что называют Мышлением... Я не умею мыслить и у меня нет души...»*. Мыслить — дело человека, если, конечно, полагать, что мышление — это всегда возвращение к

* *Mon Faust*, p. 157.

себе, расширение узкого просвета между двумя частями целого, через который мы что-то видим.

Идея безрадостная, почти, да простят мне это слово, — тошнотворная. Нам нужно представить сложный конгломерат спонтанных поступков, которые все время возобновляются, иногда пересекаются, иногда укрепляются — но после скольких блужданий, скольких неприятностей, — и понять, что любое наше предприятие основывается только на самом себе. Фашизм есть (учитывая все другие подходы к этому явлению) сдача обществом своих позиций перед лицом ситуаций, в которых обнаружилась случайность нравственных и социальных структур. Именно страх перед новым гальванизирует и по существу утверждает заново уже изжитые историческим опытом идеи. Явление, отнюдь не оставленное позади и нашим временем. Нечто подобное наблюдается сегодня и во Франции — это увлечение *оккультистской* литературой. Под тем предлогом, что наши экономические, моральные или политические идеи находятся в кризисном состоянии, оккультистское мышление хотело бы восстановить институты, нравы типы культуры, которые еще меньше отвечают нашим проблемам, но, как полагают, хранят некую *тайну*, которую пытаются *разгадать*, предаваясь фантазиям по поводу дошедших до нас документов. Создавать священное — это дело искусства, литературы и, может быть, философии; оккультизм же стремится найти его в готовом виде, например в культах Солнца или в религии американских индейцев, забывая при этом, что этнология день ото дня дает нам новые свидетельства того, из каких страхов, немощи, бессилия часто бывает создан архаический рай. Наконец — повсюду страх перед случайностью, даже в учениях, которые способствовали ее обнаружению. В то время как марксизм целиком основывается на преодолении природы в ходе человеческого *праксиса*, сегодняшние марксисты умалчивают о том, что такое преобразование мира сопряжено с риском. В то время как католицизм, особенно во Франции, пережил мощное движение обновления¹⁹, рядом с которым Модернизм²⁰ начала века кажется сентиментальным и смутным, церковная иерархия восстанавливает уже давно отработанные формы теологического объяснения с помощью Силлабуса²¹. Это и понятно: в самом деле, нельзя серьезно осмысливать случайность существования и вместе с тем исповедовать Силлабус. Точно так же верно и то, что религия принимает определенный минимум экспликативного мышления. В одной из недавних статей Франсуа Мориак²² дает понять, что атеизм был бы вполне приемлем, если бы затрагивал только Бога философов и ученых, Бога в

идее. Но без Бога в идее, без этого бесконечного мышления, творящего мир, Христос — всего лишь человек, его рождение и его Страсти перестают быть божественными актами, становясь символами человеческой участи. Было бы неразумно ожидать от религии, что она воспримет человечество, по удачному выражению Жироу²³, как «кариатиду, несущую пустоту». Но возврат к экспликативной теологии, навязчивое стремление к *Ens realissimum*²⁴ влекут за собой все те последствия неподвижной трансценденции, которых стремилась избежать религиозная рефлексия: снова Церковь и ее священный дар, недоказуемая тайна, существующая по ту сторону видимого, отделяется от действительного общества, снова Небо принципов и земля человеческого существования оказываются разделенными, снова философское сомнение превращается в пустую формальность и снова то, что противостоит ему, получает имя Сатаны, битва с которым уже выиграна. Оккультистское мышление укрепляет свои позиции.

И опять разговор между христианами и нехристианами, марксистами и немарксистами становится затруднительным. Как возможен настоящий обмен мыслями между теми, кто знает, и теми, кто не знает? О чем говорить, если не видно диалектической связи между государственным коммунизмом и отмиранием государства, в то время как другие видят ее? Если никак не удастся связать между собой Евангелие и роль духовенства в Испании, а кто-то утверждает, что одно согласуется с другим? Порой начинают мечтать о том, какими могли бы быть культура, литературная жизнь, образование, если бы все, кто к ним причастен, по доброй воле, отбросив однажды идолов, предались бы радости совместного размышления... Но мечта эта беспочвенна. Дискуссии нашего времени так судорожны только потому, что оно сопротивляется вплотную подошедшей истине, и потому, что оно, может быть, более, чем иные времена, готово, отбросив ненужные покровы, признать превратности судьбы и метаморфозы Фортуны.

ХІІ ЗАМЕТКИ

І. ПАРАНОИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА

«Нью-Йорк Таймс» 14 февраля 1948 года опубликовала статью своего специального корреспондента К.-Л. Сульцбергера, которую все мы прочитали с пользой для себя. Она была озаглавлена так: *«Анти-красное движение в Европе ведет к странным альянсам»*. И подзаголовок: *«Новые коалиции ищут поддержки у левых, чтобы привлечь на свою сторону трудящихся»*. Вот главное в статье:

«Последовательное развитие антикоммунистического фронта в Европе влечет за собой курьезные идеологические комбинации и странные политические идилии. Почти все значительные политические коалиции в странах, которые надеются получить помощь от плана Маршалла¹, прилагают мощнейшие усилия, чтобы найти отклик у левых и чтобы самым некоторым образом предстать «левыми» с целью добиться поддержки у трудящихся и избежать ярлыка реакционеров(...). Во Франции правительственная коалиция «Третья сила»² и находящееся справа от него голлистское движение постоянно ищут поддержки у рабочих. Знаменитый писатель Андре Мальро³, который в свое время был на стороне левых сил в Испании и Китае, а сегодня является одним из главных советников Шарля де Голля, показал мне копию письма, присланного ему Виктором Сержем⁴ в прошлом году, незадолго до его смерти в Мехико. В письме говорилось:

«Хочу сообщить вам, что я придерживаюсь политической позиции, которую вы приняли мужественно и, вероятно, по здравому рассуждению. Если бы я был во Франции, то примкнул бы к социалистам, сотрудничающим с движением, к которому принадлежите вы. Я расцениваю успех на выборах вашего движения как значительный шаг к спасению Франции (...). Последующее окончательное спасение зависит от того, как вы и другие исполняют то, что я называю вашим двойным долгом: борьба с противниками европейского возрождения и победа над угрозой, которая направлена против всех нас».

«Господин Мальро, продолжает Сульцбергер, повторяет все время, что если бы Лев Троцкий⁵ выиграл свою политическую

битву против Иосифа Сталина, он сам был бы сегодня коммунистом-троцкистом. Нет ничего удивительного в том, если бы господин Серж разделял это настроение. Виктор Серж — Кибальчич, умерший в возрасте 52-х лет, был младшим сыном знаменитого Кибальчича⁶, члена российской «Народной воли»⁷, которая совершила покушение на Александра II. В Мехико был близким другом господина Троцкого до того дня, как он был убит».

«...Одно из самых значительных затруднений, с которым сталкиваются при формировании действительно свободного европейского рабочего движения, противостоящего диктату левых, вдохновляемых Москвой, заключается в том, чтобы одновременно избежать компромисса с крайне правыми.

Другая проблема состоит в том, чтобы привести к сотрудничеству социалистов и не-социалистов. Большинство социалистических лидеров хотели бы привлечь на свою сторону новые свободные профсоюзы. Однако американские советчики, в частности, настаивают на том, чтобы сотрудничать с этим движением вне всякой политики, в том числе и без западного социализма»*.

* * *

«Нью-Йорк Таймс» 9 марта 1948 года опубликовала краткий ответ Наталии Седовой⁸-Троцкой. На деле ее письмо подверглось сокращению в редакции. Вот полный его текст:

«Главному редактору «Нью-Йорк Таймс».

Уважаемый Господин,

Мое внимание привлекла заметка из Франции Вашего зарубежного корреспондента господина К. Л. Сульцбергера в «Таймс» от 14 февраля 1948 года. Заявление, приписываемое Мальро, содержит в себе столь вопиющие неточности, что я настоятельно прошу Вас опубликовать этот мой ответ, несмотря на очевидное опоздание.

Нас охватывает чувство глубокого негодования, когда мы видим, как Мальро, который в течение долгих лет добровольно солидаризировался со сталинизмом, берет на себя роль человека, симпатизирующего троцкизму, в то самое время, когда тот вступил в союз с французской реакцией. Это не только новая ложь, но и новый пример революционера, не способного более отвечать за самого себя. Мальро никогда не симпатизировал троцкизму. Напротив, он всегда был его врагом; он пытался отвлечь внимание общественности от реального положения дел,

* Переведено нами.

от позорных процессов, проходивших в Москве, изображая их в «Нью-Йорк Таймс» как сугубо личную перебранку между Троцким и Сталиным. Уже одной деятельности Мальро как министра информации в правительстве де Голля, находящегося в одной коалиции со сталинистами, который запретил французскую троцкистскую прессу, достаточно, чтобы подтвердить иезуитскую направленность Мальро. Перед нами еще одна жалкая попытка соединить троцкизм с фашизмом. Мальро, который делает вид, что порвал со сталинизмом, лишь подражает своим бывшим хозяевам, пытаясь установить связь между троцкизмом и реакцией.

Имя Виктора Сержа служит здесь поддержанию легенды о троцкистском основании движения де Голля. Разрыв между Троцким и Сержем был окончательным, что может быть доказано большим числом опубликованных текстов. Вот что Троцкий писал в № 73 бюллетеня Русской оппозиции (январь 1939 г.): «Друзья спрашивают нас, какова позиция Виктора Сержа по поводу Четвертого Интернационала. Мы вынуждены ответить, что это точка зрения оппозиционера... Русская секция, как и Четвертый Интернационал в целом, снимает с себя какую бы то ни было ответственность за политические взгляды Виктора Сержа». В № 79 того же бюллетеня Лев Троцкий писал: «Виктор Серж? У него нет никакой определенной точки зрения. Его морализирующая позиция, которую многие разделяют, ведет от революции к реакции...» Господин Сульцбергер уверяет, что в Мехико между Сержем и Троцким были дружеские отношения. Он, вероятно, не знает, что Серж прибыл в Мексику в сентябре 1941 года, более чем через год после смерти Л. Т. Письмо Сержа Мальро может только подтвердить отсутствие у Сержа собственной точки зрения, о чем говорил Троцкий.

Пусть Мальро и другие делают, что хотят; им не удастся очернить Троцкого и основанное им движение.

С искренним уважением*.

Наталья Седова-Троцкая.

Койоакан. Мексика. 16 февраля 1948 года».

* * *

Американский друг, которому один из нас обязан получением этого текста, добавляет к заявлению Мальро в связи с его принципиальной симпатией к позиции Троцкого, который имел возможность одержать верх над Сталиным, следующий комментарий:

* Переведено нами.

«Это признание Мальро вызывает удивление, в частности по двум причинам. Прежде всего кажется, что оно подтверждает хорошо известный сталинский аргумент, согласно которому троцкисты в действительности являются фашистами, работавшими вместе с Гестапо, и, соответственно, голлисты — тоже фашисты. Кажется странным, что против Мальро в тот момент выдвигаются такого рода обвинения. К тому же, вопреки восхищению Троцким, Мальро за двадцать лет своей политической деятельности никогда на практике не показывал того, что он Сталину предпочитает Троцкого. Напротив, в тот единственный раз, когда Троцкий сослался на него, чтобы свидетельствовать в его пользу во время процессов в Москве по поводу одного события, связанного с жизнью и честным именем революционеров, Мальро отказался обсуждать это. Во время другого процесса, в феврале 1937 года, один русский журналист, Владимир Ромм, заявил в своих показаниях, что Мальро тайно встречался с Троцким в Булонском лесу в июле 1933 года и получил от него инструкции, касающиеся диверсии в России. Троцкий тотчас же ответил через «Нью-Йорк Таймс», что он прибыл во Францию в конце июля 1933 года и провел последующие недели в Руайане, из-за болезни живя взаперти, и что Мальро был среди тех, кто наносил ему визиты в последнюю неделю этого месяца. Он пригласил Мальро, только что прибывшего в Нью-Йорк, чтобы подтвердить это или опровергнуть. Мальро отказался высказаться на этот счет. Тогда Троцкий изобразил Мальро как сталинского агента и одного из тех, кто был ответствен за поражение китайского рабочего класса в 1926 году (срочное заявление мексиканской Universal Press 8 марта 1937 г.). Мальро в своем письме в New-York Times (17 марта) «оставил за собой право ответить на это позже, касаясь существа спора, выходящего за рамки личных отношений между Троцким и мной». Этот ответ еще не появился, и до сих пор неизвестно, когда и почему Мальро порвал с режимом Сталина, активным сторонником которого он был на протяжении многих лет*.

* * *

Всем, за исключением К.-Л. Сульцбергера, известно, что Виктор Серж с годами перестал быть троцкистом. В январе 1939 года Бёрнем⁹ и Шахтман¹⁰, тогда члены Социалистической рабочей партии Троцкого, опубликовали в The New International статью против «отступающих интеллигентов» и «лиги обманутых надежд», и издатели последней книги Троцкого причисля-

* Переведено нами.

ют Виктора Сержа, наряду с Хуком¹¹, Истменом¹², Сувариным¹³ и другими, к «братству ренегатов». Нет ничего общего между троцкизмом Троцкого, который нам известен благодаря его посмертной публикации «В защиту марксизма» (Pioneer Publishers, Decembre 1942), и группой «отступающих интеллигентов», которые, чтобы сблизиться с троцкизмом или даже бороться в его рядах, не смогли скомпрометировать его, несмотря на все их превращения.

Репортер не только несведущ. Он действует на два фронта. Складывается впечатление, что К.-Л. Сульцбергер слушает Мальро без должного внимания, необходимого для общения. Мальро объясняет, что он придает своей сегодняшней деятельности тот смысл, какой он мог бы приписать троцкистской деятельности, если бы она обнаружила свою эффективность. Критикуя Мальро, Сульцбергер упрекает его во лжи. Его личные мотивы (основательные или не основательные — мы к этому еще вернемся) забываются, и он остается всего лишь сообщником в мошенничестве всемирного антикоммунизма*.

Но без статей репортер — не репортер, и статья выдает его двуличие. Нас удивляет его решимость обратиться к своей публике. Работая в *New-York Times*, Сульцбергер не знает чувства смущения: он открыто говорит, что американские советники хотят, чтобы новые профсоюзы держались вдали от политики и даже от идеологии «западного социализма». Следовательно, социалистическое окружение все еще опасно для наших советников? Следовательно, все усилия нашей коалиции вырядиться в красный цвет заранее напрасны? И первыми жертвами этого маневра являются те, кто его осуществляет? И все это открыто пишется в солидной американской газете? Для ее читателей это все само собой разумеется? Вот о чем следует поразмыслить.

Что касается «троцкизма» Мальро, если иметь в виду то, о чем говорится в наших работах, заметим между прочим, что это — пройденный этап. Мальро уважал Троцкого и пошел бы за ним, если бы тому удалось изменить ход событий в СССР и в мире в целом. Но он не думал больше об успехе. К тому же он верил в революционность советского режима. Хотя он и имел возможность высказаться против процессов, он не испытывал желания говорить об этом, по крайней мере сейчас, поскольку, на-

* Мы ни минуты не верим, будто Мальро знал, что это уловка. Но ему ничего не оставалось делать, как позволить одурачить себя. По словам Бенжамена Пере (*Combat*, 3 juin 1948), подлинность письма Виктора Сержа была оспорена его сыном в суде.

конец, он вновь примкнул к политике коммунистов. В итоге именно эту позицию он высказал в «Уделе человеческого» и особенно в «Надежде». Когда Троцкий, начав испытывать Мальро на прочность и получив отпор, изобличает его в сталинизме — поскольку в самом деле Мальро со всей возможной осторожностью (которая только усиливала его примыкание) отказывался совершать что-либо такое, что могло нанести вред коммунистической деятельности, — он только разводит руками. Нельзя, чтобы тебя уважали все на свете, человек есть то, что он выбирает или что одобряет, даже если делает это при полном молчании.

Вот до чего можно дойти в этой параноической политике, если пытаться, как наш американский корреспондент, отыскивать в сегодняшнем Мальро вечную сущность коммуниста или представлять его в качестве троцкиста в движении де Голля. И вот каков будет первый довод. Мальро представляет собой сплав псевдомарксизма и реакционности. Он осуществляет соединение марксизма с реакцией, каковой, по определению Сталина, является троцкизм. В этом он служит пропаганде сталинизма. Объективно он сталинист. Однако мы вправе сделать вывод, что он, вероятно, и субъективно является сталинистом. В конечном счете, он нигде не дает разъяснений по поводу своего разрыва со сталинизмом. И не отдает ли он своим признанием относительно собственных троцкистских склонностей, как и Рубахов, последний долг сталинизму? Это пример того, что можно было бы назвать ультраобъективным мышлением в политике. Для нашего корреспондента Мальро, разумеется, является не тем, кем он хотел бы быть, и даже не тем, кем он является в динамике обозримой истории, то есть антисталинистом. Если говорить о существе дела — о всемирном страхе перед революционным пролетариатом — он, напротив, сталинист, потому что антисталинизм человека, примыкающего к RPF¹⁴, придает режиму СССР обманчивый характер революционного режима и, в конечном итоге, служит его пропаганде. Исходя из этого, Трумэн¹⁵ также является сталинистом, и весь политический мир им является, поскольку он поляризован соперничеством между СССР и США. Слова здесь больше ничего не значат. Точно так же, как слова «саботажник» и «шпион» на процессе в Москве не имели никакого определенного смысла и были лишь необычным способом для выражения «несогласия». В итоге современный мир в целом, оцениваемый с позиции исторических задач пролетариата, но не являющийся нигде пролетарским, полностью нивелируется. Мышление, стремящееся быть наиболее историческим и объективным, но, в кон-

це концов, игнорирующее все отличия, ощущаемые и переживаемые участниками этой драмы, обречено жить воображением, являясь в высшей степени субъективным.

Мальро, со своей стороны, отказывается от крайнего субъективизма в политике, когда провозглашает, что его нынешний голлизм по существу своему не отличается от вчерашнего квазитроцкизма и что (*Carrefour*, 31 mars 1948: *Dialogue Malraux — Burnham*) французский антикоммунизм «чем-то похож на Первую Республику»¹⁶. Он очевидным образом закрывает глаза на личный состав RPF, который не имеет ничего общего с членами Конвента¹⁷. Он выдает желаемое за действительное, он субъективен в оценке своей деятельности. Однако существует противоречие не только между его политической волей и аппаратом, в котором она находит свое применение; оно свойственно и самой этой воле. Он говорит, что выступает за свободу (речь 5 марта в зале Плейель¹⁸). «...Это завоевание (речь идет об искусстве), — провозглашает он, — может быть эффективным только в условиях свободного поиска. Я говорю так вовсе не потому, что верю в преимущества отсутствия цензуры (когда-то я в это верил...). Я говорю так потому, что все, что противостоит неуничтожимой жажде открытия (...), парализует самые плодотворные способности художника. Мы заявляем о необходимости поддержки свободы поиска, выступая против всего, что готово задушить его в момент его рождения». И немного ниже: «Для нас гарантом политической и духовной свободы является не политический либерализм, осужденный на смерть в тот момент, когда он непосредственно столкнулся со сталинистами; гарантия свободы — это сила Государства, стоящего на службе всех граждан». Двойственному движению, объединяющему в один кулак бывших коммунистов (и их руководителей) и активистов, соответствует — и большинству консерваторов выборы это доказывают — двойственность тенденции, прокладывающей путь между творческой свободой и силой Государства. Стремясь что-либо сделать любой ценой, Мальро видит собственное движение вперед исключительно сквозь призму своего прошлого, он верит в то, что остается верным себе, что его сегодняшний голлизм — это его вчерашний троцкизм... (Однако возникает вопрос: если бы Троцкий взял верх над Сталиным, то генерал де Голль тоже оказался бы троцкистом?) Мы полностью погрузились во мглу индивидуализма. Но даже в этот момент и как раз в той мере, в какой он попадает во власть своего «я», Мальро перестает быть человеком политики, его увлекает та волна, о которой говорит Сульцбергер. Предавшись самолубованию, он становится вещью, инструментом.

Ультрабоъективная и ультрасубъективная позиции являются двумя аспектами кризиса мышления и политического мира. (Только в этом смысле можно говорить о сталинизме Мальро; с таким же успехом можно говорить о фидеизме сталинистов и вообще о потере бдительности.) Между политической волей и организациями, которым она принадлежит, так мало соответствия, что ни Мальро, ни сталинисты не могут взять на себя ответственность за то, что их партии делают в действительности. Между политическим мышлением и вершащейся историей расстояние таково, что троцкистам не удастся достичь понимания мира, в котором мы живем. Тогда прибегают к помощи галлюцинаций, веры или безумных идей. Политическая деятельность может быть разумной, если только она внимательнейшим образом исследует эту ситуацию — вне партий — и, коль скоро в настоящий момент вещи не поддаются осмыслению — на основе предписанной программы.

* * *

Можно было бы предположить, что неправомерно, имея в виду интервью *New-York Times*, все объяснять кризисным состоянием современного мира, — если бы в то же самое время совместная деятельность коммунизма и антикоммунизма не характеризовалась бы в публикации в *France-Dimanche* (21 марта 1948) как так называемое «завещание Троцкого», которое, как убедительно показывает этот еженедельник, «не может быть использовано одновременно и коммунистами и антикоммунистами». Если бы можно было установить, что Троцкий в 1940 году расстался с идеей пролетарской революции за пределами СССР и выдвинул в качестве безусловного требования разрушение сталинского аппарата, то в интересах самого сталинизма удалось бы доказать, что Троцкий практически заключил союз со всеми врагами СССР; однако в то же время все антикоммунистические движения получили бы возможность объявить себя в высшей мере революционными. Центральная часть так называемого завещания служит великолепным основанием для этой двойственной деятельности.

«Рабочему классу Советского Союза необходимо использовать эту войну для того, чтобы начать ожесточенную борьбу против сталинской бонапартистской бюрократии. Нам необходимо подключить сюда столь же неистовую энергию, какую использовал Ленин против Керенского¹⁹ во время первой мировой войны.

Мы знаем, что наш успех с неизбежностью повлечет за собой крушение фашизма, даже если наша деятельность отрица-

тельно скажется на временных военных достижениях. Я смотрю вперед. Я утверждаю, что наша победа внутри Советского Союза над бюрократической бонапартистской кликой Каина-Сталина является условием *sine qua non*²⁰ победы пролетариата в развитых капиталистических странах мира. В самом деле, существование сталинского псевдосоциалистического государства наносит ущерб перспективам всемирной революции, поскольку оно вводит в заблуждение рабочий класс в развитых капиталистических странах.

Я долгое время верил, что революция в этих странах с необходимостью приведет к падению клики Сталина и к перерождению советской демократии.

Я считаю существенно важным открыто объявить трудящимся всего мира, что я больше не придерживаюсь этого мнения (фраза подчеркнута в авторском тексте).

Сталинская бюрократия, начавшая свою жизнь как простой, вызванный прививкой наrost на теле государства трудящихся, превратилась в его суверенного властителя, господина, вдохновляемого интересами того класса, который играет в истории злоеущее значение. Победа этой бюрократии над силами рабочей демократии положит начало самому мрачному периоду в Истории, какой когда-либо знало человечество. Это будет эпоха эволюции нового класса новорожденной бонапартистской бюрократии Сталина.

Тогда необходимо будет признать, что такое бюрократическое перерождение Советского Союза является доказательством изначальной неспособности пролетариата стать правящим классом и что Советский Союз стал предвестником и эмбрионом нового ужасного режима эксплуатации во всемирном масштабе (подчеркнуто в авторском тексте).

Если пролетариат Советского Союза не сочтет своим долгом использовать эту войну для того, чтобы уничтожить сталинскую эксплуатацию, мы под влиянием тоталитарной бюрократии вступим в период упадка человеческого общества».

Текст, говорится в начале очерка, был «в конце июля 1940 года» тайно переправлен в Москву. Три его копии остались «у личного друга Троцкого Кибальчича (писатель, известный во Франции под именем Виктор Серж...)». Один из друзей Виктора Сержа распространил его в Европе.

Размноженное на ротاپринте коммюнике Международного секретариата IV Интернационала доказательно установило, что речь идет о подделке. Почему Кремль не воспользовался документом, в котором практически подтверждается сообщничество между троцкизмом и нацизмом, ни в тот момент, когда

Вышинский²¹ запрашивал по этому поводу американскую прессу, ни тогда, когда появились такие заказные труды, как «*Великий заговор против СССР*» Сайерса (Sayers) и Кана (Kahn) (1946), ни тогда, наконец, когда вдова Троцкого потребовала, чтобы Нюрнбергский трибунал изучил архивы немецкого правительства, касающиеся так называемой троцкистско-гитлеровской сделки? Каким образом указанное введение могло родиться в недрах троцкизма, коль скоро оно датирует 20 июля 1940 года убийство, которое было совершено 20 августа? Каким образом Виктор Серж мог быть тем посредником при передаче «завещания», если он практически порвал с Троцким уже в 1936 году и находился во Франции в день смерти Троцкого? Что касается содержания «завещания», то оно не соответствует идеям Троцкого, каких он придерживался накануне смерти.

«Вся аргументация (Троцкого), — говорится в материалах IV Интернационала, — строится вокруг того факта, что сталинская диктатура не представляла собой диктатуры нового социального класса. В своих многочисленных работах в период 1935—1940 годов Троцкий ожесточенно отстаивал эту идею. Бурная дискуссия разразилась между американскими троцкистами по русскому вопросу в конце 1939 года. Она продолжалась до мая—июня 1940 года. Троцкий принимал участие в этой дискуссии своими статьями и письмами, которые были опубликованы в книге, озаглавленной «В защиту марксизма». На 200 страницах этой книги, написанной до так называемого тайного завещания, Троцкий яростно отстаивает мысль о том, что бюрократия породит новый класс. Он также поддерживает эту идею в «*Манифесте чрезвычайного съезда*», написанном в тот момент, когда редактировалось завещание».

Вот отрывок из этого текста:

«К счастью, среди завоеваний Октябрьской революции находятся коллективизированные и национализированные советская экономика и индустрия. На этой основе рабочие Советы могут строить новое и лучшее в мире общество. Мы ни при каких условиях не должны отдать эту основу в руки всемирной буржуазии. Долг революционеров состоит в том, чтобы всеми силами отстаивать каждую позицию, завоеванную рабочим классом, идет ли речь о демократических правах, об уровне заработной платы или о таком великом достижении человечества, каким является национализация средств производства и плановая экономика. Тот, кто не в состоянии отстаивать уже достигнутые завоевания, не сможет бороться за новые победы. Мы всеми силами будем защищать Советский Союз от империалистического врага. Однако завоевания Октябрьской революции

встанут на службу народа, только если он окажется способным трактовать сталинскую бюрократию так, как он прежде трактовал царистскую и буржуазную бюрократию» (*«Fourth International», octobre 1940*).

Четвертый Интернационал продолжает:

«В конце июня 1940 года (месяц спустя после редактирования так называемого «завещания») Троцкий написал статью, озаглавленную «Мы не меняем курса», в которой, извлекая уроки из поражения империалистической Франции перед лицом немецкого империализма, говорит о своей вере в революционное будущее европейского пролетариата. Троцкий пишет: «В побежденных странах положение масс сразу же будет доведено до крайнего состояния. К социальному угнетению добавится угнетение национальное, главный удар которого будет направлен на рабочих. Из всех форм диктатуры тоталитарная диктатура иностранного завоевателя самая невыносимая... Невозможно поставить вооруженного солдата за каждым польским, норвежским, датским, голландским, бельгийским или французским рабочим или крестьянином... Со всей очевидностью можно предвидеть скорое превращение всех завоеванных стран в пороховую бочку... Это правда, что Гитлер, похваляясь, обещал установить господство немецкого народа во всей Европе и даже в целом мире «на тысячу лет». Но, несомненно, это пиршество не продлится и десяти лет» (*«Fourth International», octobre 1940*).

Коммюнике IV Интернационала продолжает выявлять, что так называемое завещание искажает подлинный текст. В статье «СССР в войне» (25 сентября 1939 года) Троцкий писал:

«Если допустить, однако, что нынешняя война вызовет не революцию, а упадок пролетариата, тогда остается другая альтернатива: дальнейшее загнивание монополистического капитализма, его дальнейшее срастание с государством и замена демократии, где она еще сохранилась, тоталитарным режимом. Неспособность пролетариата взять в свои руки руководство обществом действительно могла бы привести в этих условиях к возникновению нового эксплуататорского класса из бонапартистской и фашистской бюрократии. Это был бы, по всей видимости, упадочный режим, знаменующий закат цивилизации.

Аналогичный результат мог бы получиться и в том случае, если бы пролетариат передовых капиталистических стран, завоевав власть, оказался неспособен удержать ее и переуступил бы ее, как и в СССР, привилегированной бюрократии. Тогда мы вынуждены были бы признать, что причина бюрократического рецидива коренится не в отсталости страны и не в империалистическом окружении, а в органической неспособности

пролетариата стать правящим классом. Тогда пришлось бы ретроспективно признать, что своими основными чертами нынешний СССР оказался предтечей нового эксплуататорского режима в международном масштабе» («In Defense of Marxisme», р. 9)^{22*}.

Речь идет всего лишь о гипотезе (к тому же предложенной меньшинством S.W.P., тенденции которого Троцкий здесь анализирует), — о той гипотезе, согласно которой пролетариат развитых капиталистических стран потерпел неудачу в революционных делах. «Завещание» преобразует гипотезу в утверждение и вмняет революционную задачу исключительно российскому пролетариату. Именно таким образом марксистскую политику перекрашивают в антикоммунистическую авантюру.

Еженедельник не боится ответственности, сближая текст завещания с заявлениями, сделанными убийцей Троцкого²³, которые были специально отосланы в *France-Dimanche* и опубликованы в 1946 году на ее страницах. Жак Морнар упоминал о «частых визитах немецкого консула к Троцкому» и заявлял, что Троцкий намеревался послать его в Китай, а затем и в Россию «для обучения (своих) отрядов саботажников». «Завещание Троцкого, — заключает *France-Dimanche*, — в один прекрасный день прояснит заявления его убийцы». Все, кто читал Троцкого и знает о его прошлой роли и о его неизменных идеях, полагает, как и мы, что если еженедельник *France-Dimanche* еще и мог быть введен в заблуждение подложным документом, то он полностью утрачивает наше доверие, поддерживая своим комментарием полицейскую ложь о Троцком как саботажнике и шпионе.

В письме от 7 мая сообщается, что вдова Троцкого подает жалобу на *France-Dimanche*.

* * *

Это *факт*, что идеи Троцкого не имеют ничего общего с ложным завещанием, — а не только с политикой французского антикоммунизма. Однако, если в 1940 году, оставаясь непреклонно верным своим позициям, он вместе с тем ясно говорил и о своих затруднениях; он даже рассматривал случай, когда они *могут стать* невыносимыми, определяя кратко то, что тогда *следовало бы* делать, при этом, разумеется, любой компромисс с реакционным антикоммунизмом исключался. Конкретно, затруднение состояло вот в чем: каким образом одновременно поддерживать идею демократии трудящихся и идею безуслов-

* Перевод сделан в Секретариате IV Интернационала.

ной защиты СССР в тот, например, момент, когда СССР завоевал Польшу (1939)²⁴? Троцкий следующим образом определяет свою позицию:

«Допустим на минуту, что, по договору с Гитлером, московское правительство оставляет в оккупированных областях незатронутыми право частной собственности и ограничивается «контролем» на фашистский образец. Такая уступка имела бы принципиальный характер и могла бы стать исходной точкой новой главы советского режима, а следовательно, и новой оценки с нашей стороны природы советского государства.

Более вероятно, однако, что в областях, которые должны войти в состав СССР, московское правительство проведет меры экспроприации крупных собственников и огосударствления средств производства. Такой путь более вероятен не потому, что бюрократия верна социалистической программе, а потому, что она не хочет и не может делить власть и связанные с нею привилегии со старыми господствующими классами оккупированных областей. Здесь сама собой напрашивается аналогия. Первый Бонапарт²⁵ приостановил революцию при помощи военной диктатуры. Однако когда французские войска вторгнулись в Польшу, Наполеон подписал декрет: «Крепостное право отменяется». Эта мера диктовалась не симпатиями Наполеона к крестьянству и не демократическими принципами, а тем фактом, что бонапартистская диктатура опиралась не на феодальную, а на буржуазную собственность. Так как бонапартистская диктатура Сталина опирается не на частную собственность, а на государственную, вторжение Красной Армии в Польшу должно (...) повести за собой ликвидацию частной капиталистической собственности, чтобы таким путем привести режим оккупированных территорий в соответствие с режимом СССР...

Мы не доверяем Кремлю никакой исторической миссии. Мы были и остаемся против захвата Кремлем новых областей. Мы — за независимость советской Украины, и, если сами белорусы этого хотят, советской Белоруссии. В то же время в оккупированных Красной Армией частях Польши сторонники Четвертого Интернационала принимают самое решительное участие в экспроприации помещиков и капиталистов, в наделении земель крестьянства, в создании советов и рабочих комитетов и т.п. Действуя в этом направлении, они должны сохранять свою политическую самостоятельность, бороться во время выборов в советы и заводские комитеты за полную независимость от бюрократии и вести революционную пропаганду в духе недоверия к Кремлю и его местной агентуре.

Представим, однако, что Гитлер поворачивает свое оружие на Восток и вторгается в области, занятые Красной Армией. В этих условиях сторонники Четвертого Интернационала, нисколько не меняя своего отношения к кремлевской олигархии, выдвинут на первый план в качестве неотложной задачи данного момента военный отпор Гитлеру. Рабочие скажут: «Мы не можем уступить Гитлеру свержение Сталина; *это — наша собственная задача*». Во время военной борьбы с Гитлером революционные рабочие будут стараться войти с рядовыми бойцами Красной Армии в возможно тесные товарищеские отношения. Нанося вооруженной рукой удары Гитлеру, большевики-ленинцы будут в то же время вести революционную пропаганду против Сталина, подготавливая его низвержение на следующем, возможно, близком этапе (*at the next and perhaps very near stage*)»*.

Это правда, что в данном отношении лексика 1917 года также была ближе к теории, чем к действию. Правда также и то, что польские борцы, которые следовали бы — и последовали — этой линии, не должны были бы вести себя так долгое время. Может быть, в условиях экспансии со стороны СССР следовало бы вступить в публичную дискуссию со сталинским аппаратом, не изменяя политической линии? Может быть, следовало бы выступать за коллективное и плановое производство, не поддерживая сталинского аппарата? Может быть, следовало бы на практике разделить сталинизм и завоевания Октября? Может быть, следовало бы в теории разделить основы Октябрьского режима и бюрократический аппарат? Не является ли бюрократия всего лишь кастой, паразитом, или она сегодня настолько срослась с режимом, что с необходимостью заняла место в его функционировании? Троцкий говорил, что термин «каста» (применяемый им к советской бюрократии) не имеет научного содержания**. Эту историческую аналогию можно временно проводить в социологическом анализе настоящего момента и в той мере, в какой соответствующая ей реальность остается многозначной. Троцкий признавал также, что его идеи должны будут подвергнуться испытанию, если обнаружится, что в функционировании СССР основы режима и аппарат не могут быть отделены друг от друга ни в теории, ни на практике. В этом случае под вопрос будет поставлена перспектива самого марксизма, поскольку фактическое положение дел приведет — независимо от марксистского противопоставления капитализ-

* «The U.R.S.S. in war» (25 septembre 1939). — «In Defense of Marxism», p. 20. Переведено нами.

** «In Defense of Marxism», p. 6.

ма и социализма — к такому типу общества, которое нельзя будет определить с помощью ни одного из этих понятий. Отсюда вытекает текст, который следует тому содержанию, о каком сообщается в упомянутом выше троцкистском коммюнике: «Продуманная до конца историческая альтернатива такова: либо сталинский режим есть отвратительный рецидив в процессе превращения буржуазного общества в социалистическое, либо сталинский режим есть первый этап нового эксплуататорского общества. Если верен окажется второй прогноз, то, разумеется, бюрократия станет новым эксплуататорским классом. Как ни тяжела эта вторая перспектива, и если мировой пролетариат действительно окажется неспособным выполнить миссию, которую возлагает на него ход исторического развития, не останется ничего другого, как открыто признать, что социалистическая программа, построенная на внутренних противоречиях капиталистического общества, оказалась утопией. Понадобится, очевидно, новая «минимальная» программа — для защиты интересов рабов тоталитарного бюрократического общества»*.

Это, отметим еще раз, была всего лишь гипотеза, и Троцкий, говоря о фактическом положении дел, отсылает к понятию текущего момента: «Само собой совершенно очевидно, что если бы международный пролетариат в результате опыта всей нашей эпохи и нынешней новой войны оказался неспособен стать хозяином общества, то это означало бы крушение всяких надежд на социалистическую революцию, ибо никаких других более благоприятных условий для нее нельзя ждать; во всяком случае, никто их сейчас ни предвидеть, ни охарактеризовать не может. У марксистов нет ни малейшего права (если не считать правом разочарование и усталость) делать тот вывод, что пролетариат исчерпал свои революционные возможности и должен отказаться от претензий на господство в ближайшую эпоху. Двадцать пять лет на весах истории, когда дело идет о глубочайшей смене хозяйственных и культурных систем, значат меньше, чем час в жизни человека. Куда годится тот человек, который из-за практических неудач в течение часа или дня отказывается от цели, которую поставил себе на основании опыта и изучения всей предшествующей жизни? В годы самой мрачной российской реакции (1907—1917) мы брали за точку отсчета революционные возможности, которые пробудились в российском пролетариате в 1905 году. В годы мировой реакции мы должны исходить из тех возможностей, которые обнаружил российский пролетариат в 1917 году. Четвертый Интернацио-

* «In Defense of Marxism», p. 9.

нал не случайно назвал себя мировой партией социалистической революции. Наш путь неизменен. Мы держим курс на международную революцию и тем самым на возрождение СССР как рабочего государства»*.

В этом знаменательном пассаже Троцкий не уходит от существа вопроса (как это делают пономари-марксисты), ссылаясь на догматическую философию истории, предполагающую обнаружение некоего всемирного Разума, он только откладывает его рассмотрение, противопоставляя опыту поражения опыт побед и тех лет своей жизни, когда история определенно шла в ногу с разумом. Но это означает, что для нас, не прошедших через 1917 год, возможна иная перспектива. По мере того, как мы познавали относительную разницу между принудительным трудом и трудом свободным в СССР, масштабы системы концлагерей, кажущуюся автономию политической системы, нам становилось все труднее воспринимать СССР как *переход* к социализму или как отмирающее Государство рабочих, словом, как наследника 1917 года. Более того: поскольку в СССР даже на основе коллективного производства складывались эксплуататорские отношения, а в мире, как можно предположить, оставалось все меньше пролетариев, верящих, как тридцать лет назад, в свою историческую миссию, то вставал вопрос о том, в самом ли деле в 1917 году ощутимо действовала историческая логика, которая рано или поздно привела бы к проблемам и решениям в духе марксизма, или, напротив, 1917 год вовсе не был исключительным событием, подтверждавшим марксистский взгляд на историю. Если предположить, что так оно и было, то ни R.P.F., ни американскому образу жизни не следовало питать никаких надежд. И если мы от них хотим вернуться к Мальро, Кёстлеру²⁶, Тьери Мольнье²⁷, Бёрнхему... к «союзу утративших надежду», к «интеллектуалам в отставке», то именно потому, что они — либо бывшие марксисты, либо оставшиеся марксистами, либо понимавшие марксизм, — как только столкнулись с поставленным нами вопросом, лишились своей цели, не попытались, вопреки всему, наметить путь для всечеловеческого гуманизма, они, каждый по-своему, потворствовавшие хаосу, приняли отставку, устранились от дел под предлогом разработки *программы-минимум*, о чем говорил Троцкий. Троцкий и его партия поставили этот вопрос в гипотетической форме — отложив на потом ответ на него. Не хотелось бы, однако, чтобы эта дискуссия вокруг ложного завещания завершилась простым изложением классического троцкизма. Могила Троцкого, если

* «In Defense of Marxism», p. 15.

судить по газетным фотографиям, украшена серпом и молотом, которые ничем не отличаются от символов СССР. Разве не продолжает он таким образом свидетельствовать о своей солидарности с завоеваниями Октября? Такова судьба Троцкого, именно так Троцкий завершил свой жизненный путь. Троцкий, живущий в том, что он написал, все еще задает вопрос, на который его могильный камень не дает ответа. Мы все должны будем на него ответить.

(Июль 1948)

II. МАРКСИЗМ И СУЕВЕРИЕ

Марксизм всегда признавал, что ценности культуры, как и все остальное, существуют в тесной связи с историей общества, но никогда не считал, что оба эти явления развиваются в строгом соответствии друг с другом и что литература и критика — это простое вспомогательное средство политической деятельности, разновидность пропаганды. Энгельс говорил, что извилистый путь идеологий значительно запутаннее, чем путь политической и социальной эволюции. Маркс в знаменитом отрывке говорит о «вечной прелести» греческого искусства²⁸. Он признавал, что существует сфера искусства (и, несомненно, литературы), где возможны предвосхищения и даже достижения, имеющие «вечный характер». Это был оптимистический коммунизм, питавший доверие к спонтанности писателя или художника, к развитию их культуры и требовавший от них только того, чтобы они, насколько это возможно, оставались верными своему призванию, предполагая, что здесь не может быть никаких конфликтов, что здесь процветают согласие и понимание между требованиями культуры и революционной деятельностью. Сегодня, напротив, коммунизм ведет себя так, словно больше не существует никаких внутренних критериев культуры, словно литература и наука являются средствами прямой политической деятельности, открыто стоящей на защите СССР.

В 1946 году Лукач²⁹ отстаивал свою концепцию самокритики с помощью понятий культуры: писатели, философы и ученые имеют право отказываться от того, что они прежде говорили или писали, пытаться понять свое прошлое и судить о нем, взрослеть и мужать, не опасаясь явных противоречий, не заботясь о том, чтобы пусть формально, но оставаться верными себе; последнее на деле было бы признаком вырождения — подводить итог еще не начавшейся деятельности, заранее оценивать еще не прожитую жизнь. В конце концов, мы не уверены в том, что эта теория самокритики могла бы оправдать ту самокритику, которую осу-

ществлял Лукач, начиная с 1946 года: трудно поверить, что путь от гегельянства «Истории и классового сознания» к реалистической теории познания в ряде недавно опубликованных работ был путем взросления, возмужания. Но все-таки теория по меньшей мере была разумной. На деле это было право на ошибку, признаваемое за писателем, решительная констатация трудностей и неоднозначности выражения и культуры. И, напротив, кажущийся либерализм тех, кто защищал от Лукача его ранние работы, был, по всей вероятности, уловкой, позволяющей оставить его в рамках прошлого незрелого марксизма.

Сегодня не стоит более вопроса о том, чтобы в истории литературы отыскивать тот момент, когда роман достиг своей наивысшей выразительности, или о том, была ли у Толстого или Гёте «вечная прелесть», делающая их образцом для подражания. Все образцы были найдены: поскольку революция свершилась в России, то именно в России зарождается будущее литературы. СССР будет одинаково защищать себя как на почве романа, так и с помощью дипломатии; это не только одна из его революционных обязанностей, это его единственная обязанность. Остальное — западничество. Самокритика Лукача образца 1946 года была фактом культуры. Сегодня она — отрицание культуры.

В 1937 году Бухарин³⁰, оценивая свою позицию прошлых лет в перспективе положения дел в мире, считал для себя преступным вступать в оппозицию, однако не признавал себя шпионом и саботажником. В 1949 году Райк³¹, вопреки всему, что было известно о нем, выдает себя за американского агента. В 1946 году Лукач требовал признать за писателем право на переоценку своего прошлого, а в 1949 году ему пришлось оболгать свои труды по критике и эстетике, как если бы его высочайшее уважение к Толстому и Гёте было всего лишь легкомысленным, необдуманном поступком. Так коммунизм переходит от исторической ответственности к жесткой дисциплине, от самокритики к ренегатству, от марксизма к суеверию.

(Декабрь 1949)

III. СССР И ЛАГЕРЯ

Установлено, что советские граждане могут быть депортированы в ходе следствия, без суда и назначения срока. В «Исправительно-трудовом кодексе» РСФСР^{32*} указывается прин-

* *Recueil chronologique des lois et décrets du Présidium du Soviet suprême et Ordonnances du gouvernements de RFSSR au 1^{er} mars 1940. Vol. 9. O.G.I.S (Union des maisons d'édition d'Etat Gospolitizdat, 1941).*

цип административного решения, касающийся только исправительных работ без лишения свободы*. Однако кодекс совершенно ясно говорит о том, что касается лишения свободы и депортации, в статье 44**. Но нельзя согласиться с тем, что, как считает Пьер Дэкс***, административное решение действует только в благоприятном случае исправительных работ без лишения свободы.

Кроме того, установлено, что репрессивный аппарат в СССР стремится к разделению полномочий. Постановлением от 27 октября 1934 года^{33****} руководство и управление исправительными работами, которые до сих пор находились в ведении Народного комиссариата юстиции, передается в ведение НКВД. Эта система располагает собственными доходами, получаемыми за счет работы заключенных и используемыми, в частности, для содержания административного аппарата*****. Производство осуществляется в соответствии с промышленно-финансовыми планами, которые разрабатываются Дирекцией управления исправительных работ и утверждаются исключительно Народным комиссариатом юстиции.

* Section I du Code, article 8.

** Article 44 de la Section II (Privation de la liberté): «В места лишения свободы, указанные в ст. 28 настоящего кодекса, могут направляться лица:

а) осужденные на срок не свыше трех лет;

б) находящиеся под следствием и судом по постановлению уполномоченных на то органов;

в) осужденные на сроки свыше трех лет...»

Местами лишения свободы, согласно статье 28, являются:

А. Изоляторы...

Б. Пересыльные пункты...

В. Исправительно-трудовые колонии, фабрично-заводские, сельскохозяйственные, массовых работ и штрафные».

К ним в той же самой статье прибавляются учреждения для применения мер медицинского характера и учреждения для несовершеннолетних, лишенных свободы.

Изоляторы для подследственных предназначаются исключительно для лиц, находящихся под следствием или судом (ст. 29). Об изоляторах упоминается в ст. 31, где речь идет о пересыльных пунктах:

«Подследственные, лишенные свободы, размещаются в пересыльных пунктах отдельно от осужденных». В изоляторах лица, находящиеся под следствием или судом, «содержатся только до вступления в силу приговора суда или постановления других уполномоченных на то органов» (ст. 29; выделено нами).

*** Daix P. Pourquoi David. Rousset a-t-il inventé les camps soviétiques? P. 6.

**** См.: *Recueil*, additif à l'article 129 du Code de travail correctif.

***** См.: *Recueil*. Code de travail correctif, article 139 a.

В-третьих, установлено, что успешное протекание исправительных работ подтверждается представителями из числа заключенных, нарушивших уголовное право*, — в соответствии с методом, который позволил собрать эти доказательства.

Наконец, поскольку официальные сообщения касаются положения ста двадцати семи тысяч заключенных, освобожденных решением правительства по завершении строительства Беломорского канала и канала Москва—Волга, то *вполне возможно*, если исходить из объема этих работ в общем объеме государственных мероприятий, общее количество заключенных исчисляется миллионами: одни говорят о десяти миллионах, другие — о пятнадцати.

Если меньше предаваться иллюзиям, то можно допустить, что эти факты полностью ставят под вопрос значение российской системы. Мы не применяем здесь к СССР принципа Пеги³⁴, утверждавшего, что общество, обрекающее на нищету хотя бы одного индивида, достойно проклятия: в этом отношении все общества достойны осуждения и между ними нет никакой разницы. Этим мы хотим только сказать, что вряд ли можно вести речь о социализме в стране, где каждый двадцатый гражданин находится в лагере. Здесь неуместны ссылки на то, что у революции всегда есть предатели, что классовая борьба не прекращается с победой революции, или на то, что СССР не мог защищать себя от внешних врагов, пестуя врагов внутренних, или на то, что Россия не могла приступить к созданию мощной индустрии без насилия...

Такие ссылки ничего не стоят, если речь идет о пяти процентах населения страны — о десяти процентах взрослого мужского населения.

И это спустя треть века после революции. Если в СССР на каждые двадцать его граждан приходится один саботажник, шпион или бездельник, хотя уже не одна чистка «оздоравливала» страну, если сегодня приходится «переучивать» десять миллионов советских граждан, хотя наследники Октября 1917 года уже прошли путь в тридцать два года, это значит, что сама система постоянно воспроизводит себя и свою оппозицию. Если репрессии постоянны и если репрессивный аппарат не ликвидируется, а, напротив, обретает самостоятельность, это означает, что режим выведен из состояния равновесия, что производительные силы подавлены формами производства. Если уго-

* См.: *Recueil*, art. 87 du Code: «В команду надзора из лишенных свободы назначаются наиболее надежные — трудящиеся, осужденные, преимущественно, за должностные или бытовые преступления».

ловники являются для режима людьми более безопасными, чем политические заключенные, то это означает, что такой режим более соответствует «люмпен-пролетариям», нежели «сознательному пролетариату».

Если говорить серьезно, то следовало бы пристально рассмотреть перманентный кризис российского режима: вытекает ли он из самого способа коллективного производства или из принципов государственной собственности и типа планирования, осуществляемого в России? Определяется ли он политической структурой СССР, а если это так, то затрагивает ли он только сталинскую фазу или был предопределен организацией партии большевистского типа; какое другое политическое образование можно было бы замыслить? какие средства можно было бы изобрести против этого упадка? Этих и подобных ему вопросов невозможно избежать. Два года назад один из нас писал, что советское общество противоречиво, что в нем можно отыскать признаки прогресса и симптомы регресса. Если заключенных в лагерях десять миллионов, а у верхушки советской системы заработная плата и уровень жизни в пятнадцать—двадцать раз выше, чем у свободного труженика, это значит, что количество переходит в качество, что вся система меняет свой смысл, и несмотря на национализацию средств производства и на то, что частная эксплуатация человека человеком невозможна, как невозможны и забастовки в СССР, есть ли у нас основания говорить о нем как о социализме?

Таковы вопросы, которым должна посвятить себя французская и европейская крайняя левая, — вместо того, чтобы давать слово для оправдания тем, у кого нет будущего: Андре Вюрмсер³⁵ говорил несколько месяцев назад, что в России нет лагерей; Пьер Дэкс несколько недель назад утверждал, что лагеря являются «одним из самых ярких предметов гордости для советского режима»*.

* * *

Да, этот вопрос обрел еще большую остроту: каким образом Октябрь 1917 года смог привести к жестко иерархизированному обществу, черты которого все яснее вырисовываются на наших глазах? Ни у Ленина, ни у Троцкого, ни — тем более — у Маркса нет ни одного слова, которое грешило бы против разума, которое не было бы адресовано людям всех стран и не помогало бы нам понимать, что происходит с нами. И после стольких озарений, разумных решений и понесенных жертв —

* *Daix P. Pourquoi David Rousset a-t-il inventé les camps soviétiques?* P. 12.

десять миллионов советских граждан, подвергнутых высылке, глупость цензуры, панические оправдания...

Если наши коммунисты хотят обойти этот вопрос, то их противники не в состоянии его даже поставить, и во всем, что они пишут, нет даже попытки ответить на него. Здесь нельзя ссылаться на невроз: почитайте свидетельства бывших заключенных — вы не найдете в советских лагерях садизма, жажды смерти, нигилизма, которые — парадоксальным образом связанные с определенными интересами, то совпадая с ними, то борясь против них, — привели к созданию нацистских лагерей смерти. Тем более не является ответом на наш вопрос рассуждение о бюрократии и ее частных интересах: едва ли есть люди, которые способны руководствоваться одними лишь интересами — в их запасе имеются еще и убеждения. К тому же интерес, как и садизм, легче скрыть. Еще недостаточно подчеркивают, что «Исправительно-трудовой кодекс РСФСР», представленный британской делегацией в ООН, а также — как откровение — Руссе³⁶ в *Figaro Littéraire*, можно было начиная с 1936 года приобрести — в английской версии — у издателей Смита и Максвелла в Лондоне на Chancery Lane — в среднем за три шиллинга и шесть пенсов. Об освобождении ста двадцати семи тысяч заключенных было объявлено в Москве*. Вполне возможно, что эволюция, ведущая от Октября 1917 года к десяти миллионам рабов и постепенно, используя одни и те же формы и слова, меняющая смысл системы, совершалась шаг за шагом, от кризиса к кризису не без умысла, но и не без пользы и что, если говорить о социальном значении, не затронула ее непосредственных исполнителей. Все время сталкиваясь с настоящей альтернативой — возвеличиться или исчезнуть с политической арены, — они продолжали свое существование, не понимая, что ситуация меняется у них на глазах. При отсутствии фона, на котором можно было бы все это рассмотреть, лучшие из них, конечно же, испытали чувство растерянности, когда слышали в свой адрес крики ненависти, исходящие из мира капитала...

Присмотримся внимательнее. Формулировки «Исправительно-трудового кодекса» — это формулировки, говорящие о социалистическом рае: речь идет не о наказании, а о перевоспитании; преступники — это слепцы, единственное, что нуж-

* Один немец-антинацист, дезертировавший из немецкой армии и перешедший на сторону русских, был приговорен в России к исправительным работам; он говорил нам, что население Ленинградской области знало о существовании лагерей и об огромной ежегодной смертности в них.

но, так это сделать их зрячими; в обществе, где нет эксплуатации, нерадение и бунт являются недоразумениями; на асоциальное необходимо направить добродетельный гнев всего народа, надо защитить народ от происков отсталых элементов; лучше всего заставить их трудиться, терпеливо объясняя им, в чем состоит величие нового общества. После чего они, усмирённые и спасённые, найдут свое место в общем деле. Это — мышление XIX века, умиленное и, вероятно, более глубоко укорененное, чем это может показаться на первый взгляд, поскольку, в конце концов, до сих пор не удавалось с самого начала предоставить людям подобные шансы, поскольку их никогда еще не испытывали с помощью добра... И вот эти идеи юности подобно старым людям начинают усыхать, эти безвинные мысли опять, как и раньше, становятся прикрытием для ханжества и коварства, от их имени каждый двадцатый гражданин к двадцати годам становится заключенным, этими идеями прикрываются в лагерях, где люди умирают от непосильного труда и голода, оправдываются репрессии жестокого, неправоправного общества, в котором под предлогом перевоспитания заблудших идет уничтожение противника, под предлогом самокритики совершается отступничество. В таком случае добродетель этих людей сразу же превращается в зло. Но это не ощущается со всей ясностью. Наряду с циниками и извращенцами, которые существуют повсюду, имеются, конечно же, молодые советские люди героического склада, которые никогда не жили в стране, где нет лагерей, и они без тени смущения воспринимают все как должное. Разве мы никогда не видели ничего подобного? Многочисленные функционеры, способные и верные партии, — таким, вероятно, был Кравченко в первый период своей жизни, — которые никогда не знали, что такое дух критики (в смысле 1917 года) и дискуссий, продолжают считать, что заключенные — это фанатики, асоциальные элементы, люди не порядочные, пока однажды им не предоставится случай пожить в Нью-Йорке, чтобы переосмыслить все это.

Что касается тех, кто прошел через 1917 год, так это не лучшие умы в лоне марксистского гуманизма, они всегда предпочитали эмпиризм анализу ситуаций, больше верили партийному аппарату, чем порывам масс, преуспевали скорее как организаторы, чем глашатаи народа, больше полагались на деятельность Партии, чем на познание. В формулировке Ленина: Советы плюс электрификация — они всегда отдавали предпочтение электрификации. Тогда, поскольку СССР, осуществляя электрификацию, не возвращался к принципу индивидуаль-

ного обогащения, им казалось, что главное в Октябрьской революции сохранено. Нельзя от них требовать, чтобы они заново перечитали Маркса, чтобы обратили внимание на то, что у Маркса базис — это производительные силы, другими словами, не только средства производства и произведенный продукт, но и люди в процессе труда, то есть все те же люди. Они никогда не вдавались в такие тонкости, а в их материализме было слишком мало диалектики... И потом, все это было так далеко; еще долгое время надо было ссылаться здесь на спонтанность масс. Кёстлер, считали они, все прекрасно объяснил: не надо быть щепетильным, если что-то дают, надо брать все; не надо ничего оставлять. Не будем больше думать об этом. Беломорканал будет построен. Базис коллективного производства будет укреплен... И коммунисты всего мира ждут, что, как по мановению волшебной палочки, все эти каналы, заводы, несметные богатства однажды приведут к рождению целостного человека, даже если для этого потребуются превратить в рабов десять миллионов россиян, повергнуть в отчаяние их семьи, а это еще двадцать—тридцать миллионов, с помощью полицейских ухищрений и доносов воспитать другую часть населения, с помощью раболепства и эгоизма сформировать армию функционеров. Вот, несомненно, причины того, что лучшие из числа коммунистов остаются глухими к судьбе миллионов заключенных.

* * *

Возвращаясь к истокам концентрационной системы, поговорим об иллюзиях нынешних коммунистов. Именно эти иллюзии и не позволяют нам смешивать коммунизм и фашизм. Если наши коммунисты признают лагеря и притеснения, то это потому, что они ожидают, будто бесклассовое общество будет создано чудодейственным образом с помощью одного базиса. Они ошибаются, но думают именно так. Их вина в том, что они мыслят во мраке, но все-таки мыслят. У нацистских лагерей тоже были свои всем известные лозунги о перевоспитании с помощью труда, но с того момента, как появились газовые камеры, уже никто не верит, даже предположительно, что речь идет о перевоспитании. До газовых камер немецкие лагеря строились по русскому образцу, их пенитенциарные лозунги несли на себе отпечаток социалистической идеологии, точно так же и нацистская партия была скалькирована с большевистской партии, а фашизм позаимствовал у большевизма идею пропаганды. Фашизм — это страх перед большевизмом, у которого он перенимает внешнюю форму, чтобы решительнее выхолос-

тить его содержание: *Stimmung*³⁷ пролетарского интернационализма. Но делать на основании этого вывод, что коммунизм — это фашизм, значит пытаться замаскировать истинную цель фашизма, который всегда стремился скрыть кризисное состояние капитализма, а также гуманистические устремления марксизма. Нацизм никогда не разделял таких идей, как признание человека человеком, интернационализм, бесклассовое общество. Правда, эти идеи в современном коммунизме находят лишь слабый отклик и являются для него скорее прикрытием, чем движущей силой. Но они всегда присутствуют в нем. И именно в их духе пытаются воспитывать молодого коммуниста — русского или французского. Взамен этого нацистская пропаганда внушает своим слушателям чувство гордости за немецкий народ, за арийскую расу, за *Fuhrerprinzip*³⁸.

Это означает, что мы не имеем ничего общего с нацистами и что мы разделяем с коммунистами одни и те же ценности. Нам могут сказать, что у коммуниста нет целей — у него есть только чувство долга. На это мы отвечаем: он делает все, чтобы достичь своих целей, но, слава Богу, никто не может жить в безвоздушном пространстве. Ценности существуют *вопреки ему*. Мы можем полагать, что он компрометирует их, включая в современный коммунизм. Но это также и наши ценности, и мы не имеем ничего общего с ниспровергателями коммунизма. Но чувства здесь ни к чему. Мы хотим этим сказать, что, хотя географически и политически мы далеки от СССР, мы прежде всего считаем коммунистов такими же людьми, как и мы, а коммунистическое движение — святым делом. Если судьба сведет нас в будущем с каким-нибудь Кравченко, которым в России несть числа, несомненно, чувство братства не будет так сильно: разрушение марксистских ценностей в России неизбежно, лагеря подрывают гуманистическую иллюзию, живые факты вытесняют воображаемые ценности так же, как подлинные монеты вытесняют монеты поддельные. Но когда кто-то из нас начинает обсуждать с мартиниканским коммунистом дела в Мартинике, он во всем соглашается с ним. Недавно один читатель написал в *Monde*, что все заявления о советских исправительных лагерях, может быть, и правда, однако ведь он, рабочий человек, не имеющий ни средств к существованию, ни жилья, найдет поддержку скорее у коммунистов, а не у кого-то еще. *Monde* тут же открыл благотворительную подписку, чтобы рабочий не мог сказать, что газета равнодушна к нищете. К сожалению, потребовалось такое письмо, чтобы вызвать чувство человеколюбия. Перейдем к проблеме коллектива: вполне возможно, что китайский коммунизм долгое время придерживал-

ся линии русского коммунизма и, в конце концов, построил иерархизированное общество с новым типом эксплуатации: в настоящий момент, как представляется, оно одно способно вывести Китай из состояния хаоса и поразительной нищеты, в которое ввергли его капиталистические страны Запада. Какова бы ни была природа современного советского общества, *grosso modo*³⁹ СССР занимает положение в равновесии сил на стороне тех, кто борется против всех известных нам форм эксплуатации. Упадок русского коммунизма не делает классовую борьбу мифом, не говорит в пользу «свободного предпринимательства», не приводит к ослаблению марксистскую критику. Однако отсюда мы делаем вывод не о том, что коммунизму необходимо выдать индульгенцию, а о том, что ни при каких условиях нельзя заключать пакт о перемирии с его ниспровергателями. Единственно здоровой критикой является та, которая — в СССР и за его пределами — нацелена против эксплуатации и угнетения, и любая политика, направленная против России и заостряющая на ней свою критику, несет с собой отпущение грехов миру капитала.

Вот почему мы всегда отказывались примыкать к ней. Сколько раз американские друзья, получив ответ на вопрос о том, что мы думаем о коммунизме, удивленно спрашивали: «Тогда почему вы не с нами?» Необходимо было знать, за кого или за что они выступают. Ведь вместе со сталинизмом и троцкизмом они выбрасывали за борт любую марксистскую критику, любой дух радикализма. Факт существования эксплуатации в мире ставит перед ними лишь отдельные проблемы, которые надо рассматривать одну за другой. У них нет более политической идеи. Что касается США, то они вполне серьезно утверждают: «У нас нет классовой борьбы», забывая более чем полувековую историю своей страны. «Работать на американское процветание» — вот что говорит один из них. Беря в качестве основы американское процветание, которое знало и хорошие времена и не было исключительным явлением, если судить о нем по провалу плана Маршалла и планов восстановления равновесия в мире, они требуют, чтобы мы приняли его за абсолютный образец. И когда мы объясняем им, что они готовы принести в жертву все политические критерии ради этого сомнительного факта и что, если все взвесить, идея взаимного уважения человека человеком и идея бесклассового общества в качестве принципов всемирной политики менее расплывчаты, нежели идея американского процветания, что мысль об исторической миссии пролетариата, в конечном итоге, значительно более определена, чем идея исторической миссии США, нам отвечают, как это делает

Сидней Хук в *Partisan Review*, что крайне необходимо направить к нам нескольких выдающихся мыслителей такого же масштаба, что и он. «Ведь вы согласны с тем, что в СССР есть угнетение и что существует риск военной экспансии коммунизма, тогда почему бы вам не признать, — предлагают нам другие, — что СССР является *врагом номер один*?». Нет, мы, конечно же, не признаем этого, поскольку указанная формулировка требует своего дополнения: утверждение, что в настоящее время нет другого врага, кроме СССР, означает, что мы отказываемся обсуждать мир за пределами СССР.

Когда вопрос о советских лагерях был поставлен в ООН, советская делегация тут же потребовала, чтобы также провели расследование и по поводу негативных черт капитализма: забастовок, тяжелых условий труда в колониальных странах, положения американских негров. Представитель Соединенного Королевства жаловался на то, что он называл диверсией. Общество ответственно за все, что оно делает, и Маркс правильно обвинял либеральное мышление в дипломированном мошенничестве, в уловках, благодаря которым оно оставляет вне рассмотрения забастовки, колониальный труд, расовое неравенство, относя их на счет естественного состояния дел или случая. Делая упор только на политические права, из числа граждан исключаются население колоний, забастовщики, низкооплачиваемые работники, — у нас полная свобода... Уже достаточно упрекали коммунистов в том, что они изымают из своего баланса десять миллионов заключенных, не прибегая, однако, к такой же процедуре при оценке капитализма. Представитель Соединенного Королевства осекался, и это похоже на то, как подопечные Фрейда выдают себя в тот момент, когда что-либо отрицают: заявляя о русских трудовых лагерях, он поостерегся сказать: «Это — колониальная система СССР». Ведь ему пришлось бы признать (со всеми необходимыми оговорками), что колонии — это трудовые лагеря демократии.

На все, о чем мы говорим, есть один — и только один — ответ (любопытно, что никто так и не удосужился дать его): критика какого бы то ни было угнетения ослабляет демократию, поскольку она ведется здесь, а не на Урале. Если думают именно так, то отсюда вытекает следующее: социальная критика должна молчать до тех пор, пока не исчезнет советская система, но ведь когда наконец в Сибири откроются двери лагерей, здесь у нас будет поколение людей, не имеющих политического образования, ослепленных западным патриотизмом и ведущейся в течение ряда лет антикоммунистической пропагандой.

Что касается нас, то мы доверяем правительствам и генеральным штабам, выполняющим эту задачу. Все говорит о том, что помощников у них будет хоть отбавляй. Вот почему более необходимым представляется поддержка по меньшей мере некоторых островков, где любят свободу и пользуются ею не только против коммунистов.

* * *

В настоящее время нет нужды в том, чтобы мы пространно объяснялись по поводу инициативы Давида Руссе, о которой речь пойдет на следующих страницах. Предать широкой гласности советский «Исправительно-трудовой кодекс» было необходимо. Мы в этом настолько убеждены, что намереваемся опубликовать его, а Руссе, получивший этот документ из другого источника, как известно, уже воспользовался им. Мы решительно осуждаем то, как он это сделал, и полагаем, что начиная с данной кампании Руссе отказывается от своей прежней политической позиции и начинает вести пропаганду, в которой мы не собираемся принимать никакого участия, и если кто-то помнит о нашем с ним сотрудничестве, то пусть знает, что сегодня оно бесповоротно прекратилось.

«...Чтобы более или менее успешно вести борьбу против эксплуатации человека, надо сосредоточить удар на системе, делающей ее самой безжалостной, дальше всего распространяющей свои притязания, наиболее решительно препятствующей будущему освобождению. Мы говорим не о несправедливости вообще, а о той именно несправедливости, имя которой — концентрационные лагеря*». Руссе, таким образом, отвергает любое расследование, касающееся одновременно и России, и Испании, и Греции**. Не стоит ли с большим основанием включить в его протест неявные или замаскированные формы рабства: принудительный труд в колониях, колониальные войны, положение американских негров. В таком случае, если речь не идет о том, чтобы одновременно поднимать каждый народ против угнетения, свидетелем которого он является, и против угнетения в России — исключительно против угнетения в Сибири и на Урале (о которых *Figaro Littéraire*, даже если бы не было железного занавеса, имело весьма смутное представление), то это начинание могло бы только *направить против российской системы все то возмущение, которое может существовать в целом мире и объединять массы людей против нее*. И разве может

* *Figaro Littéraire*, 12 november 1949.

** Ibid., 19 november 1949.

борьба быть «более эффективной», если рассматривать ее отдельно от борьбы против несправедливости, существующей помимо советской системы? Несомненно, эта борьба объединит интересы, которые теряются из виду, как только ставятся отдельно вопросы об испанском или греческом правительствах, колониальной администрации Англии или Франции. И о чем же конкретно идет речь? Может быть, о народе и, в частности, о французском народе? Может быть, именно о нем проявляют заботу — говоря о режиме Франко или колониальных войнах? В конце концов, для кого пишет Руссе? Может быть, как он сам говорит, для депортированных бывших коммунистов? Однако, заявляя, что он имеет в виду только СССР, он оправдывает их исчезновение. Речь может идти только о том, чтобы объединить массы, которые не подвергаются насилию в советских лагерях или тюрьмах. Священный союз против российской системы объединяет в данном случае всех, кто оспаривает ее, неважно с каких позиций — праведных или неправедных; этот союз будет оценивать и критиковать любые социалистические идеи сквозь призму концентрационной системы. Руссе в итоге разделяет мысль о наличии «первоочередного врага», который мы только что обсуждали, и направляет свои усилия прежде всего против российской системы; а дальше, при режиме, имеющем свое будущее, — поживем — увидим. Однако либо настоятельная необходимость ни о чем не говорит, либо она говорит только о том, что враг «номер два» сегодня — это вовсе не враг. Выбор настоятельной необходимости — это выбор определенных слоев населения, выбор союзника и, в конечном итоге, заключение союза со всеми теми, кто не разделяет советских идей. Эти слои, этот союзник — теперь уже не народ. Но может быть, Руссе перестал быть марксистом, хотя он в своих статьях и продолжает воздавать должное марксизму, делая это, правда, весьма сдержанно? Ленин справедливо утверждал, что подлинным революционером является только тот, кто способен разоблачать эксплуатацию и угнетение и в своей собственной стране. Руссе, говоривший некогда о том, что марксизм следовало бы подвергнуть пересмотру, был, конечно же, прав. Но когда берешься за ревизию марксизма, надо четко знать, что ты намереваешься сохранить в нем, а что — выбросить. В противном случае можно прийти, как это было со многими американскими интеллектуалами, подвергшими все пересмотру, к политическому небытию, которое на руку правительству. Так или иначе, по-прежнему ли Руссе полагает, что существует только одна политическая сила, у которой следует искать поддержки и которая независима по отношению к национальным, финансовым и

экономическим интересам как в высшей степени спекулятивным, и что сила эта — народ? По-прежнему ли он думает, что эта сила утрачивает самосознание и приходит в упадок, если ее заставляют идти на компромисс с колониальным и социальным угнетением? Если иметь в виду его недавние выступления, то можно сказать: нет. Но тогда он должен так и говорить. Он должен сформулировать свою новую позицию. И она не может не быть неприемлемой. Однако она по меньшей мере перестанет быть двусмысленной*.

На это легко возразить, что для разоблачения несправедливости нет нужды в стольких принципах и что Руссе достаточно было обратиться к самому себе, к собственной памяти человека, подвергнувшегося депортации, чтобы знать, что делать. Могут сказать, что этот абсолютно жестокий опыт лагерной жизни предписывает тому, кто прошел через него, обратиться свой взор на страну, в которой такой опыт все еще продолжается. Но не мы требуем забыть о депортированных, а Руссе. «Концентрируя свои удары» на советской системе, он не принимает в расчет ни испанских заключенных, ни греческих депортированных. Да, пережитый лагерный опыт навсегда отбивает охоту поддерживать систему, в которой существуют эти лагеря, все это так. Но по меньшей мере он не запрещает вступать в союз с теми, кто их отвергает, даже если в их стране имеются лагеря. Истинно то, что такой абсолютный опыт, как опыт ужаса, пережитый в лагерях, не определяет политику. Дни жизни — это не дни смерти. Когда возвращаются к жизни, начинают — хорошо ли это или плохо — думать заново, выбирают новые ориентиры, а по отношению к тому, с кем расстанутся, становятся безразличными, делают вид, что не знают их. Когда мы живем, мы забываем о смерти. Дэкс забывает о русских концентрационных лагерях. Руссе забывает о греческих депортированных, умирающих в тот самый миг на островах, которые смогут сохранить свою жизнь, если тому не воспрепятствуют морская стихия или правительство. Пусть они, чтобы оправдать это, не вызывают к забывчивым политикам, к их верности по отношению к бывшим депортированным. Они останутся верными себе, если будут стремиться к политике, которая не вынуждала бы их делать выбор между одними депортированными и другими.

(Январь 1950)

* Руссе подает жалобу в судебные инстанции против *Lettres Françaises*. Однако он, на примере процесса Кравченко, прекрасно знает, каким образом подобные споры разрешаются и в том и в другом блоке. Разве этого он хочет?

IV. ЯЛТИНСКИЕ ДОКУМЕНТЫ⁴⁰⁻⁴¹.

Марксизм не умаляет значения человеческой деятельности. Исторический базис, производство — все это создано человеческой деятельностью, и марксизм учит, что люди сами делают свою историю. Он добавляет только, что люди делают не какую им заблагорассудится историю: они действуют в обстоятельствах, которых не выбирали и которые предлагали им на их рассмотрение лишь ограниченное число решений. Для созерцающего ума ответы на вопрос о цели истории можно было бы сгруппировать в две серии, в одной из которых речь шла бы о пролетарской революции, в другой — о хаосе. История — это совокупность действий и противодействий людей, превращенных логикой обстоятельств в анонимную драму. Это, говорил Маркс, «отношения между людьми, опосредованные вещами», воплощенные в механизмы, в которых намерение действующего человека зачастую нельзя разглядеть. Люди сами делают свою историю, хотя чаще всего они не знают, какую именно. Эта концепция отводит место всякого рода причинностям, в частности тем, что имеют отношение к дипломатии.

Если обратиться не только к формулировкам Маркса и Энгельса, но к занятиям самого Маркса, то можно увидеть, что он не налагал никаких ограничений ни на имманентное изучение дипломатии, ни на эффективность дипломатической деятельности. В Британском музее он проводил долгие дни, изучая дипломатические рукописи, касающиеся англо-русского сотрудничества, начиная с Петра Великого и кончая XVIII веком; он посвятил им детальное исследование*, где история экономики и социальных отношений играла лишь второстепенную роль⁴¹.

И разве это могло быть иначе? Марксизм вознамерился стать не одной из «точек зрения», не одной из «концепций мира», не одной из «философий истории», которые подчиняют реальность произвольно выбранному принципу, — а выражением действительности, формулированием движения истории, которое, наряду с производственными отношениями, воодушевляет мышление, литературу, мораль, философию, политику. Каким образом ему удалось ограничить свою исследовательскую область одной сферой реальности? Почему он не стал плюралистическим? Почему он не смог отыскать ту же истину всюду? В принципе, ничто не мешает тому, чтобы мы

* «*Les Révélations sur l'histoire diplomatique du XVIII^e siècle*»; эта работа никогда не переводилась на русский язык, и она только что появилась на французском языке под названием «*La Russie et l'Europe*».

подступали к истории с различных сторон: все дороги сходятся в одной точке.

«Личные позиции» Рузвельта, Черчилля и Сталина в Ялте не являются камнем преткновения для марксистской философии истории. Разумеется, все они содержат в себе черты импровизаций, приблизительности, предрассудков, предположений. Но даже если они включают в себя суждения, вызванные обстоятельствами, подтасовки, ловушки, фривольности, выказанные за столом, эти причуды, как представляется, отмечены чем-то шекспировским, коль скоро они принадлежат знаменитым умам:

«Маршал Сталин заметил, что он не верит в то, что в Англии рабочая партия когда-либо сможет создать свое правительство».

«Рузвельт заявил: чтобы Китай стал крупной военной державой, необходимо, чтобы в нем сменились три поколения людей, полностью посвятивших себя учению и тренировкам».

«Англичане, кажется, считают, что американцы должны восстановить порядок во Франции, а затем передать политический контроль англичанам».

«Маршал Сталин говорит, что он не понимал, почему коммунисты и Гоминьдан⁴² не договорились друг с другом, чтобы организовать единый фронт против Японии. Он считал, что Чан Кай-Ши⁴³ должен был его организовать. Он напоминал в связи с этим, что несколькими годами раньше такой единый фронт существовал. Он недоумевал, почему он не получил поддержки».

Если предположить — взяв на себя смелость, — что эти речи носят характер макиавеллизма, то отсюда можно сделать вывод об определенной сумятице, царившей по меньшей мере в уме собеседника, принимавшего все это всерьез. Но почему это вторжение психологии должно смущать историка-марксиста? Смутные идеи, фантазии — это не отдельное царство в более обширном царстве истории: они составляют часть социальной динамики, которая действует исключительно через них. Для марксиста не существует фантазии, которая не обладала бы смыслом, даже если этот смысл не выражен явно.

* * *

Строгий, последовательный философский марксизм признает плюрализм действующих в истории причин, считая их подчиненными одной и той же диалектике, интегрирует в себе «личностные позиции», хотя должен был бы устранять их. Но по мере того, как он это делает, он превращается в другую фи-

лософию, значительно отличающуюся от вулгарного марксизма, в чем, конечно же, Маркс не хотел сознаваться.

Даже если «концепции», «идеологии» также имеют свою внутреннюю логику, включающую их в общую логику истории, — которую Сталин, Рузвельт и Черчилль с глазу на глаз осмысливали, о которой говорили и выносили суждения, как это было в Ялте, и которая строилась по образцам их идеологий, противостоящих одна другой и различным образом сочетающихся друг с другом, приводя к компромиссу, — то именно в этом заключается суть события, которое становится понятным задним числом, в динамике всеобщей истории, но не выводится из нее и делает так, что вероятное становится реальным. Если люди не знают историю, которую сами же создают, то творимая ими история лишена истины. Если в истории все принимается в расчет, то развитие не является подлинно необходимым, поскольку оно в равной мере управляется как особенностями «психики», так и социальной динамикой.

Можно только утверждать, как это делал Макс Вебер⁴⁴, что когда какого-либо основополагающего обстоятельства случайно не хватает, то развязка может произойти и другим способом, что логика ситуации не может быть закрытой, когда вероятность ее существования достаточно высока. Это правда, что в истории имеют место случаи, когда «неотвратимое» событие само создает условия своего возникновения. Но разве можно утверждать, что все происходит именно так и что история в целом является процессом такого рода, который сам собой управляет в соответствии с нормой и уточняет свои цели, как это делает орудие с помощью радарной установки?

Если в истории все принимается в расчет, то нельзя более утверждать, как это делают марксисты, что в *конечном итоге* историческая логика всегда прокладывает себе путь, что лишь ей одной предоставлена возможность сыграть *решающую роль* и что именно она и есть *истина* истории. Большевики на деле признали, что случайностям нет места. Троцкий пишет: «Опять в последнее время можно слышать мнение о том, что если бы мы не взяли власть в октябре, то это случилось бы через два-три месяца. Величайшее заблуждение! Если бы мы не взяли власть в октябре, мы ее не взяли бы никогда»*. Хорошо. Но в таком случае не следует говорить, что революция «неизбежна». Следует выбирать между революцией как деятельностью и революцией как истиной. Подлинная драма марксизма скорее заключается в этом, а не разыгрывается между «надстройкой» и «базисом» или между людьми и вещами.

* Trotsky. Lénine, p. 77—78.

Большевизм в свой классический период стремился избежать этой драмы и уберечь деятельность от прагматизма и случайности, придерживаясь ленинского правила, состоящего в том, что мысль о справедливом деле должна быть донесена до пролетариата всех стран и усвоена им.

В «Моей жизни»⁴⁵ можно видеть, как накануне Брест-Литовска⁴⁶ Троцкий и Ленин тщательно обдумывали нежелательные для Революции последствия подписания мира с немецким империализмом, суть которого могла быть непонятна западному пролетариату, и как Троцкий, провозгласивший принцип демократического мира без аннексий и право народов распоряжаться своей судьбой, отказывался хранить молчание о тех аннексиях, которые навязывались немцами.

Что скажет на это мировой пролетариат — этот мотив казался Ленину весьма важным, чтобы присоединиться к решению Троцкого, которое заключалось в том, чтобы ставить свою подпись только если к этому вынудит немецкое наступление, что, в итоге, стоило для молодого Советского государства нескольких областей⁴⁷. Во время переговоров, когда французы и англичане предложили советскому правительству военную помощь в его борьбе против Германии, Ленин внес предложение в Центральный Комитет в такой формулировке: «Принять помощь разбойников французского империализма против немецких разбойников»*. Борьба шла против кривотолков.

Сталин не принимал таких предосторожностей. «Маршал Сталин говорил что он готов совместно с США и Великобританией отстаивать права малых держав, но он никогда не согласится на то, чтобы выносить на суд малых государств деятельность какой бы то ни было крупной державы». Стиль изменился, и Сталин, как представляется, без особого труда принял тон своих собеседников. Именно эта бесцеремонность была новинкой. Трудность существовала и до Сталина, она даже была более ощутимой, поскольку революционная идея не прекратила своего существования. Эта идея стоит в центре революционной политики.

(Апрель 1955)

У. БУДУЩЕЕ РЕВОЛЮЦИИ

Каждый ощущает, что в истории коммунизма что-то происходит. Может быть, в широких масштабах, речь идет об одном из тех периодов разрядки, которые всегда чередуются с периодами жесткой политики? Может быть, мы переживаем момент,

* *Trotsky. Ma Vie*, édit. Rosmer, p. 398.

когда революция и контрреволюция перестанут быть альтернативой друг другу, как это было начиная с 1917 года, когда политика не будет более ограничиваться, как это имеет место в последнее десятилетие, выбором между СССР и остальным миром? Сосуществование как факт никогда не исключалось марксизмом. Но если оно превращается в принцип, оно не может оставить без изменения оба режима: необходимо, чтобы противоречие между ними перестало быть антагонистическим, чтобы каждый из них признал существование другого, то есть признал своего рода плюрализм. То, что плюрализм признает буржуа, это само собой разумеется. Симона де Бовуар настаивает: «Истина одна, а заблуждений много, поэтому понятно, что буржуазия плюралистична»*. Если коммунизм станет плюралистичным, то это значит, что он не будет более считать себя истиной единственной, всеобщей, окончательной. Неужели такой момент наступил?

Что означает в истории Советского Союза приход к власти Маленкова⁴⁸, затем Булганина⁴⁹ и Жукова⁵⁰? Маленков говорил — немного забегаая вперед, но его последователи подхватили этот тезис, — что атомная бомба в равной мере угрожала как социалистической, так и несоциалистической цивилизации. Разве теперь революция зависит от этого предварительного условия — избежать атомной войны? Разве атомные технологии, включающие в ход событий мощный разрушительный фактор (а завтра, может быть, и фактор созидания), несопоставимый с теми, из которых в своем анализе исходил марксизм, сводят на нет антагонизмы, описанные Марксом, и впервые приводят марксистов к *принципиальному* пацифизму? Собственно, об этом ничего мы не знаем. Но эти вопросы не являются столь уж решающими. Насколько весомыми должны были быть смерть Сталина, приход к власти нового поколения и новых общественных сил и, наконец, развитие СССР, а также создание атомных технологий, чтобы новые люди этого нового времени продолжали утверждать, как это было в последние месяцы, что социализм неуязвим для атомного оружия? Если они больше не говорят этого и решили считаться с такой опасностью, то необходимо, чтобы они так или иначе научились сопоставлять революцию с внешними неблагоприятными обстоятельствами. Истоки новой советской политики следует искать не только в неких сенсационных событиях, но и в контактах с внешним миром и в собственной эволюции.

На этот счет мы располагаем некоторыми материалами.

* *La pensée de droite aujourd'hui. I. Les Temps Modernes*, mai 1955.

Мне, как университетскому работнику, довелось познакомиться с замечательной (еще не изданной) работой господина Бенно Сареля по истории Восточной Германии, начиная с 1945 года*. Ему удалось проникнуть в Восточный Берлин, и он включился в его жизнь, в жизнь его системы. Разумеется, события в Восточной Германии не объясняют новой политики: они следуют за ней, скорее тормозя, чем содействуя ей. Эти документальные свидетельства имеют особое значение для характеристики того, с чем приходилось сталкиваться советскому режиму в стране с давними политическими и трудовыми традициями. Они освещают проблему отношения с внешним миром, на который направлена новая политика и, тем самым, думается, дают оценку этой политике в истории русской революции.

1

Прежде чем перейти к фактам, зададимся вопросом, на основе чего можно судить о том, как они соотносятся с марксистской революцией. Сущность революционной политики коренится в отношении между пролетариатом и партией. Пролетариат — ниспровергатель капитализма, его живой критик. Однако историческое осуществление революции не может быть простым, прямым, непосредственным выражением мыслей и устремлений пролетариата. Он становится историческим фактором, способным революционизировать существующее общество и вдохновить его на создание нового общества, если только партия воздействует на него, просвещает и превращает его «спонтанную» борьбу в борьбу политическую, переводя ее на социальный уровень, с которым она должна соизмерять себя. Пролетариат, не имеющий ни собственности, ни интересов и почти ничего позитивного, готов в силу этого сыграть универсальную роль: ему по самой его природе не свойственно быть ни сектой, ни бандой — он должен заложить основы для создания общества. Он революционен по самой своей сути. Но он изначально не знает об этом, как не знает ни средств, ни путей, ни действий, ни институтов, с помощью которых проявит себя то, что Маркс называл «тайной его существования». Именно партия преобразует его бунт в позитивное действие, ставящее перед собой долгосрочные цели. На философском языке это

* «Classe ouvrière et nouveaux rapports de production dans les entreprises propriété du peuple de la République démocratique allemande (d'après les sources officielles)». Автор любезно позволил мне привести собранные им факты и исследования — разумеется, при условии сохранения той интерпретации, которую он им дает.

означает: партия стоит выше пролетарского бунта, она реализует его, лишая непосредственного характера, партия — отрицание этого отрицания; или, скажем: партия выступает в роли посредника, она делает так, что класс, который отрицает, становится классом созидающим, в конечном итоге — создающим бесклассовое общество. Этот философский язык далеко не бессмыслен: это, по сути, математическая формула революции, он придает ей сугубо абстрактные очертания и выражается в практике строго определенным образом. Революция свершится, если только партия воспитает пролетариат, а пролетариат воодушевит партию. Аппарат власти, где пролетариату не было бы места, партия, потакающая каждому капризу пролетариата, — и то, и другое равным образом исключается.

Революционная деятельность основывается на следующих двух принципах: в конечном итоге *партия всегда права и нет такого довода, который мог бы поколебать правоту пролетариата*. Чтобы рассмотреть эти два принципа *одновременно*, необходимо, чтобы революционная деятельность была отношением обмена между партией и пролетариатом, необходима партия, которая воспринимала бы критику со стороны пролетариата, поскольку она идет от пролетариата, а не от какой-то другой власти, не от клики или фракции, и необходим пролетариат, который критиковал бы партию, но делал это лояльно, по-братски, относясь к ней как к собственному политическому выражению, а не как к чему-то чуждому, враждебному; словом, необходима критика, которая критиковала бы сама себя, была бы самокритикой. Можно понять состояние революции, оценить, на каком отрезке своей истории она пребывает и куда идет, рассмотрев, в чем заключается ее роль *посредника*, формулу которой мы только что вывели. Именно здесь собранные Б. Сарлем факты оказываются исключительно полезными. Они, вне всякого сомнения, показывают, что восточно-германское общество далеко не однородно и господствующие в нем производственные отношения отнюдь не гармоничны. Даже на предприятиях с «народной формой собственности» неординарного положения в процессе производства достаточно для того, чтобы возникало деление на категории, появлялась напряженность, резко менялись отношения. В этом — вся официальная история режима, по отношению к которой партия выступает скорее всего в качестве внешней контролирующей инстанции. Такая констатация в новинку только тому, кто о революции и народной демократии имеет сугубо теоретическое представление. Однако, при отсутствии достаточной информации, мы почти все находимся в подобном положении, и важнейшее зна-

чение такого рода работ, к каким принадлежит труд Б. Сареля, заключается в том, что они сразу же наводят на определенные вопросы.

1) Директоры

Прежде всего существует относительная самостоятельность директоров предприятий. Одновременно с тем, как был выдвинут принцип участия рабочих в управлении предприятием, было установлено, что новая администрация, «поскольку она представляет народ ...должна разрабатывать планы»*. Рабочая инициатива может заключаться только в том, чтобы находить наилучшие способы, содействующие выполнению директорских планов. «Пусть наконец свыкнутся, — написано назидательно в *Neues Deutschland* от 11 марта 1950 года, — с мыслью о том, что ответственность за нормы производства лежит на дирекции... Задача профсоюзов — вооружить рабочих новым сознанием и сделать их высококвалифицированными профессионалами». При этом новыми директорами лишь в незначительной части становятся бывшие рабочие. Если посмотреть на цифры, приведенные Ульбрихтом⁵¹ в 1947 году**, то в целом в экономике среди директоров 21,7 % рабочих, 30,7 % служащих, 17,8 % инженеров, 23,6 % коммерсантов и 6,2 % бывших директоров. Начиная с 1951—1952 годов участие рабочих в управлении еще более сократилось.

Директор — член партии. Правда, случается, что «дирекция искажает отчеты, скрывает прибыль, требует больше сырья, чем того нужно... У нее имеется свой план вложения капиталов»*** — реакцией на такое положение дел станет июльское постановление 1949 года, в соответствии с которым на предприятиях, находящихся в собственности народа, вводится пост ответственного руководителя, контролирующего дирекцию предприятия, а начиная с июня 1953 года в устав партии будет включен пункт о подчинении дирекции парткому предприятия.

Относительная самостоятельность директоров предприятий иногда оказывается выгодной для рабочих в ущерб партии. На собрании представителей национализированных заводов, состоявшемся в Бранденбурге 12 августа 1949 года, директора предприятий выступили против повышения норм, предложенного партийными активистами. С другой стороны, случаются расхождения между рабочими и дирекцией.

* «*Neuaufbau der deutschen Wirtschaft*». Berlin, 1946, S. 10.

** *Protocoles du 2^e Parteitag*. Berlin, 1947, S. 321.

*** Sarel B. Op.cit., p. 66, 67; автор ссылается также на: *Volksbetrieb*, janvier 1949; juillet 1950; *Tägliche Rundschau*, 31.3.1949; 25.2.1950, etc.

«На некоторых предприятиях все еще можно, как прежде, встретить «господ» из дирекции предприятия, из руководства округов или из других мест, дискутирующих между собой; тот, кто не привык выступать, не может принимать участия в дискуссии... Порой руководящие товарищи рассматриваются их собственными коллегами как некая высшая инстанция, и с ними нельзя говорить открыто и доверительно. Они мыслят по пословице: чем реже ходишь к своему начальнику — тем меньше с тебя спрос»*.

Социальная дистанцированность подчеркивается разницей в оплате, которая у крупного директора может достигать до 15 тыс. марок в месяц.

2) Инженерно-технический персонал

Антагонизм между рабочими и инженерно-техническим персоналом возрастает с 1951—1952 годов, то есть с введением планирования. К этому антагонизму присоединяется и антагонизм между рабочими и дирекцией, а также *бывшими инженерами*, сначала колеблющимися, а затем в результате введения планирования начинающими вновь сотрудничать с режимом. 25 апреля 1951 года Центральный комитет профсоюзов предписал заключать индивидуальные контракты с *технической интеллигенцией* и объявил войну уравниловке**. В декабре 1951 года конфедеративный секретариат выступил с инициативой открытия специальных ресторанов и клубов для *интеллигенции****. К этому времени термин интеллигенция распространяется на всех руководящих работников промышленных предприятий. Рабочие говорят: «Все идет к тому, что будет образован класс интеллигенции и партийных деятелей»****. Один рабочий с завода в Штральзунде даже говорит о *диктатуре интеллигенции******. В канун 1952 года четверо членов партии, рабочих судостроительной верфи в Варнемюнде, срывают предназначенный для интеллигенции предприятия праздник, перерезав кабель, подводящий электричество в танцевальный зал*****. Другой рабочий на профсоюзном собрании предприятия говорит: «Хотят, чтобы мы установили дружеские отношения с интеллигенцией. Почему же в таком случае мы обедаем отдельно?»*****. Эти замечания и отдельные факты пода-

* *Neues Deutschland*, 13.8.1949.

** *Dokumente des S.E.D.*, Т. III, S. 479.

*** *Neues Deutschland*, 22.12.1951.

**** *Ibid.*, 4.6.1952.

***** *Ibid.*, 31.7.1952.

***** *Ibid.*, 4.5.1952.

***** *Ibid.*

ются не в качестве *правды* о Восточной Германии. Однако то, что они появились в официальной прессе, говорит о том, что такое вполне возможно.

3) Рабочая элита

Начиная с 1949 года можно наблюдать следующее: член партии на шахте или на металлургическом заводе получает тысячу марок в месяц, то есть в шесть раз больше, чем его низкооплачиваемые товарищи. Тот факт, что среди активистов все более важную роль играют женщины и молодые рабочие*, как и ожесточенное** сопротивление рабочих-мужчин зрелого возраста тому, например, чтобы женщины работали на железных дорогах, кажется, красноречиво свидетельствует о том, что активность проявляет самая незрелая часть рабочего класса. Партийный печатный орган *Neuer Weg* в декабре 1950 года писал, что на одной прядельной фабрике в Тюрингии из ста восьмидесяти членов партии только двадцать две женщины, однако большинство активистов составляют именно работницы***.

Если даже не учитывать льготы, предоставляемые работникам, принимающим участие в стахановском движении, дифференциация в заработной плате становится особенно заметной с введением планирования****. «В 1950 году почасовая оплата рабочих колебалась от 1,95 марок на каменноугольных шахтах до 0,95 марок на фабриках игрушек»*****.

В одной и той же отрасли разница в оплате труда различных категорий рабочих (от 1-й до 8-й) составляла около 100 %.

Такая сетка заработной платы, устанавливаемая административным путем, означает, что цель планирования — привлечь на свою сторону рабочую элиту и, так сказать, иметь в своем распоряжении собственный пролетариат. В этом заключается и смысл производственного соревнования, которое разворачивается в то же самое время. Александр Старк пишет в августе 1949 года: «Соревнования навязывались сверху... На предприятиях мало дискутировали по поводу значения подобного рода соревнований. Среди руководящих работников многие боялись обсуждать эту тему с рабочими. Для них было удобнее, чтобы профсоюзное руководство одного предприятия договорилось

* Informationsmaterial für Gewerkschaftsfunktionäre, août 1949. Berlin F.D.G.B.

** Neues Deutschland, 20.1.1950.

*** Sarel B. Op. cit., p. 80.

**** Расхождение в заработной плате прекратится после 1953 г.

***** Sarel B., p. 109. Неравенство между отдельными отраслями промышленности служит средством для того, чтобы направлять рабочую силу в наиболее важные отрасли.

о соревновании с профсоюзным руководством другого предприятия, чем мобилизовывать своих коллег и разворачивать соревнование на деле»*.

В марте 1950 года Х. Варнке говорил: «...Мы должны преодолеть очевидный застой в соревновании... Соревнования между предприятиями могут быть лишь выражением духа соперничества, поскольку в низовых организациях, в мастерских существует серьезное и подлинно массовое движение за соревнование внутри предприятия. (Выкрик из зала: верно!)»**.

На профсоюзной конференции в 1950 году ректор Центральной профсоюзной школы Дункер, человек семидесяти восьми лет, «выступил с репликой, напомнив о серьезности и многогранности идеологии рабочего движения в Германии в прошлом: «...Для нас важно, — говорил он, — чтобы прежде всего речь шла о соревновании нового типа, отличном от «конкуренции» прежних лет, — которая, к сожалению, еще не канула в лету... Если близоручко смотреть на соревнование, то его индивидуалистический дух может развиться в эгоизм, который затем, на уровне предприятия, приведет к тому, что методы того или иного предприятия будут держаться в тайне»***. На эту реплику не последовало никакого ответа.

Как представляется, рабочее сопротивление планированию сверху было направлено против введения нормирования и той незавидной роли рабочего класса, которая ему тем самым была уготована, если сравнивать ее с ролью активистов. Одновременно с тем, как разворачивается движение за саморегулирование норм и активистам предоставляется возможность повышать свои нормы (это приведет к тому, что их зачастую будут называть *ниспровергателями норм, вносящими сумятицу в сферу заработной платы, людьми незрелыми*), создается центр технологически обоснованных норм, предназначенный для обучения хронометражистов. Произвольное регулирование норм привело к злоупотреблениям: рабочие значительно занижали нормы и приписывали себе надбавки за работу, которая не превышала средних показателей; это явление известно под именем *Normenschaukelei* — произвольное раскачивание норм. Заметим, что хронометражисты действовали в Германии и при Гитлере; зачастую это были те же самые люди, вновь появившиеся в цехах и обосновавшиеся в рабочих группах, и рационализация руководствовалась прежними принципами, от которых, прав-

* Berliner Beschlüsse, S. 21.

** Ibid., S. 8.

*** Ibid., S. 75.

да, тейлоризм⁵² уже отказался. «Измерение «простого времени» каждого отдельного жеста в совокупном движении делало работу стереотипной и разрушало живое, индивидуальное отношение, которое должно было устанавливаться между человеком и машиной»*. Это правда, что до 1951 года такие эпитеты, прилагаемые к нормам, как «технические», «объективные» или «научные», были призваны придать им дополнительную весомость, как это было в случае с деятельностью активистов. Рабочие в те времена приглашались на собрания профсоюзного комитета, чтобы одобрить указанные нормы в профсоюзных объединениях. Однако собрание обычно «вел представитель вышестоящего комитета... Рабочие, не имевшие навыка публичных выступлений, бросали реплики с мест... Перед тем, как приступить к голосованию, председательствующий требовал заявить о своем несогласии поднятием руки»**. Учреждение норм становилось делом *идеологическим****, или политическим. В 1951 году повышение норм явочным порядком, опирающееся на хронометрирование, опережало их саморегулирование. В 1952 году будут предприняты волевые действия в области повышения норм. Известно, что июньское возмущение 1953 года вспыхнуло в тот момент, когда власть захотела явочным порядком ввести новые нормы среди рабочих, занятых сооружением Сталиналлее. Ссылаются ли на «субъективный» фактор политической лояльности или на «объективное» противоречие хронометрирования — в обоих случаях не учитывают требований, предъявляемых рабочими к трудовому процессу, и в обоих случаях становится очевидным, что пролетариат отодвигается в сторону.

4) *Пролетариат и его организации*

Учитывая это социальное расслоение, эту напряженность, можно предположить, что пролетариату не принадлежит ведущая роль в политическом и профсоюзном руководстве, что он скорее является инициатором социальной борьбы. И в самом деле, Б. Сарель показывает, как активисты низовых профсоюзных организаций (а порой и партийные активисты) тормозят кампанию за повышение норм. Существуют «партийные группы на предприятиях, где стараются занижать нормы, насколько это возможно»****. Так, один профсоюзный деятель заявляет: «Я против стахановского движения. Мы — новый рабочий

* Sarel B., p. 121—122.

** Ibid., p. 124.

*** Neues Deutschland, 8.6.1949.

**** Neuer Weg, juillet—septembre 1949.

класс, и мы знаем, что капитализм также давал нам возможность повышать производительность труда, но затем он зажимал нас, повышая нормы»*.

Преобразуя трудовые ячейки в бригады, власть стремится как можно более тесно привязать рабочий класс к производству и к плану. Однако бригадир (именуемый так дирекцией с согласия его товарищей), в свою очередь, оказывает такое же давление на дирекцию, какое она сверху оказывает на рабочих. В 1951 году коллективные договоры, заключаемые на предприятиях и нацеленные на повышение производительности труда, обсуждаются в рабочих бригадах и в профсоюзах. Дискуссии длятся бесконечно: «14 октября, — пишет Б. Сарель, — центральный орган партии публикует на двух страницах самокритичную статью по поводу производственных договоров, заключаемых на предприятиях. В статье называются те, кто несет непосредственную ответственность за возникновение напряженности на промышленных предприятиях: профсоюзные кадры. Эти кадры, придавшие диктаторский характер договорам, — отмечает автор статьи, — теперь боятся столкновения с рабочими. Когда же такое случается, они «ведут себя тише воды, ниже травы, как будто боятся что-либо разбить»**.

Станут ли профсоюзы козлом отпущения и удастся ли преодолеть кризис за их счет? Нет. В ходе второго действия положение меняется: теперь уже профсоюзы критикуют партию. «Конфедеративный Совет профсоюзов, в свою очередь, публикует (26 октября 1951 г.) коммюнике, в котором он предпринимает контратаку, признавая свою долю ответственности, доказывая, что на ряде промышленных предприятий партийные кадры ведут себя авторитарным образом или проявляют себя как уклонисты, используя сопротивление, оказываемое заключению договоров, и даже выступая в роли зачинщиков»***. «На предприятиях Лёйны, Цайца, им. Карла Маркса в Бабельсберге и в других местах... есть члены партии, которые в ходе дискуссии собирали подписи против заключения договора и за отставку профсоюзного руководства предприятия. В Лейпциге, на заводе Маннесмана, партийный секретарь выступил против заключения отраслевого коллективного договора. К сожалению, это не отдельные случаи... Большое число членов профсоюзных комитетов предприятия, выбранных в предыдущем году, уже больше не работало (к моменту подписания соглаше-

* *Tägliche Rundschau*, 3.6.1949.

** *Neues Deutschland*, 14.10.1951.

*** *Sarel B.*, p. 158.

ния). Руководство партийной группы предприятия сместило их со своих постов ... и, не проводя выборов, заменило другими товарищами... Эти не прошедшие через выборы представители профсоюзного руководства предприятия оказались абсолютно неспособными убеждать рабочих... Они боялись предстать перед трудовым коллективом, который мог бы спросить их, кто они такие. И именно эти профсоюзные лидеры предприятия использовались для того, чтобы бюрократическими методами заключать договоры...»*.

Конец полемике подводит коммунистическое политбюро, где делается внушение профсоюзам, которое, однако, не завершается чисткой. И все-таки часть бессменных лидеров из высших эшелонов профсоюзной власти были отправлены — опять же в качестве бессменных — в комитеты на производственные участки. Такие взаимные обвинения, ставящие под вопрос все и вся, оправдывали почти каждого. Но нельзя предположить, будто они были следствием продуманного плана, как и не стоит думать, будто здесь имела место пародия на полемику. Нет. В государстве, одновременно авторитарном и народном, напряженность не выливается наружу — подспудно она заявляет о себе на «ответственном» языке самокритики или приобретает вид взаимной корректировки позиций. Противостоящие инстанции одинаково повинны в своих ошибках и в своей наивности, поскольку, призванные проводить в массы то, что шло сверху, они не преуспели в этом.

II

Отмеченные факты позволяют понять природу режима и сегодняшнее состояние революции. Противоречия, напряженность, которые наблюдаются в таком обществе, как восточно-германское, антикоммунистическая полемика — как и полемика между отдельными марксистами — свидетельствуют о том, что эта система является новой формой эксплуатации пролетариата. По нашему мнению — и Б. Сарель, как представляется, его разделяет, — ни по своим намерениям, то есть «субъективно», ни по ожидаемым результатам, то есть «объективно», данная система не может *характеризоваться* как общество, где труд всех используется в интересах отдельных людей. Такого рода явление существует, но если при этом достигается развитие производства, то произведенный добавочный продукт будет распределен если не путем уравниловки, то, по меньшей мере, на пользу пролетариата, поскольку у него нет возможно-

* *Neues Deutschland*. 26.10.1951.

сти для накопления частного социального потенциала. Отменяя частное владение орудиями производства, режим оставляет в неприкосновенности народное начало: именно на пролетариат всегда ссылается партия. Только в исключительных случаях она использует другие лозунги. Когда же она самоуправно выступает против профсоюзных органов, то ей приходится, чтобы довести дело до конца, прибегать к новым выборам. Все, что она делает, чтобы усыпить бдительность пролетариата, пролетариат использует для давления на нее. Все сведения, собранные Б. Сарелем, почерпнуты им из прессы и официальных публикаций. Как он проницательно говорит, режим — это *либерализм «sui generis»*^{53*}. Параллельно активистскому движению, движению за соревнование, за сдельную оплату труда, массово меняющими облик пролетариата, созданный режимом, принимаются за обработку беспартийных. В 1949 году только 29% процентов рабочих проводили отпуск в домах отдыха**, в 1951-м — около 51 %. Сто тысяч рабочих в 1948 году, триста семьдесят пять тысяч в 1951-м, пятьсот тысяч в 1952-м проводили свои отпуска в домах отдыха. В спешном порядке *начинают проявлять заботу о беспартийных массах****. Такая тенденция действительно есть. Однако официально ее как бы не существует.

Система разрывается между двумя принципами (партия всегда права; нет такого довода, который мог бы поколебать правоту пролетариата), поскольку взаимный обмен между партией и пролетариатом, революционное посредничество не действуют. Возникает особая социальная форма, когда революция «не работает». Партия тем настойчивее говорит о своем единстве с пролетариатом, чем решительнее пролетариат отказывается признавать это. Можно даже сказать, что ее власть и ее привилегии являются той формой, какую принимает пролетарская революция, когда она ставится под вопрос пролетариатом. Но даже в этих условиях они не носят божественного характера. Режим не имеет одной-единственной сущности, он постоянно колеблется между двумя принципами. То он всеми способами стремится добиться дисциплины, то призывает к опросам и дискуссиям. Если он пойдет до конца в каком-либо одном направлении, он взорвется. Его законом является зигзагообразное движение или движение по спирали. У него нет иного средства для продления своего существования. Недостаточно утверждать, что его политика противоречива: на деле между

* Sarel B., p. 71.

** Ibid., p. 155.

*** *Neues Deutschland*. 25.3.1950.

фазами расслабления и напряжения нет противоречий. Когда стремятся открыто выразить свое мнение, когда переходят к самокритике, такая «либерализация» скрепляет печатью единство пролетариата и партии, она сплачивает ряды пролетариата, собирает его силы, готовит к новому витку «жесткой» политики. И наоборот, чистки редко являются неприкрытыми репрессиями: они устраняют некоторых представителей сопротивления, но при этом внимательно относятся к самому сопротивлению и часто пользуются его уроками. Существеннейшая двойственность, когда свобода извлекает пользу из власти, когда репрессия поддерживает сопротивление, подавляя его, когда критика сплачивает ряды, выступая от имени карающей справедливости, когда все себя выражают, но любое выражение является неподлинным, искаженным, неявным, когда истина оборачивается ложью, поскольку за ней всегда ощущается другая — имманентная — истина, когда сама ложь свидетельствует о том, чем должен был бы быть режим, чем он хотел бы быть...

В 1950 и 1951 годах *Neues Deutschland* писала: «То, что говорит партия, это правда», затем: «...партия всегда права» и, наконец, «То, что говорит партия, только и является правдой»*. 21 июня 1953 года, на следующий день после бунта, Центральный Комитет партии принимает резолюцию, в которой говорится: «Если рабочие массы не понимают партию, то виновны в этом не они, а партия»**. И Гротеволь⁵⁴ через день провозглашает перед рабочими завода имени Карла Либкнехта: «Партия не пользуется больше любовью и всеобщей преданностью трудящихся масс. В этом виноваты мы сами... Партия должна решительно покончить с этими ошибками, этими попытками управлять массами... и считать их своими подчиненными»***. Рабочий Бремзе из Сименс-Планья заявил Рудольфу Гернштадту, члену Центрального Комитета и главному редактору *Neues Deutschland*: «Я горжусь семнадцатым июня. Семнадцатого июня рабочие доказали, что они — сила, что у них есть воля»****. Но это не все. 24 июля Гернштадт был выведен из состава Центрального Комитета, и Гротеволь спросил, когда в партии будет положен конец «духу покаяния». Как отмечается в пьесе «За закрытой дверью»⁵⁵, все «продолжилось»... В чем можно упрекнуть партию? Что она должна была бы делать? Все тенденции про-

* *Neues Deutschland*. 17.3.1950; Sarel B., p. 143—144.

** *Neues Deutschland*., 23.6.1953.

*** Radio de Berlin-Est, 23.6.1953. В прессе, как отмечает Б. Сарель, публиковались только отрывки из речи Гротеволь (p. 182).

**** *Neues Deutschland*, 26.6.1953.

явили себя, все трудности обнажились. «...Между партией и классом, — говорит Ульбрихт, — почти не существует отличий, границ. Все доводы, которые выдвигают рабочие или — шире — трудящиеся, могут быть заслушаны на собраниях членов партии или ответственных работников партии... Партия испытывает те же затруднения, что и рабочий класс или трудящиеся в целом»*. Партия все честно обсуждает и решает наилучшим образом. Чего ждут рабочие от партии, чтобы признать ее своей? Они ждут знаковых решений: чтобы рост производства не достигался за счет тейлоризации, а трудовое соперничество — путем увеличения нагрузки, чтобы *народная собственность* выражала себя в труде. Партии гораздо легче считать себя пролетарской, чем пролетариату считать себя реальной частью партии. Разумеется, режим неопровержим: можно постоянно твердить, что противоречия и дух сепаратизма среди взрослых рабочих носят временный характер, что новое поколение (выпестованное ими) обретет свое место в системе. Такое можно утверждать, если жить будущим, как это свойственно руководящим деятелям. А если жить настоящим, как все другие, то можно еще раз повторить, что пролетариат, созданный по образу и подобию режима, будет в меньшинстве, поскольку, по определению, предоставленные ему *преимущества* являются его отличительным свойством, что труд женщин и молодежи — классическая особенность эксплуататорских обществ. Режим является неопровержимым, поскольку его необходимость недоказуема. Единство пролетариата и партии существует исключительно в головах руководителей, в вере молодежи и в карьере элиты. Директор одного предприятия пишет: «Коллеги, фабрика теперь — собственность народа... Отныне ваш труд служит народу... Для вас должно быть делом чести служить своим трудом немецкой родине!» Автор работы добавляет: «Раздается взрыв смеха. Истинно патриотические слова чужды большинству рабочих, особенно мужчинам»**. Это значит, что в рамках зримых институтов они не отражают их нужды и чаяния. Это значит, что их заставляют думать, будто предприятие принадлежит им, хотя в действительности эта принадлежность формальная, поскольку предприятие не принадлежит никому, — что в соревновании не осталось и следа конкуренции, что в *технологически обоснованных нормах* не осталось и следа тейлоризма. Вместо посредничества им предлагают транссубстантивацию, перерождение...

* *Neues Deutschland*, 22.8.1948.

** «*Helden der Arbeit*». Berlin, Editions Kultur und Fortschritt, 1951, S. 63.

Так что говорить о «пролетарском» режиме не более справедливо, чем говорить о режиме «эксплуатации». Те, кто стоят у истоков режима и связывают с ним будущее, могут искренне верить в социализм. Те же, кто поддерживают его, но не участвуют в его созидании, и, следовательно, не имеют тех же самых мотивов для его безоговорочного и абстрактного приятия, не видят, разве что в идеологии, что сложилась пролетарская цивилизация. Господин Сови⁵⁶ неоднократно писал, что не существует экономического определения коммунизма и его эффективности, поскольку там, где он «строится», он рассчитывает на безграничную самоотверженность, усложнение труда, прогресс производства без технического прогресса (восточно-германская пресса поддержала этот тезис), и, следовательно, нельзя видеть зависимость прогресса производства от устанавливаемых им производственных отношений: они зависят от героизма. Система, собственно говоря, не судит о самой себе: ее хотят или не хотят, в своих лучших чертах она есть желание вызвать к жизни опосредующую силу, которой нет места. Именно в этом и состоит новизна. Это не революция, теорию которой создавал марксизм, не производство, освободившееся от антагонизмов путем уничтожения капиталистических производственных отношений. То, что система обеспечивает ускоренное развитие новых стран, это так. Прибыльность в Германии падает, если послушать бывшего пролетария, который, проводя сравнение, требует доказательств и не отождествляет себя с предприятием, поскольку он знал другие времена. Б. Сарель берет из *The Times Review of Industry* таблицу промышленного производства в Чехословакии, Польше и Восточной Германии, составленную на основании официальных источников. Из нее ясно видно, что эта система более приемлема для слаборазвитых стран*. Разве распространение опыта СССР за его пределы не показало, что нужно уметь остановиться и не играть на человеческих слабостях?

III

Разрядка международной напряженности, с которой ныне выступает СССР, не является одним из таких противоречивых эпизодов, которые ставят своей целью укрепление собственных

* Таблица (в тысячах долларов по курсу 1938 г.):

| | 1938 | 1947 | 1948 | 1949 |
|--------------------|------|------|------|------|
| Польша | 711 | 739 | 946 | 1180 |
| Чехословакия | 875 | 761 | 893 | 964 |
| Восточная Германия | 2162 | 1020 | 1280 | 1500 |

позиций. Разрядка, признай она правоту Тито⁵⁷, легко смогла бы вернуть дисциплину в югославскую партию. Новым и значительным фактом явилось то, что Маленков, выступивший против атомной войны, не был устранен. Следовательно, можно опережать партию в ее стремлении к истине, не будучи опасным для режима? Что-то разладилось в комбинации репрессий и самокритики, о которой мы говорили выше. Разумеется, ослабление напряженности прогрессивно, но у него есть свои паузы, свои резкие скачки, свои противоречия, однако на этот раз оно кажется необратимым. Более того, тактически ослабление напряженности затрагивало вопрос об отношении между социализмом и христианством внутри рабочего класса. До сих пор о смягчении позиции по отношению к капитализму вообще не было и речи. Впервые революционная система признает, что не ей одной принадлежит история. Может быть, распространяясь за свои границы, в частности в Германию, она научилась принимать во внимание и другие вещи. Во всяком случае, такой смысл приобретает новая политика в освещении немецкого феномена.

Каковы же теперь перспективы? Б. Сарель весьма смутно намечает линию будущего и делает это в русле марксизма. В ходе этого эксперимента именно пролетариат набирается опыта и силы. Выступая против власти с целью ее достижения, пролетариат, вопреки видимости, приближается к рычагам управления. Через разочарования и лишения он действительно научается играть роль правящего класса то ли благодаря новым революционным толчкам, то ли благодаря внутренней динамике системы. Б. Сарель продолжает думать, что после упразднения частной собственности на повестку дня встанет вопрос о будущем пролетариата. Он замаскирован привилегиями, противоречиями, но он присутствует в социальной битве, которую ведет пролетариат...

Это значит оставить без объяснения — или объяснить весьма общими и смутными причинами, такими как «интересы» или «ошибки» бюрократии — существование противоречий, которые сам автор сумел великолепно описать. Может быть, именно потому пролетарская революция в России и смогла перейти к планированию и организовать производство, что уступила место «руководящим слоям», поскольку планирование снизу, «диктатура снизу», наконец пролетарское общество, где пролетариат и партия едины, есть не что иное, как фантазии, и никакого посредничества через диктатуру, через авторитарное историческое творчество не существует. Но как тому, кто прекрасно описал отличие народной демократии от пролетарской революции, не задать себе вопроса, почему пролетарская революция завершилась народными демократиями? Как можно

переносить пролетарскую революцию в будущее, в то время как ее место — в прошлом? Более вероятно, что страны народной демократии, как, впрочем, и сам Советский Союз, стремятся гармонизировать существующие в них производственные отношения не путем нового революционного усилия, а как раз путем разрядки, путем удовлетворения потребностей и посредством новой благоразумной «формальной демократии», посредством разоблачения идеологических мистификаций...

То, что мы можем оценивать более серьезно, так это влияние разрядки на некомунистические страны. В настоящий момент политика западных партий, порой приводящая в оцепенение, как кажется, находится под воздействием требований международной разрядки. Во Франции ведется словесная перепалка с правительством, однако марокканская партия вскоре предложит план мирного решения проблемы французского присутствия, и С.Г.Т.⁵⁸ присоединит свои усилия к усилиям правительства, чтобы привести к миру в Сен-Назере. Западные партии под давлением внутреннего кризиса не могут долгое время жертвовать всем ради международной разрядки. Они, несомненно, будут вынуждены выработать собственную политику, даже если СССР, не дождавшись их рекомендаций, торжественно предоставит им независимость. Исследование Влаховича, появившееся в Белграде и предлагающее окончательно размежеваться с Коминформом и создать новый Интернационал, не связанный узами дисциплины, может с трудом быть принято советскими руководителями. Оно компрометирует их, по меньшей мере после визита советских министров в Белград.

Наивно мечтать, что новая советская политика будет новой главой в истории пролетарской революции; таковой могут стать решение ограничить «диктатуру пролетариата» географическим пространством, на котором она существует, согласие признать — для всего остального мира — иные формы социальной борьбы, не беря в качестве модели народные демократии. Тогда все увидят, что «левые» — это не пустое слово, как в один голос твердят и революционные и контрреволюционные мыслители. То, что объединяет жизнь в революционных странах, это не цивилизаторские усилия одного класса, а твердая воля «элиты». Чтобы в цивилизации изменить потребности, уничтожить страдание и эксплуатацию пролетариев, надо рассчитывать скорее не на диктатуру, учреждаемую от их имени, а на их требования, вытекающие из их непосредственного угнетенного состояния, и на то, чего люди ждут от новых технологий, поиску которых они готовы себя посвятить.

(Август 1955)

VI. О ДЕСТАЛИНИЗАЦИИ

«Десталинизация сегодня в большой моде»

Марсель Сервен

(L'Humanité, 12.11.56).

На вызов венгерской интеллигенции⁵⁹ мы, даже если бы это зависело от нас, не должны были ответить войной. Но мы ей обязаны значительно большим, чем наше «да», чем наши тогдашние подписи и сочувствие. Интеллигенция существует там не для того, чтобы образовывать блоки, а для того, чтобы, насколько это возможно, нести правду людям. Мы обязаны, ради венгерского народа, понять, во имя чего им были понесены жертвы, и заявить об этом во весь голос, чтобы жертвы эти были не напрасны.

Итак, дисциплинированные коммунисты — дисциплинированные до такой степени, что прибегают к самой мучительной самокритике и резкой брани, я имею в виду, например, Лукача⁶⁰, — оказали доверие Надю⁶¹, который должен был, идя бок о бок с антикоммунистами, обратиться в «буржуазный» суд ООН, согласиться на свободные выборы, выйти из Варшавского договора⁶². Те, кто пошли за Надем, торжественно отбросили принцип, которого придерживались в своей борьбе коммунисты, что не следует выносить сор из избы. Это означает, что не существует более ни пролетарской солидарности, ни — буквально — коммунизма, если весь пролетариат выступает против коммунистической власти, а она подавляет его военными средствами. Обращение в ООН является справедливым и достойным ответом на военное вмешательство: и то, и другое свидетельствует о кризисе коммунизма, затронувшем самую сердцевину системы. Венгерские коммунисты рисковали своей политической честью и своими жизнями не по недомыслию и не очутившись в западне. Они не были людьми легкомысленными или неудачливыми. Мы не имеем морального права приветствовать их, если обходим молчанием их решение, которое кладет конец коммунистическому договору, перечеркнутому военным вторжением.

Таким образом, в протестных заявлениях «левых» (здесь я касаюсь только их), обнародованных в последние дни, обходят молчанием советский «социализм». Говорят об «ошибках» Хрущева, который слишком откровенно набросился на сталинизм, об ошибке Гере⁶³, который обратился к русским. Другие расценивают события в Венгрии как достойное сожаления свидетельство «неравномерного развития», вследствие чего страны-сателлиты требуют таких благ потребления, которых они еще не

в состоянии произвести, тогда как русский народ, создавший свою тяжелую индустрию и способный производить эти блага, не рекламирует своих достижений: репрессии в Будапеште становятся мелким эпизодом в величественной истории «социалистической» экономики. Думают — и открыто заявляют об этом, — что *более* умелая тактика, *более продуманное* планирование позволили бы — если не в прошлом, то в будущем — избежать всего этого.

Как если бы не проблема была тотальной, а тотальным был бунт. Это ученое ребячество в результате маскирует кризис, когда все ставится под вопрос, оно ссылается на идеологию, которую как раз и ниспровергают события. В итоге получается, что восставшие в Будапеште погибли при сомнительных обстоятельствах: мы, другие, еще живые, мы можем, слава Богу, совершать оплошности, ошибки, неравномерно развиваться и так или иначе сохранять наше доверие к советскому «социализму»... Восстание венгерских коммунистов означает, что сталинизм ниспроверг саму сущность социализма, что десталинизация является не ретушью или тактическим ходом, а кардинальной трансформацией, в ходе которой режим рискует своей жизнью, но которую он должен претерпеть, чтобы сохранить свое достоинство. Вернуться к десталинизации, довести процесс десталинизации до конца — таково единственное условие, при котором восставшие могут поверить им. Мы понимаем, что историку еще слишком рано говорить о том, *что она собой представляет*. Нельзя доказать как теорему, что репрессии в Будапеште — это старческая болезнь коммунизма. Но можно показать, что каждый из его принципов будет поколеблен, что кризис коснется каждого из них, что десталинизация ничто, если она не является радикальной реформой «системы» — это слово первым произнес Тольятти⁶⁴, затем его подхватили Гомулка⁶⁵ и Тито, — ее решительной самокритикой. Чтобы убедиться в этом, достаточно поближе рассмотреть события последних месяцев. Мы хотели бы здесь особо выделить некоторые из них, уже странным образом забытые.

Это не Хрущев легкомыслен, это легкомысленны наши интеллектуалы, которые не читают самих текстов, ограничиваясь тем, что содержится в ежедневной прессе. Если бы они обратились к документам, опубликованным Французской коммунистической партией*, — или хотя бы к их замечательному анали-

* *Les Cahiers du Communisme*, mars 1956; см. также работу, опубликованную тем же издательством под названием: «XX^e Congrès du parti communiste de l'U.S.».

зу, представленному Клодом Лефором^{*66}, — они увидели бы, что сегодня есть все основания говорить о подлинной критике режима. Не только в речах Хрущева, но и в выступлениях⁶⁷ Булганина, Суслова⁶⁸, Маленкова описания экономической и политической жизни в СССР таковы, что они ставят под вопрос два основополагающих принципа системы: принцип диктатуры пролетариата и принцип авторитарного планирования, являющегося ее современной формой.

Считалось, что достоинством авторитарного планирования было то, что оно сумело упорядочить вещи, ранее отдававшие на откуп судьбе, то есть интересам, что, например, в плановой экономике заработная плата соответствует потребностям людей, условия производства и качество продукции вполне допустимы. Вот что думал на этот счет Хрущев: «Следует сказать... что в системе заработной платы и тарификации много неупорядоченности и путаницы... Бывает и так, что одинаковая работа в разных ведомствах и даже в пределах одного ведомства оплачивается по-разному... Перед нами стоит важная политическая и экономическая задача — навести надлежащий порядок в оплате труда»^{**}.

Считалось, что в плановой экономике количество и режим труда были установлены в соответствии с необходимостью предполагаемого выпуска продукции, четко продуманного и контролируемого. Булганин же отмечает, что официальные нормы, напротив, являются средством уклонения от этой необходимости и позволяют в той или иной мере учитывать потребности рабочих.

«Применение заниженных норм выработки и в связи с этим значительное их перевыполнение создает на предприятиях видимость благополучия и ослабляет внимание рабочих, мастеров и инженеров к настоящему, действительному повышению производительности труда. Сейчас нормы выработки определяются, по существу, не достигнутым уровнем техники и организации труда, а стремлением подогнать их под определенный уровень заработной платы»^{***}. Реальная стоимость продукции не соответствует предполагаемой стоимости, а производительность труда не поддается регулированию. Все это, в конце концов, должно выйти наружу: наступает момент, когда расхождение между желаемыми и действительными результатами явно бросается в глаза. Давление фактов оказывается настолько силь-

* *Socialisme ou barbarie*, juillet—septembre 1956, № 19, p. 43—72. Приведенные цитаты взяты у Лефора.

** *Les Cahiers du Communisme*, p. 318.

*** XX^e Congrès, p. 164.

ным, что система перестает соответствовать себе: «Если проверить, — говорит Хрущев, — как те или иные области, районы, колхозы, совхозы выполняют свои социалистические обязательства, то обнаружится большое несоответствие между словом и делом. Да проверяется ли вообще выполнение этих обязательств? Нет, как правило не проверяется... Никто не несет ответственности за невыполнение обязательств — ни материальной, ни моральной»*.

Сколь бы приблизительным ни было авторитарное планирование, если оно подразумевает использование послушной рабочей силы в слаборазвитых странах, оно является созидательным, и всем хорошо известно, какого могущества достиг СССР. Вопрос не в этом. Вопрос заключается в том, что после XX съезда советские руководители не скрывают более перед сознательной частью населения, что авторитарного планирования недостаточно для управления экономикой. Создав героическими усилиями, без привлечения капитала, собственную индустрию, режим испытывает потребность в переходе от «планирования» к подведению итогов, от непрерываемого авторитета к познанию, от героизма к разуму. XX съезд призывает к правде и к осознанию, родившемуся из требований российской экономики, а не к рискованной импровизации, обусловленной трудностями, переживаемыми зависимыми государствами.

Когда переходят к политической критике, то наблюдается то же разделение официального и реального — теперь уже внутри самого режима. Диктатура должна воодушевляться пролетариатом, или — поскольку пролетариат не может действовать в истории без партийного аппарата, который перетолковывал бы его миссию в зависимости от момента, — пролетариат должен, по меньшей мере, узнавать себя в своей партии. Согласно XX съезду, партия находится в стороне от реальной жизни и общества, ее попытка познать последние с помощью справок и статистики оказывается бесполезной, и деятельность партии теряет свое значение. Хрущев заявляет: «Квалифицированные работники в партийном аппарате нередко занимаются не столько организаторской работой, сколько сбором всевозможных сведений, статистических данных и справок, без которых сплошь и рядом можно обойтись. Поэтому партийный аппарат во многом работает вхолостую»**. Вот как Суслов описывает деятельность одного оргсекретаря колхоза: «У него канцелярс-

* *Les Cahiers du Communisme*, p. 347.

** Ibid., p. 345.

кие папки кипами громоздятся на столе, на этажерке. Он ведет журналы учета работы партгрупп, работы среди женщин, работы с молодыми коммунистами, помощи комсомольской организации, заявлений и жалоб, поручений коммунистам, партийного просвещения, учета работы кружков художественной самодеятельности. Он имеет папки с надписями: «Стенгазеты», «Боевые листки», «Соревнование по животноводству», «Соревнование по полеводству», «Друзья лесонасаждений». Работа агитаторов учитывается в трех тетрадах: «Журнал учета работы агитаторов», «Учет массово-политической работы», «Ежедневные задания агитаторам». Вы только представьте себе, какая уйма времени уходит на всю эту канцеляршину, которая неизбежно отгораживает секретаря от живой организаторской работы. Между тем в колхозе с доярками и пастухами не проводится никакой воспитательной работы. На фермах нет никакой механизации, нет распорядка дня, рациона кормления скота. Продуктивность животноводства крайне низка: за год в среднем на корову надоено лишь 484 литра молока. Ну, а секретарские папки вовсе не дали молока. Они оказались в этом отношении безнадежно яловыми*». «Смех, аплодисменты», — отмечается в стенограмме съезда. Ни с чем не сравнимое удовольствие — публично услышать, наконец, то, что скрывалось, но о чем уже давно всем известно.

Хрущев распространяет эти замечания на все политические кадры: «На первый взгляд они очень деятельны, и они действительно много трудятся, но их деятельность идет вхолостую. Они проводят заседания «до третьих петухов», а потом скачут по колхозам, бранят отстающих, собирают совещания и произносят общие и, как правило, заранее написанные речи, призывая «держаться экзамен», «преодолеть все трудности», «создать перелом», «оправдать доверие» и т. п. Но как ни суетится такой руководитель, в конце года оказывается, что дело к лучшему не изменилось. Человек, как говорится, «из кожи рвался, да вперед никак не подался»**.

Словом, руководители — это «занятые бездельники». И речь не идет об уклонении людей от исполнения своих непосредственных обязанностей. Неэффективность пытаются оправдать идеологически: «...наша идеологическая работа, — говорит Суслов, — ...идет в значительной мере вхолостую, превращаясь в зубрежку одних и тех же известных формул и положений и воспитывая нередко начетчиков, догматиков, оторванных от жиз-

* XX^e Congrès, p. 237—238.

** *Les Cahiers du Communisme*, p. 346.

ни»*. Вырождение идеологии наблюдается по всем направлениям. Экономисты, говорит Хрушев, «не принимают участия в обсуждении важнейших вопросов развития промышленности и сельского хозяйства на совещаниях, проводимых ЦК КПСС. Это значит, что наши экономические институты и их работники основательно оторвались от практики коммунистического строительства»**. (Это не совсем справедливо: разве политический аппарат ограничивал деятельность экономистов исключительно техническими задачами? И разве в том, что он только сегодня обратил внимание на экономические проблемы, повинны экономисты?) Микоян⁶⁹ еще более строг к философам: *«Следовало бы сказать хотя бы два слова в адрес наших философов. Да они и сами должны понять, что находятся не в лучшем положении и даже еще в большем долгу перед партией, чем историки и экономисты»***.*

В итоге, речь идет о том, чтобы узнать, может ли «плановая» экономика стать экономикой планируемой, может ли диктатура пролетариата найти с ней общий язык, вместо того, чтобы трубить без пользы, может ли желаемое стать действительным. XX Съезд — это разоблачение фиктивной жизни, жизни на словах, критика формализма и фетишизма, обращение к конкретике. Аппарат, правящие политические круги ищут контакта с реальным обществом, с трудящимися, с действительностью. Либерализация не является некой уступкой или тактическим ходом: авторитарность, волюнтаризм, диктатура, создавая фальсификации и мифологию, порождая поддерживающих друг друга обманщиков, насаждая пассивность, не достигают своей цели и разрушают связь между экономикой и человеческим мышлением, называемую планированием, между реальным обществом и властью, называемой диктатурой пролетариата. Мы имеем дело с режимом, стремящимся отыскать свой смысл, который ускользает от него.

Антисталинской полемике в этом контексте принадлежит строго определенное место: это — критика надстройки или следствий. Диктатура создала психологические механизмы, обычаи, поведение, стиль. Режим, стремящийся *созидать* и не желающий *ничего знать*, видит в любой неудаче саботаж, в любой дискуссии — предательство. Он не желает узнавать себя в том, каков он есть на самом деле: подобное было бы соскальзыванием в релятивизм. Он, следовательно, создает вокруг себя тайну, и в

* XX^e Congrès, p. 239.

** Les Cahiers du Communisme, p. 346.

*** Ibid., p. 253.

этом своем рвении может дойти до отрицания собственной искренности. Он не может мыслить себя иначе, чем в образе Добродетели, критикующей противника с его пороками, и все, что вне его, воспринимает либо как преграду, либо как вспомогательное средство. Его важнейшее правило — судить, будучи неподсудным, не вдаваясь в существо дела, уклоняться от познания, чтобы быть неподсудным. Именно все это, связанное с именем Сталина, и отверг XX Съезд. Он рискнул обратить свой взор вовне: он вынужден был признать, что капитализм вовсе не призрак, что он продолжает свой ход и может существовать еще долгое время и это не является его негативным свойством, что при капитализме осуществляется технический прогресс и, вероятно, прогресс социальный, что переход к социализму может происходить в нем без вооруженного восстания и диктатуры. Короче говоря, мир капитализма отличен от СССР, но он более не являет собой Зло, абсолютно Иное. У него — свои недостатки и относительные достижения. И сам СССР готов жить не только воображаемой жизнью, готов отказаться от своего сновидческого существования и приступить к познанию самого себя...

Только если такое познание дойдет до конца, диктатура разобьется вдребезги. XX Съезд отказался упразднить монопольное положение партии. Он все еще убежден, что партия сумеет реформировать свою деятельность. От этого изжившего себя и «бездельничающего» аппарата, лишенного связи с производством и реальным обществом, требуют, чтобы он наладил свои отношения с ними и с удвоенной силой способствовал их деятельности. В итоге, от него ждут невозможного: уже было доказано, что он всюду выступает в качестве дублера, в качестве *двойника*, и тем не менее его побуждают к тому, чтобы стать реальным фактором истории, приумножая свое бессмысленное вмешательство*. Обращение к истине и к реальности не может быть решительным и последовательным, если диктатура остается диктатурой. О расхождении между реальной производительностью труда и плановой, между пролетариатом и диктатурой нельзя было объявить во всеуслышание, не усомнившись в содержании и философии режима. Однако, поскольку речь идет о продуктивности и жизнеспособности системы, необходимо было нанести удар...

Выход виделся в том, чтобы представить критику режима как разоблачение Сталина. Это было очевидным кощунством, и объявления подобного лозунга было достаточно для того, что-

* Lefort, p. 55.

бы вызвать шок. И в то же время критика, сосредоточенная на вполне конкретной личности и том поклонении, которое ее окружало, оставляла в стороне вопрос о принципах и системе. Систему оспаривали таким образом, что она укреплялась, ее упрочивали, когда подвергали критике. Вероятно, это и есть лучшее творение коммунизма: осознание, не имеющее своего предмета, революция, которую никто не ощущает, обновление без нежелательных последствий. Создание такого творения, как и любого шедевра, является делом нелегким. Накапливая положительные моменты, десталинизация вместе с тем навлекает на себя и опасности: существует риск, что одни не захотят услышать того, что им говорят намеками, а другие схватят на лету и переведут сказанное на всем понятный язык. Все это происходит и сегодня. Понятно, что вольный дух, царивший на XX Съезде, привел в смятение западные партии. Когда Суслов иронизирует по поводу документов, которые не дают молока, рядовые члены партии с удовлетворением отмечают, что официальное лицо обращается к непосредственной реальности, от чего режим тут же выигрывает. Западным коммунистам, чтобы оценить этот начальственный юмор, явно не хватает понимания того, что все относительно, понимания, которое доступно только тому, кто живет в коммунистическом мире. Им надо заткнуть уши, в противном случае сарказмы, звучавшие на XX съезде, вызовут к жизни вопросы, воспоминания, забытое возмущение, и они тотчас перейдут все границы.

Именно это и произошло с Тольятти. В определенном смысле основные идеи, заявленные на XX съезде, опережали его мысли и пожелания. Но именно потому, что они подтверждали некоторые его прошлые сомнения, Тольятти не мог быть признателен русским руководителям, поддерживающим сегодня то, что ранее отвергали. Между тем Тольятти был лишен злобы, капризов, вспыльчивости — этим он сильно отличался от французских руководителей. Из всего этого он сумел, по крайней мере, извлечь урок для марксизма. В конечном итоге, говорит он, речь идет не о том, чтобы узнать, был ли Сталин злым или добрым: «По существу, мы ограничились разоблачением личных ошибок Сталина, как если бы они лежали в основе всех недостатков. Мы остались в рамках культа личности. Во-первых, всеми достижениями мы были обязаны положительным — сверхчеловеческим — качествам одного человека. Сегодня всеми недостатками мы обязаны исключительным и даже чудовищным ошибкам этого же человека. И в том и в другом случае мы оказались вне критериев, свойственных марксистскому суждению. Подлинные проблемы ускользают... — это те пробле-

мы, что касаются средств и доводов, заставивших советское общество в некоторых вопросах свернуть с законного демократического пути, который оно само проложило, и более того — обречших его на определенное перерождение».

Здесь возрождается диалектика: антисталинская полемика оказывается шире самой себя, критика «культа личности» не может ограничиваться тем, что поменяет свои оценки этой личности на противоположные, сделав из великого человека козла отпущения. Такая манера критиковать Сталина, по сути, типично сталинская. Единственная критика, которая действительно преодолевает Сталина и, следовательно, является подлинной критикой, — это критика, направленная на саму систему. И как всегда — если следовать подлинной диалектике — эта цель не может быть достигнута любыми средствами: критика системы началась «сверху», да иначе и не могло быть, поскольку именно система «урезала демократическую жизнь». По меньшей мере необходимо, чтобы критика, исходящая сверху, дошла до самых основ: «Вернуться к нормальной демократической жизни — к той ее модели, которую начертал Ленин в первые годы революции, — значит вновь взять в свои руки инициативу в сфере идей и практических дел, вернуться к страстным спорам, к определенной терпимости в отношении ошибок, необходимых при разыскании истины, к независимости суждений и поведения... переучить партийные кадры, сотни тысяч женщин и мужчин, а через них — и всю партию, всю огромную страну, в которой условия гражданской жизни еще так различны, если иметь в виду отдельные регионы, — задача эта масштабна, ее не по силам решить ни в течение трех лет, ни в ходе одного Съезда».

Тольятти трижды возвращался к своей мысли: зло было общим, поэтому и средства, направленные на его искоренение, должны быть общими. Имеют место «общие ошибки», существует «главная проблема движения в целом». Если критика останавливается на этом, если в режиме нет ничего, что следовало бы исключить из него, то не ставит ли это под вопрос его сущность и принципы? Было бы ошибочно так думать, говорит Тольятти, однако можно искренне заблуждаться: «Я не исключаю, и считаю нужным об этом открыто заявить, что были люди, которые искренне задавались вопросом о том, не стоит ли сегодня, учитывая критику в адрес Сталина и то, что Сталин в течение трех длительных периодов был лидером в политике, осуществляемой коммунистами, поставить под сомнение справедливость всех фаз этой политики, вплоть до — а почему бы и нет? — решающего события Октябрьской революции...» Он

прекрасно понял это, но для полного осознания не хватило гибкости.

Чтобы сохранить все как было, можно было рассчитывать на Французскую компартию, и русские вернулись на исходные позиции. Стоп-кран сработал, и вопрос, поставленный Тольятти по-марксистски, был отвергнут в Резолюции ЦК КПСС от 30 июня. Однако оставались еще трудности. Работа была почти невыполнимой. «...Нельзя, — говорилось в Резолюции, — согласиться с постановкой товарищем Тольятти вопроса о том, не пришло ли советское общество к *некоторым формам перерождения*. Для постановки такого вопроса нет никаких оснований»*. Сам Тольятти прекрасно ответил на него: как возможны такие губительные последствия в подлинно революционном обществе? Все считают или делают вид, что считают, будто Тольятти приписывает Сталину безграничную власть в деле разложения общества. «Полагать, что одна личность, пусть даже такая значительная, как Сталин, смогла изменить наш социальный и политический режим, значит вступать в противоречие с фактами, с марксизмом, с реальностью, впадать в идеализм. Это значило бы приписывать одной личности невероятные сверхъестественные силы, более того — способность изменить социальный режим, в котором решающей силой являются многомиллионные массы трудящихся»**.

Насмехаются ли редакторы Резолюции над партийцами или сами испытывают смущение? XX Съезд поставил такой вопрос: в какой мере реформаторы отдают себе отчет в том, что они делают? Невозможно, чтобы они не поняли вопроса Тольятти. Разве они не представляют, чем может обернуться *изучение СССР*, марксистский анализ его внутреннего развития? Может быть, они думают, что в обществе как агломерате вещей и людей, юридических институтов (формы собственности, известные «основы социализма») и свободной воли анализ сталинизма, поскольку он не затрагивает «основ», ограничивается психологией Сталина? Редакторы Резолюции переводят сам вопрос Тольятти на сталинский язык. Во всяком случае, июньская Резолюция приостанавливает таким образом обвал. Французская компартия может перевести дух. Все остается на уровне надстройки, и, в конце концов, Сталин — русский и нет никакого резона что-либо менять по существу.

Вопрос о планировании и диктатуре с новой силой звучит в докладе Гомулки. Из него мы еще раз узнаем, что планирова-

* *L'Humanité*, 3.7.1956.

** Ibid.

ние превратилось в свою противоположность. С 1949-го по 1955 год добыча каменного угля возросла с 74 до 94,5 тонн. Однако в то же время ежедневная производительность труда у шахтеров упала — с 1320 до 1163 кг: из 20 млн тонн 14 млн были добыты в сверхурочное время. Роста производительных сил нет. Планирование не планирует. Чтобы добыча возрастала, режим вынужден оплачивать сверхурочное время. Он контролирует общий результат, но не контролирует чистого результата. *«Прежде всего необходимо знать, — говорит Гомулка, — каковы реальные затраты производства».* *«Практика выполнения шестилетнего плана состояла в том, что на определенных избранных участках максимально концентрировался максимум инвестиционных средств без учета нужд других областей экономической жизни. А ведь народное хозяйство составляет одно целое».* Вот о чем нужно напомнить в десятилетний юбилей польского и в двадцатипятилетний юбилей русского планирования. Сам принцип планирования остается пустым звуком, поскольку его концепция не затрагивает конкретную экономику Польши в целом и поскольку производители в нем не участвуют. План нереален, потому что он — волюнтаристский прожект, а не попытка понять особенности производительности труда и стимулировать ее.

Мы не ставим перед собой задачи анализировать, что такое десталинизация. Но как бы то ни было, мы уже сейчас видим, чем она не является и чем она не может быть: ограниченной реформой. Она затрагивает режим в целом, она всюду сеет семена, одновременно и опасные и полезные, несет с собой риск и надежду. Существуют два способа похоронить эту надежду. Один из них — лишить десталинизацию фетишистских принципов, как если бы о них не было и речи. Другой — это способ логиков и математиков, причем зачастую агрессивных. Поскольку они нашли противоречие в режиме, то считают, если СССР не является воображением ума, то он просто ничто. Они не перестают утверждать: диктатура пролетариата и планирование — это все равно, что квадратный круг, а десталинизация — уловка, чтобы спасти эти формулировки. Они отвергли СССР и Китай так же, как отвергают какое-либо мнение. Надо все стереть и начать с начала. Это — символическое упразднение в ожидании упразднения физического. Но что вы поставите на их место? Весьма знаменательно, что никто ни в Венгрии, ни в Польше не предлагает восстановления прежнего режима и соответствующей ему формы собственности. Надо только хорошенько управлять национализированной экономикой. Почему бы Гомулке не попытаться найти такой способ управления?

Десталинизация высветила основное противоречие режима. Но ведь существует и множество других противоречивых исторических реалий, которые живут внутри этого противоречия. Взять хотя бы экономическую реальность капитализма, которая кишит противоречиями и тем не менее далека от своего исчезновения. Десталинизация оспаривает суть диктатуры: если она будет существовать в том же виде — а она должна существовать, как утверждал Тольятти, и это дело не трех лет и не одного Съезда, — она будет угрожать режиму, следовательно, она заранее обречена на шатания и конвульсии. Но и с раной в боку разве режим не может жить? Такова участь любого режима, где существует свобода. *«Ключ к решению нагроможденных трудностей, — говорит Гомулка, — держит в своих руках рабочий класс»*. Это — призыв к доверию, и оно достигается только постепенными реформами. Итак, доверие существует. Но как долго оно продлится, если не выработаны решения и не созданы соответствующие институты? Гомулка потребовал от диктатуры, чтобы она оспаривала себя, не позволяя себя уничтожить, а от пролетариата — чтобы он освободил себя, не утратив контроля за диктатурой. Задача эта трудная, если не невозможная. У мирового сообщества только один выбор — между этим путем и хаосом. Решение следует искать в социальных формах, которые предстоит создать.

Единственно верная позиция заключается в том, чтобы смотреть на коммунизм как на явление относительное, как на факт, не имеющий никаких привилегий, как на предприятие, движимое собственными противоречиями, которые предполагают его и которые должны превосходить его. Он не является окончательным решением, поскольку мы видим его возвращающимся к своим принципам. Он не является реальностью в подлинном смысле этого слова, поскольку нам говорят, что планирование еще предстоит осуществить и что жизнь партии принадлежит воображаемой сфере. Диктатура — это недостающий опыт, именно недостающий, потому что он не хочет быть опытом, а хочет быть целью истории. Как всеобщая модель, как будущее человечества он не удался. Но ведь и Французская революция не удалась. В 1793 году были люди, по праву ненавидевшие Робеспьера⁷¹. Но это не мешает Французской революции оставаться определенным периодом в нашей истории, не заставляет нашу историю начинать все с начала. Все, что произошло после 1917 года, не является отклонением, это — *опыт* революционного волюнтаризма в полном смысле слова, опыт еще более кровавый и мучительный, чем опыт Французской революции. Можно беспристрастно говорить о СССР, но толь-

ко если он согласится вернуться в лоно истории и если *в него не будут верить*, как верят в Добро или Зло, если откажутся от идолов. В заключение мы хотели бы выделить несколько противоречий, которые угрожают десталинизации и миру.

В определенном смысле решения XX Съезда всего лишь сформулировали сталинскую практику. Перемирие в Корее⁷², коммунисты в правительстве начиная с 1944 года⁷³ — это уже была политика сосуществования. Десталинизация, при ближайшем рассмотрении, с трудом пересекает границы. Хрущев говорит, что революция не является с необходимостью мятежом или гражданской войной, как и не является с необходимостью насилием. Можно также использовать *«парламентский путь для перехода к социализму»*, можно завоевать *«прочное парламентское большинство»*. А дальше вот такие строки: *«При всех формах перехода к социализму неперенным и решающим условием является политическое руководство рабочего класса во главе с его передовой частью»*. А передовая часть — это, как известно, партия, и если парламентская деятельность всего лишь — так всегда считал Ленин — одно из средств партийной деятельности, к которой иногда «также» прибегают, тогда то, что предлагает Хрущев, — это всего лишь одно из направлений политики Национального фронта, которой Сталин придерживался после войны.

Микоян был еще более четким. Различие между марксизмом и реформизмом, утверждает он, полностью сохраняется. Марксистам «надо, чтобы государственное руководство обществом перешло в руки рабочего класса, чтобы... получив большинство, он взял власть в свои руки... Надо помнить, что революция — мирная или немирная — всегда будет революцией». Единственно новое в этом тексте — это стремление добиться парламентского большинства. Достигнув большинства в нем, рабочий класс *«возьмет власть в свои руки»*. При этом ничего не говорится о том, будет ли эта власть контролироваться большинством, пусть большинством, которое создало эту власть, и тем более ничего не говорится о том, что станет с меньшинством в этот тревожный *второй период*...

Разумеется, весьма показательно то, что создается некое двусмысленное положение, когда Микоян вынужден открещиваться от реформизма. За словами, за понятиями ощущается то, что диктатура распрямляет плечи и Иное принимается в расчет. Когда Суслов вместо того, чтобы говорить о социализме или коммунизме, говорит о *«новом, передовом общественном строе»*, мы не слышим слов Маркса или Ленина и нам трудно отличить уступки от уловок. Но ничто в предложенных формулировках

не может дать нам гарантии того, что в них есть нечто новое. А раз ничто в них не меняется, то возможности насилия и холодной войны сохраняются. Десталинизаторы все еще остаются сталинистами. Двойственная природа сталинизма включает в себя все, в том числе и десталинизацию. Проницательные наблюдатели уже отмечали, что политическая жизнь при коммунизме, при сталинском режиме, сочеталась с такой жестокой борьбой, что в ней не могли сталкиваться лицом к лицу разные политические платформы и что оппозиция не могла открыто заявить о себе. Не было никакого теоретического расхождения по поводу сталинской политики компромиссов и сосуществования, только давали «ястребам» возможность открыто выступать с угрозами против компромиссов. Сталинизму или левому оппортунизму, по словам Эрве⁷⁴, была свойственна политика сотрудничества при сохранении бескомпромиссной идеологии. Промогласно заявленное стремление к компромиссу и миру, соединение политической уступчивости со словесными баталиями — это и есть сталинизм. И если сегодня несколько десталинизаторов стоят во главе Французской компартии, от этого они не перестали быть сталинистами. Как говорил Тольятти, для этого потребовалось бы много лет.

Нельзя забывать всего этого, когда, например, речь заходит о разрыве самого Эрве со сталинизмом. Этот пример тем более показателен, что разрыв, происшедший до XX Съезда и вопреки требованиям событий, явился зрелым плодом жизненного опыта, поступком человека достаточно здорового, чтобы предвосхитить будущее коммунизма, достаточно смелого, чтобы говорить на фоне всеобщего молчания, хозяина своего слова, каким он был до вступления в партию, короче говоря, человека верного самому себе. Именно эти столь редкостные достоинства позволяли ему держаться своей политической линии в противоречивых условиях. Для большинства этот разрыв был все той же формой сталинской политики, только более сознательной. «Что касается мнения, согласно которому я не могу занимать позицию, противоположную линии ФКП, — говорил он о себе, — его также можно понять. В силу сложившихся обстоятельств, худо ли бедно ли, политическая линия, которой придерживается ФКП, на практике находится в противоречии с тем, что она заявляет». Эрве стремится представить осознанное и активное сосуществование как марксистскую и даже как ленинскую политику. Оставим, однако, в стороне Маркса и Энгельса, у которых можно воспользоваться не одной только политической философией. Конечно, можно ссылаться на Ленина и Троцкого в критике сталинизма, но они вели бы ее с

другой, чем десталинисты, стороны. Даже когда Ленин провозглашал НЭП, он никогда не выдвигал в качестве принципа сосуществование и соревнование между капитализмом и социализмом. К тому же НЭП предшествовала планированию; в отличие от нее, новая экономическая политика спустя двадцать пять лет после введения планирования имеет совсем иной смысл. Является ли политика активного сосуществования политикой большевистской? С точки зрения политической, то, что поддерживает Гомулка, это — компромисс с парламентской демократией, это Сейм, «оценивающий» и «контролирующий работу правительства», это партия, «руководящая», но не правящая, это государственный аппарат, независимый по отношению к партии; короче говоря — это что-то вроде «конституционного коммунизма» в том смысле, в каком говорят о «конституционной монархии». Все это не имеет ничего общего с «демократией трудящихся» Троцкого, а тем более с идеями «Государства и революции»⁷⁵. Десталинизация не возвращает к тому, что было до Сталина. Она ведет вперед, к другому будущему. Горизонт десталинизированного коммунизма — это не горизонт Ленина.

Эрве в начале работы «Революция и фетиши» задается вопросом о том, не отодвигает ли мирное сосуществование революцию на неопределенный срок. В итоге он делает вывод: революция не отодвигается, не упраздняется, она лишь меняет свой характер. Ведь революция — это не обязательно вооруженное восстание, не только насилие, не только «Пражское восстание»^{*76}. Он требует, чтобы «пересмотрели понятие реформы, понятия планирования, национализации и государственного капитализма»^{**}. Он ставит вопрос о «фактическом реформизме» и в итоге останавливается на «реформах, которые в настоящей политической обстановке были бы неприемлемы, но — если иметь в виду их притягательность для народных масс — могли бы привести к усилению борьбы и созданию условий для их практического осуществления»^{***}. И это не так далеко от классической концепции реформ как средства агитации и подстрекательства к захвату власти... Но в таком случае ради чего пересматривать реформы и все остальное? Эти мудрые рассуждения будут быстро перечеркнуты логикой борьбы. «Как представляется, если верить Хрущеву, форма диктатуры пролетариата может оказаться и не необходимой». Подобного рода сю-

* *La Révolution et les fétiches*, p. 138.

** *Ibid.*, p. 129.

*** *Lettre à Sartre*, p. 82.

жетам предпочитают что-либо более позитивное. Однако следует знать, не идет ли речь только о том, чтобы направить в иное русло волюнтаризм диктатуры пролетариата и авторитарного планирования — то есть о более интеллигентной и более свободной форме сталинизма.

Но более совестливый сталинизм — это уже не сталинизм. Речь идет о совершенно иных вещах, и это хорошо видно в критике фетишей и форм поведения коммунистов. «Надо, — говорит Эрве, — занять твердую позицию по поводу масштабных проблем национальной жизни, предложить решения и включиться в их реализацию. В противном случае, каким образом вы намереваетесь внушить нам доверие к демократам и социалистам? Пусть они берут на себя ответственность? А мы — выдвигаем требования? Позиция удобная, но малоубедительная». Каким образом партия и ее активисты, если они видят выход в революции, убедятся в том, что реформа возможна, «вместо того, чтобы» провоцировать борьбу, признавая невозможность реформ? Идет ли речь о том, чтобы сохранить Республику, или отказаться от нее в пользу диктатуры? Чтобы совместить деятельность коммунистов и всех других в рамках общего дела, недостаточно оставить вещи непроясненными.

«Мне кажется, — продолжает Эрве, — что партия должна высказывать свое суждение по всем вопросам внешнего и внутреннего характера, касающимся других организаций. Как может она запретить взаимодействие? На чем она будет основываться? На том, что она не является такой же «партией, как все другие»? Если она действительно хочет создавать более широкие объединения, а не довольствоваться союзом с классом, не являющимся гегемоном, или с почетными членами партии, как может она навязать этот принцип другим партиям? Как будет возможно взаимопонимание, если коммунистическая партия придерживается своего принципа, согласно которому она обладает правами, которых лишены другие партии?»*. Однако если пролетариат имеет историческую миссию, а партия является выразительницей этой миссии, значит, она обладает особыми правами, значит, она — партия не такая, как все другие. Коммунизм сможет достичь обоюдного согласия с ними, если он сумеет посмотреть на себя их глазами, то есть если он откажется от своего исключительного положения.

Теперь ясно, что следует понимать под лозунгом о создании Народного фронта, используемым Эрве, а в последнее время — и Сартром. Этот лозунг не из тех, которые могут внести поли-

* *Lettre à Sartre*, p. 111.

тическиую ясность. И, наконец, о каком Народном фронте идет речь? О социальном движении 1936 года, о забастовках, предусматривающих захват заводов, ставящих на повестку дня овладение рабочим классом средствами производства? Разумеется, не это имеют в виду, когда говорят о средствах объединения левых сил. Может быть, речь идет о Народном фронте в духе Тореза⁷⁷, который призван положить конец забастовкам, и, используя исключительно словесные баталии, освобождает партию от ответственности? А может быть, о послевоенной трехпартийности, когда министры-коммунисты голосовали против правительства, в которое сами входили? Это, конечно, вовсе не «конституционная политика», не ответственное участие в решении актуальных проблем, не серьезное взаимодействие с некоммунистами, о котором вместе с Тольятти мечтает Эрве. Вспомним, наконец, о Народном фронте на манер Блюма⁷⁸, об этом двуликом Янусе, который представал перед рабочим классом как начало социализма, а перед руководителями предприятий — как их последний шанс, но на деле не был ни тем, ни другим и потерпел поражение как в плане реформы, так и в плане революции. О Народном фронте нельзя говорить серьезно, не пытаясь решить проблемы, о которую споткнулся Блюм, — определение действия, реально способствующего преодолению капиталистической анархии и в то же время не перерастающего в диктатуру пролетариата. Это и называется реформизмом.

Правда заключается в том, что реформизм не устарел: сегодня он один стоит на повестке дня. Гомулка понял, что надо учитывать интересы нации, что не может быть плана без подведения итогов, что после передачи средств производства государству проблема эффективного управления экономикой со стороны человека остается во всей ее полноте, что диктаторская экономика — это только его начало. Это означает, что конкурирующие друг с другом формы собственности должны оцениваться в соответствии с тем, могут они или не могут разрешить эту проблему, и что ни та, ни другая не содержат в себе ее решения. Инструментом оценки реальных издержек производства, потребностей и возможностей потребления является рыночная экономика, в той или иной мере учитывающая непредвидимые обстоятельства. Это единственное, чем мы сегодня располагаем. Если хотят чего-то лучшего, то его надо изобрести. Одни и те же проблемы стоят и перед диктатурой, и перед капитализмом. Если говорить о диктатуре, то ей необходимо перейти к планированию, которое не должно быть императивным, и, наоборот, если говорить о капитализме, то ему необхо-

димо подчинить механизмы рыночной экономики общественному интересу. Речь идет о том, чтобы и с той, и с другой стороны создать «искусственные механизмы», или сервомеханизмы, вызывающие к жизни и организующие экономику без диктатуры. Перед новой проблемой, которая возникла и которую революция не решила, больше не стоит альтернатива «реформа или революция».

В настоящее время задача партии рабочих и крестьян, исповедующей реформизм, — это подключение к политической жизни массы избирателей, которые сегодня, к счастью правых, находятся на ее обочине. Это также прекращение двойной игры социалистов. Еще труднее будет борцам за социализм принять политику, которой, как известно, недостает «социалистической программе» — политику неукоснительной исполнительности и обоснованности. Требование реалистической, ясной, поддающейся проверке политики в корне изменило бы как социалистическую, так и коммунистическую партии. И речь здесь не идет лишь об одной-единственной операции: социализм не смог бы переродиться до такой степени, если бы коммунистическая политика не отвернулась от задачи реформирования и неустанно не включала бы в нее всевозможные полезные поправки и формулировки. С различных сторон пытаются определить критерий левых сил: его не так уж трудно отыскать. Человек левого умонастроения — это тот, кто стоит за успех десталинизации — десталинизации без тормозного устройства, следовательно, не прекращающейся, выходящей за рамки коммунизма и охватывающей собой все левое движение, которое он «подморозил».

(Ноябрь 1956)

VII. ОБ ЭРОТИКЕ

Является ли эротика формой интеллектуального мужества и свободы? Что было бы с Вальмоном без невинности Сесиль⁷⁹, без целомудрия госпожи президентши? Ему нечего было бы делать. Чем были бы дурные чувства без чувств добрых? Страсть к профанации предполагает наличие предрассудков и невинности. Она предполагает их наличие, вероятно, даже у того, кто занимается профанацией, как и то состязание в злословии, в которое вовлечены мадам де Мертей и Вальмон; к концу книги мы уже начинаем подозревать, что она пошла на это только потому, что Вальмон высоко ценил ее. Цветы зла существуют только потому, что существуют Добро и Зло, и мы обращаемся к Сатане только потому, что обращаемся и к Богу. Эротика, как

бы ее ни понимали, не исключает традиционных привязанностей, и ей не надо мужества, чтобы принимать их или отвергать. Здесь распутник — слово уничижительное.

Сюрреалистическая эротика заслуживает особого внимания. Речь идет совсем не о страсти к профанации. Это было возвратом к изначальному единству, к непосредственности, к нераздельности любви и желания, как автоматическое письмо⁸⁰ было призывом к неуправляемому слову, неотличимому от своего смысла. Но, по правде говоря, сюрреалисты сразу же поняли, что произвольное письмо, каким бы оно ни было, не обладает такой силой: пророческие слова изнашиваются, а те, что остаются, не приспособлены заранее для нашей гортани, они зарождаются в попытке жить и говорить. Существовал сюрреализм, который отыскивал чудеса в хаосе, в сумятице конституированного мира. В конечном итоге — это искусство фарсов и розыгрышей. В последующем сюрреализм перестал удовлетворяться тем, что разрушал привычный мир, он стал составлять из него другой мир. *Безумную любовь* следовало бы создавать по ту сторону собственно любви, жажды обладания, жажды греха.

Эротизм профанации тесно связан с тем, что он предается отрицанию, чтобы стать формой свободы. Он не всегда является признаком душевной силы. Я был знаком с писателем, который говорил только о крови и разрушении и который, когда его спрашивали, что он испытал бы после совершенного им убийства, отвечал, что, в конце концов, он никого не убивал, но если бы убил, то, несомненно, ощутил бы себя «упавшим в яму». Наши садисты — это зачастую добродушные люди. Сохранились письма Сада⁸¹, в которых он предстает нытиком и беззащитным перед лицом общественного мнения. Ни Лакло, ни Сад не играли во Французской революции роли Люцифера⁸². И, напротив, из личной жизни Ленина и Троцкого известно, что они были людьми классического духа. Наивность и оптимизм марксистских идей сексуальности не имеют сколь-нибудь значительного отношения к распущенности. Авантюра революции разыгрывается на сцене в более разреженной атмосфере, чем приключения Сада, и Ленин скорее похож на Ришелье⁸³, чем на Сада.

Обратите внимание на то, что наши великие эротики всегда держат перо наготове: религия эротики вполне может стать литературным фактом. Литературе свойственно побуждать читателя верить в то, что мы сможем отыскать в человеке и в том, чем он живет, в их сконцентрированном виде, ту редкостную субстанцию, о существовании которой позволяют догадываться ее произведения. Но это не так: в книге есть все или, по край-

ней мере, все лучшее. Публика с необычайной легкостью стремится верить в то, что писатель, как существо, живущее в незнакомом мире, должен обладать особыми чувствами, которые вмещают в себя все и являются недоступной пониманию тайной. Эротический писатель соответствует этой легенде (и он удачно подтверждает ее, поскольку для большинства людей секс является единственным средством для достижения чего-то необычного). Однако между тем, что написано, и тем, что прожито, нет зеркального отражения. Значительная часть эротики существует только на бумаге. Не-эротический писатель, более свободный, более отважный и не пытается облегчить свою задачу, заключающуюся в том, чтобы менять жизнь знаков, решая ее в полном одиночестве, без чьей-либо помощи.

Что касается философов, а среди них были и великие, как, например, Кант, то им удалось прослыть настолько мало эротичными, насколько это только возможно. В принципе, как могли философы оставаться в лабиринтах Сада или Мазоха⁸⁴, когда пытались понять все это? На деле они, как и все мы, живут в этих лабиринтах, но одержимы мыслью о том, как бы выбраться из них. Они, как Тезей⁸⁵, носят с собой клубок нитей. Да и писатели тоже, с их свободой видения, не измеряются тем, что они чувствуют, и случается, что кусок воска научает их многому из того, что касается чувственного мира. Мелодия человеческой жизни не ограничивается единственным регистром: один регистр перекликается с другим, между ними совершается обмен; человеческая жизнь так мощно сталкивается с историей, как никогда не сталкивалась со страстями, она настолько свободна в обращении с обычаями, что принимает их как само собой разумеющееся, это — жизнь всех нас, чьи мысли оторваны от всего, что нас окружает.

(Октябрь 1954)

VIII. О РАЗНЫХ ФАКТАХ

Может быть, нет такого факта, который не подталкивал бы к глубоким размышлениям. Я вспоминаю, что однажды в фашистской Италии, на железнодорожном вокзале в Генуе, я увидел, как какой-то человек бросился с насыпи вниз, на рельсы. Сбежалась толпа людей. Представители «железнодорожной милиции», не думая о том, чтобы оказать помощь раненому, грубо оттесняли людей. Кровь вызвала беспокойство, нарушала порядок, ее надо было поскорее смыть — пусть в Генуе все будет тихо в этот августовский вечер. Все безумия похожи одно на другое. Если бы эти люди увидели, как умирает незнакомец,

они научились бы ценить собственную жизнь. Им не давали смотреть на того, кто захотел распорядиться своей жизнью. Интерес к различным фактам — это желание видеть, а видеть значит угадывать за морщиной на лице целый мир, похожий на наш.

Но видеть — это еще и узнавать, что переполняющие нас наслаждение, безутешное страдание являются для постороннего наблюдателя всего лишь жалкой гримасой. Можно все увидеть и тем не менее продолжать жить. Видеть — это странная манера делать себя присутствующим, сохраняя определенную дистанцию, и безучастно превращать других в видимые вещи. Тот, кто смотрит, считает себя невидимым: его действия остаются для него в приятном окружении его намерений, и он лишает других этого алиби, сводя их к некоторым словам, к некоторым жестам. Тот, кто смотрит, является садистом. Стендаль, страстно любивший разглядывать что-либо, но и наблюдать за самим собой, прекрасно понял, что даже негодование бывает подозрительным: «Каких только анекдотов о высокооплачиваемых должностных лицах я не слышал по дороге из Бордо в Байонну, По, Нарбонн, Монпелье и Марсель! Когда я состарюсь и стану более закаленным, эти столь печальные вещи займут свое место в «Истории моего времени». Но, Боже праведный, какая мерзость! Разве мир всегда был таким продажным, таким низким, таким бесстыдно лицемерным? Разве я злее других? Разве я завистлив? Откуда во мне, например, такое неукротимое желание отколотить палкой этого служащего...»

* * *

Итак, существует хорошее и плохое использование различных фактов, может быть, двух типов различных фактов, в зависимости от того, о чем они говорят. То, что сокрыто, — это прежде всего кровь, тело, нижнее белье, комната с мебелью, пребывание в четырех стенах, полотно под облупившейся картиной, материалы, из которых сделаны вещи, случайные обстоятельства и, наконец, смерть. Происшествие на улице (за которым наблюдают сквозь оконное стекло), кисть руки на тротуаре, бритва около глаза, мурашки по телу от нетерпения и бездействия — в *«Андалусском псе»*⁸⁶ Буньюэль описывал все эти столкновения с дочеловеческим, и всегда, всякий раз, можно достигать такой же сновидческой ясности, того же дурманящего возбуждения, когда погружаешься в тишину, отчуждаешься от самого себя: человек, говорящий по телефону, если я не слышу, что он говорит, эта вызывающая усмешку поза, этот абсурд с его различными оттенками составляют чарующее зрелище —

все это в итоге лишь убеждает нас, что единственная наша привилегия — смотреть, не понимая.

Рядом с этим — или над этим — надо поместить мелкие правдивые факты Стендаля. Они не только изобличают то, что внизу: пыль, грязь, отбросы жизни, — они говорят о неоспоримости присутствия человека, о том, что он оказывается в безвыходном положении, если поддается обстоятельствам, если не владеет собой, отдаваясь во власть несчастья или счастья. В один дождливый день, в Тулоне, Стендалю помогли избежать тоски два образа: солдат, спасающийся бегством и презирающий себя за это, вдруг останавливает лошадь, заряжает пистолеты, направляет лошадь по дороге, идущей вдоль ограды, убивает одного врага, ранит другого и тем самым останавливает свое бегство. «Могу ли я после такого великолепного зрелища утверждать, — говорит Стендаль, поднимаясь на борт парохода, — что не воспрял духом и не разогнал скуку на целый день... Меня рассмешила галантность, с какой матрос обращался с красивой женщиной, думаю, принадлежавшей к зажиточному классу, которую вместе с компаньонкой жара выгнала из каюты вниз. Он слегка прикрыл ее накидкой, ее и ребенка, однако сильный ветер срывал ее. Матрос помогал ему в этом, прикасаясь к прекрасной путешественнице и делая вид, будто старается снова прикрыть ее. Было много естественного, безыскусного и вместе с тем грациозного в этом действе, длящемся целый час. Моя приятельница, которой уделяли меньше внимания, указывая на меня, сказала: «Этот господин мокнет под дождем». Мне бы поговорить с ней; она была славным созданием, но грациозное зрелище доставляло мне больше удовольствия».

* * *

Незначительный правдивый факт не нуждается в том, чтобы быть героическим или грациозным. Им может быть жизнь, задыхающаяся и теряющаяся в социально упорядоченном мире: провокатор Кортис, получивший от солдата пулю в живот, заставил министра внутренних дел, который использовал его, прибегнуть к шантажу, — он сделал это отчасти потому, что знал, что его могут отравить в госпитале, поскольку он, как и Левен⁸⁷, — бывший военный, поскольку он привык к нищете и догадывался, что молчание презренного человека стоит не так дорого. Ту же нескончаемую борьбу с трудностями, ту же изнуряющую тягбу с законом, регламентацией, нуждой ведут сегодня в диспансерах доведенные до изнеможения, обезумевшие женщины: жить вчетвером в одной комнате, вставать и поднимать детей в пять часов утра, чтобы занять место и приготовить завтра-

рак, отводить их к консьержке, которая присмотрит за ними до начала занятий в школе, ехать полтора часа на автобусе или на метро в Париж, на работу, возвращаться в восемь часов вечера, чтобы, забежать в магазин и приготовить ужин, а завтра все начинать сначала, чтобы через несколько лет полностью обессилеть — такие откровения могут бесстрастно предложить газеты своим более молодым читательницам. Незначительные правдивые факты — это не осколки жизни, а знаки, символы, воззвания.

Роман следует сравнивать не с ними. Роман питается ими, он выражает так же, как и они, и даже когда он измышляет, он измышляет все эти мнимые «мелкие фактики»: прядь волос, брошенная Матильдой в окно Жюльену⁸⁸, директор дома призрения, заставляющий его обитателей замолкнуть, потому что их пение портит ему аппетит. Вместе с тем в романе — и больше, и меньше того, о чем говорят мелкие правдивые факты. Жест или мимолетное слово — роман готовит их и истолковывает. Автор примеривается к своему персонажу, давая возможность услышать его внутренний монолог. Роман создает контекст. Факты, напротив, имеют своей целью поразить, поскольку они — вторжение жизни в то, что ускользает от нее. Факты называют вещи своими именами, роман называет их, лишь опираясь на то, что чувствуют персонажи. Стендаль не раскрывает тайны Октава: «Потребуется много веков, — писал он Мериме⁸⁹, — прежде чем мы научимся писать черными и белыми красками». Зло Октава в таком случае становится злом того, что невозможно — более непоправимым и менее жестоким, чем его настоящее зло. Роман более правдив, поскольку он рисует общую картину, но вместе с тем, используя абсолютно правдивые детали, может сказать неправду. Отдельный факт более правдив, поскольку он ранит, поскольку он не приукрашен. Отдельные факты соединяются вместе только у великих писателей, которые, как говорят, находят «поэзию правды».

(Декабрь 1954)

IX. О КЛОДЕЛЕ

Если гений — это человек, чьи слова имеют больший смысл, чем тот, который он сам им придает, человек, который, описывая свой частный мир, пробуждает у людей, в высшей степени непохожих на него, как бы смутные воспоминания о том, что он хотел высказать, — так работа наших глаз простодушно предлагает нам спектакль, одновременно являющийся миром других людей, — то Клодель в этом отношении часто проявлял себя

гением. И даже если мы будем утверждать, что он достигал гениальности чаще, чем его учителя — Шекспир и Достоевский, или, напротив, что клоделевское мурлыканье, как говорила Адриенна Монье, его особая манера организовывать внезапные вспышки слов не могут заменить самого слова Клоделя, — все это мало что добавляет к сказанному. Как бы то ни было, нет такого гения, который был бы гением постоянно, гений — это не порода людей, не человеческая раса.

Что бы ни делали для прославления Клоделя — относили бы его к числу сверхлюдей или, напротив, чтобы понять его произведения, обращались к помощи анекдотов, — говорить о гении значит утверждать, что человек может состоять из той же материи, что и написанное им, что он создает свои произведения так же, как яблоня производит яблоки. В момент смерти смертный человек и писатель, как никогда, соединены особыми узами, поскольку они вместе приходят к финишу, в этот момент голос писателя впервые замолкает, — вот почему естественным является попытка поставить вопрос о гении. Но как бы ни говорили о положении писателя — с благоговейным почтением или с неприкрытой злобой — всегда совершают жестокую ошибку. Любовь и ненависть соединяются здесь, и это делает ему честь, но также и вызывает к долгу — долгу быть непогрешимым. Если мы хотим занять по отношению к нему справедливую позицию, надо отказаться от фетишизма. Любому человеку, взятому в его реальности, нельзя ни приписывать гениальность, ни отказывать в ней.

Обстоятельства жизни Клоделя хорошо известны: о них довольно часто говорили. В делах публичных он был неудачлив. Он всегда — прежде и совсем недавно — говорил о солдатах первой мировой таким тоном, которого они сами на дух не переносили. Он без разбора, почти *теми же словами*, воздавал должное государственным деятелям. Говоря на страницах *Le Figaro* о международном положении, прибегал к опасным воинственным оценкам. В этих чрезвычайных обстоятельствах он был ненамного прозорливее и тверже самого заурядного чиновника с набережной Орсей⁹⁰. От него нельзя требовать презрительного отношения ко всевозможным титулам и органам власти, составляющего гордость профессиональных писателей. Но мы ведем речь о другом: если гениальность и существует, то гениальность Клоделя состоит в другом.

Важнее вот что: Клодель разочаровывал почти всех, кто обращался к нему в надежде, что он поможет им остаться самими собой. Жаку Ривьеру⁹¹, писавшему ему о своих прежних неприятностях (и который, между прочим, не удержался от того, что-

бы вставить несколько глупостей в свои письма, чтобы узнать, поймет ли великий человек, что они касаются его), Клодель ответил, что ему надо «посетить исповедальню». Он посоветовал Жиду, если тот хочет оставаться его другом, отречься от Содома. Одной просвещенной даме, которая пришла к нему, чтобы задать вопрос по поводу наших усилий в деле обоснования специфически человеческих ценностей, он ответил, — и это заходит дальше самого строгого интегризма: «нравственные ценности суть предписания Бога и Церкви. Вне их нет никаких нравственных и духовных ценностей. Откровения наших писателей мне кажутся смехотворными». Но их трагизм, возражала дама, их верность... «Это мне абсолютно безразлично, — ответил ей Клодель. — Пусть сами выпутываются, как могут». Таков этот фанатик. Таково, говорил Жид, это «намеренное (и инстинктивное) непонимание, упорство в отрицании того, чего нельзя завоевать»*.

И тем не менее именно с атеистом Филиппом Бертело⁹² он, как сам говорил, был связан «узами любви и признательности так сильно, как ни с каким другим человеческим существом»**. Здесь нечего было завоевывать: «Каждое мое обращение к нему встречало молчание и уклончивый взгляд»***. Бертело, застигнутый приступом грудной жабы за своим рабочим столом на набережной Орсей, призывает к себе одного из своих коллег и говорит ему: «Я могу умереть через десять минут... я хочу, чтобы вы знали, что после смерти нет ничего и что я в этом уверен». Клодель комментирует это так: «Это — честное и смелое признание факта и личного бессилия заглянуть по ту его сторону»****. 6 апреля 1925 года на борту корабля Клодель узнает о смерти Жака Ривьера. И он, решительно отказавшийся войти в тайную жизнь Ривьера, теперь подает ему свой голос и пишет в «Календаре Святых» («Feuilles de Saints»):

«Как понять мысль, которая, словно вода, вот-вот просочится на поверхность, если не участвовать в ее рождении?»

А этот невнятный шум, который вот-вот станет речью, что может быть занимательней? Кто будет присутствовать при рождении слова, чтобы понять его, если меня вдруг не станет?

Кто будет там, чтобы понять, что я позволяю ничего не слышащему Богу полностью завладеть мною?

Богу, усиливающееся воздействие которого я всеми фибра-

* «Journal», 2 november 1930.

** «Accompagnements», p. 182.

*** Ibid., p. 205.

**** Ibid., p. 193.

ми души особенно сильно ощутил в течение этих четырех лет заточения?»

Итак, все совершенно ясно: тот, кто одним из своих качеств считал непонимание, прекрасно все понял. Почему же он противился этому? Если посмотреть на его творчество, то данный вопрос встает с новой силой. Ведь мир драм Клоделя менее всего традиционен, благоразумен, «теологичен». Этот посол ни разу не вывел на сцену монарха или знатную персону, которые не были бы хоть чуточку смехотворными: испанский король и его придворные в «Атласном башмачке»⁹³, теряющие равновесие на покачивающейся сцене; папа Пий, засыпающий перед Куфонтеэном, чья старческая сонливость будет изображать на земле и на сцене Théâtre-Français сопротивление церкви насилию; одноногий Родриго, позволивший втянуть себя в спор провокаторше-комедиантке, засланной испанским королем, и попадающий в смешное положение, когда демонстрирует перед двором — ах, как он это делает! — свои необычные способности, и кончает тем, что попадает в руки двух солдат, которым не удается его продать... Единственные персонажи, которых Клодель полностью принимает всерьез, это те, кто живут незамысловатыми чувствами, огорчениями, довольствуясь простейшими земными благами: Мара имеет основание быть ревнивой, потому что она угрюма и некрасива; Синь имеет все основания в последний момент отказаться от жертвы, которую она, однако, принесла, поскольку «все исчерпано» и никто не может требовать от человеческого существа невозможного; Тюрлюр по-своему не виновен в том, что отправил в рай монахов аббатства в это лето года Первого, когда яблоки были так хороши.

«Мы собирались все открыть, собирались вместе заночевать, свободно, ничего не опасаясь, прогуляться по возрожденной Вселенной, пуститься в путь по земле, свободной от богов и тиранов!

Это ошибка также и всех этих древних вещей, которые не были прочны; было очень соблазнительно немного встряхнуть их, чтобы увидеть, что произойдет!

Разве это наша ошибка, что все мы оказались вынужденными это расхлебывать? Клянусь честью, я ни о чем не сожалею».

Действительно, надо уметь читать, чтобы в этих замысловатых строках отыскать прямое послание Бога. На первый взгляд, это скорее невообразимый хаос, нагромождение бесполезных или несуразных деталей. От гнусавящего Дона Мендеса Леала до негритянки Жобарбары, от св. Adlibitum до неаполитанского сержанта, от отдельных империй до континентов, рас, болезней и созвездий, ничто, на первый взгляд, не создано для

того, чтобы вызывать глубокое почтение. Если этот мир — поэма, то не смысл видят в ней прежде всего, а случайность и парадоксы. «Я вижу Ватерлоо; и одновременно там, внизу, в Индийском океане, я вижу ловца жемчуга, голова которого внезапно показывается из воды около его катамарана»*. Клодель, как известно, никогда не переставал поклоняться принципу, который действует в этой неразберихе, и раз назвав его — Тишина, Бездна, он никогда не опровергал этой двусмысленной фразы: «Время — это средство, предоставленное всему тому, чему надлежит быть, с тем, чтобы более не быть. Время — это *Приглашение к смерти*, обращение ко всякой фразе, чтобы та распалась в полном и доступном пониманию согласии, приглашение воспринять слово благоговения *Sige l'Abime*»**.

Ему потому удастся затронуть столько людей, чуждых его верованиям, что он принадлежит к тем редким во Франции писателям, которые сделали ощутимыми гомон мира и его расточительность. Новая логика, о которой идет речь в «Поэтическом искусстве»⁹⁴, не имеет ничего общего с логикой классических теодицей. Клодель не стремится ни доказывать, будто наш мир — лучший из миров, ни делать выводов относительно Творения. Принимая Творение как таковое, с его язвами и шишками, с его нетвердой походкой, он утверждает только, что в нем время от времени случаются неожиданные встречи, что самое плохое не всегда является таковым. Благодаря этому целомудрию, этой откровенности и этому юмору он выходит за рамки католицизма. Но все это возвращает нас к нашему вопросу: почему самый «открытый» поэт живет в самом что ни на есть закрытом человеке?

Это — религиозное противоречие: все содействует благу, даже греховные дела, говорил св. Августин, и Клодель повторяет: «Благо — многосложно», в отдельных случаях оно способно оправдывать зло. Без Мары, Тюрлюра, Куфонтэна не было бы ни Виолены, ни Синь. Но зло оправдывают только однажды. Зло существует до того, как его совершают, и его необходимо избегать любой ценой. В религии существует такое понятие, как «всеобщее искупление», но в ней же постоянно присутствует и опасность проклятия. Вот почему Куфонтен торопится к своей цели, будучи уверен в том, что получит прощение, если довольно быстро доберется до нее: «Что знаем мы о воле Бога, если мы можем познать ее, только вступив с ней в спор?» Но именно поэтому Клодель никогда не упускал из виду

* *Art poétique*, p. 53.

** *Ibid.*, p. 57.

того, с каких позиций он понимал других. И именно поэтому он добровольно возвел вокруг себя стену непонимания. Сначала надо отречься от зла, и только потом его можно будет в той или иной мере оправдать. С этими молодыми людьми или с этими писателями, которые стремятся сблизиться с ним, надо обращаться строго. Они хотят идти к свободе прямым путем, без жертв. Бог знает, что придумают они, на какой грех пойдут (*etiam peccata*) ради личного господства. Начнем с «запихивания» людей в исповедальню и их обучения заповедям Бога и Церкви...

За религиозным противоречием стоит другое — более общее — противоречие, являющееся уделом всех поборников истины, всех писателей, всех общественных деятелей, благодаря которому — вернемся к нашему исходному пункту — ни один человек не равен тому, что он написал, ни один человек не является гением. Клодель говорил: «Я похож на индюка, ничего не понимающего в утках». Но ведь уже Стендаль, которого не коснулась набожность, говорил нечто подобное: «Я — собака, а вы — кот, мы не можем понять друг друга». Человек часто оказывается ни при чем, когда спорят по поводу его произведения, поскольку все эти споры основаны на недоразумениях: для любителя книга, что для дегустатора пища — он сразу проглатывает ее; для писателя книга — итог многолетних испытаний, жизненных трудов. Величайшей иллюзией было бы вообразить, будто человек *лучше* своих творений. Тому неистовому порыву, который устремляет к нему читателей, как если бы он был неким чудом, писатель может ответить только возведением баррикад. Признать других, дать им возможность высказаться, признать их правоту, согласиться с ними в ущерб себе — все это легко сделать в книге, и в этом ее доблесть, и это — счастье. В жизни делать это не так-то легко, поскольку другие верят в гения и требуют от него всего. Сам писатель прекрасно знает, что одно дело — обдумывание собственной жизни, а другое — написание светлого, достойного прочтения произведения, что было бы смешно играть здесь роль оракула, что, в конце концов, мы, читатели, жаждем встречи с ним, что он уже назначил свидание своим поклонникам в своей книге, что самый короткий путь к нему проходит через его книгу, что он — человек, который учит жизни и не может никого освободить от этого тяжелого дела — читать и жить.

(Март 1955)

Х. О НЕУЧАСТИИ

Говорят, что Жид не принимал участия в выборах по той причине, что голос его консержки стоит ровно столько же, сколько и его собственный. Над этим доводом следует поразмышлять. Впрочем, если бы Жид потребовал особого голосования для людей образованных, его претензия была бы воспринята как из ряда вон выходящая. Он, как никто другой, знал, что образование не является гарантом правильности суждения. В 1930 году Жид полагал, что Жид 1916 года, читатель *Action Française*⁹⁵, непременно должен был иметь за душой то же, что и «консержка». В 1940 году он полагал, что то же следует сказать и о Жиде 1930 года. Прodelав простейший самоанализ, он должен был отказаться от претензии на руководство людьми.

Несомненно, он хотел сказать что-то другое. Не то, что истина в руках образованных людей, а то, что они не могут получить ее от других. Тот, кто принимает участие в голосовании, противоречит своим самым зрелым убеждениям, он удовлетворяется тем, что в них учитывается всего лишь одно «мнение» из общего потока мнений, он заранее подтверждает решение других. Зачем же сразу менять свои убеждения в ходе выборов, зачем же принимать те убеждения, каких мы не придерживались в ходе обсуждений? Если истина существует, то только благодаря свободной рефлексии. Жид, следовательно, готов отказаться от выборов — этого торжественного обряда, в ходе которого суждение одного человека подчиняется суждению других. Пусть они, если им так хочется, правят вопреки ему, но при этом не требуют от него согласия...

Особое свойство Жида — пуризм, мешающий ему принимать участие в голосовании, поскольку он не признает самого принципа голосования. Большинство голосующих предпочитают лукавить, ссылаясь на правила игры. По существу же, они, как и Жид, не принимают их. Кто из нас готов *признать* результаты недавних выборов? Мы голосуем, поскольку надеемся, что наше мнение возьмет верх, мы голосуем как одержимые. Програв, мы сразу же думаем о реванше. Быть может, это не относится к Англии (правда, еще надо посмотреть, что стоит за этой легендой о *fair play*⁹⁶), где для каждого одобрение других — пустой звук, и в итоге либерализм там недостижим.

Революционная политика знает это с давних пор, и она готова к игре ради того, чтобы достичь большего. Революционер, отстаивающий *истинные* интересы пролетариата, не может постоянно обсуждать их: невероятно, чтобы большинство — даже большинство пролетарское — видело необходимые вещи, ко-

торые видят только те, кто поставлен в неблагоприятные условия, или те, кто больше всех информирован. Выборы — это учет мнения людей, когда они на досуге, когда свободны от работы и не думают о жизненных проблемах; выборы требуют воображения, которое зачастую оказывается недостаточно развитым, желание жить остается за дверью кабины для голосования. Как большинству стать революционным?

Авангард — это не главные силы армии. И не сходство мнений однажды сделает революцию — ее сделает практическое согласие угнетенных в ходе социальной борьбы. В расчет идут не их мысли, а «тайна их существования» (Маркс). Дело не в том, чтобы управлять уже сформировавшимся обществом, — общество еще надо создать, столь же подлинное, столь же жизнеспособное, как и согласие угнетенных в ходе их борьбы. Г-н Даллес⁹⁷ бросает в лицо Молотову⁹⁸, что коммунистический режим никогда не принимался свободно. Но это ему ни о чем не говорит. Это все равно, как если бы г-н Даллес утверждал, что наши самые важные решения не поддаются никакому доказательству, что они в принципе недоказуемы.

Нет нужды повторять, что революция на деле важнее игры голосования, что она, в своем развитии, не касается вопроса о других. Но она, коль скоро совершается, затрагивает этот вопрос. У нее есть свои противники. Если она учитывает их мнение или просто терпима к ним — вот вам уже и проблема голосования. Если она их подавляет, то она уже не является всеобщим согласием угнетенных, каким должна быть.

Если брать в расчет мнения, революции не будет никогда, — но если революция никогда не поддается контролю, то разве это революция, разве это — общество без эксплуатации и без угнетения? Если ей не надо оправдываться перед оппозицией с цифрами в руках, с различными сопоставлениями, независимыми и официальными оценками, то кто знает, чего она стоит, что и кому она несет с собой и, в конечном итоге, что она такое? Вот почему ей приходится провозглашать конституции, организовывать опрос мнений. Но уступка эта — чисто формальная: голосование доказывает что-либо, если оно благоприятно, но если неблагоприятно — оно не осуждает революцию. Когда у революции требуют доказательств, она неизменно отвечает, что приступить к доказательству значит уже предать.

Да, скажет консерватор, меньшинство, которому нечего терять, не в состоянии оценить относительные достоинства отвергаемого им режима. Это дело статистических подсчетов, предположительных выводов, а нишета, она вполне определена. Не остается ничего другого, как уважать ее.

Таким образом, дуэль между теми, кто опасается за то, что существует, и теми, кто хочет того, что не существует или еще не существует, продолжается. И тем и другим либеральные режимы противостоят только своим безупречным искусством ослаблять противоречия, уклончиво ставить проблемы, смягчать действие формальных процедур, создавать благоприятные или неблагоприятные прецеденты, воздействовать на большинство, когда оно не проявляет благоразумия, и вести его туда, куда само оно идти не хочет, на расстоянии манипулировать сознанием людей, — словом, оказывать сопротивление в рамках расплывчатых юридических форм.

Прав ли Жид? Разве нет выбора между открытым насилием и непрочным компромиссом, между различными формами насилия? И надо ли быть аполитичным, и надо ли быть мизантропом?

* * *

Однако все не так просто и не так мрачно. Мизантропия всегда будет неправа, поскольку порок в политике касается в итоге самого важного для людей: того, как они понимают истину. Тот, кто что-то увидел и считает это «что-то» истинным, считает это истинным и для всех. Если другие так не считают, то они фанатики, потому и несвободны в своем решении. Так свободный человек делает очевидное для него мерой всех вещей, и вот уже перед вами фанатик, сетующий на фанатизм других. Но, в конце концов, если каждый «присоединяется к делам других», если каждый заменяет собой других, то это потому, что он «встанет на их место», потому, что люди примыкают друг к другу не как булыжники, потому, что каждый живет во всех.

Следовательно, приходит такой день, когда тот, кто хотел бы выйти из политической игры, вступает в нее именно из жажды свободы, которую он поддерживал с пользой для себя. Жид часто повторял: крайний индивидуализм заставляет быть требовательным к другим, и в своем «Дневнике» он рассказывает, как однажды лишился дара речи, когда, взяв такси, чтобы ехать к больному в клинику на улице Буало (в то время роскошную), с удивлением узнал, что шофер не знал этой улицы; он получил такой ответ: «Это — в Ларибуазьер».

Можно лукавить с другими, создавать идеальные образы, в которых их не разглядеть, — «реальная Франция», пролетариат как таковой, — но нельзя не слушать, когда кто-то рассказывает о своей жизни. По меньшей мере есть один сюжет, по отношению к которому другие могут выступать независимыми судьбами: их судьба, счастье или несчастье. Кроме того, каждый

непогрешим, и это является причиной того, что все в определенной мере правы, что существуют общие суждения о голосовании, стать выразителем которых Жид не побоялся.

Подобная компетентность уводит нас слишком далеко. Консервация Жида, вероятно, не имела столь разнообразных суждений об истории, как он сам. Какая разница! Голосовать не значит писать трактат по политике или всеобщей истории. Это значит говорить «да» или «нет» деятельности, о которой судят по ее жизненным последствиям, касающимся каждого из нас, а не только кого-то одного. Русская революция, когда она начиналась, хорошо понимала это, опираясь на новую власть — власть Советов, на профессиональные интересы людей и их жизненные условия. Это — реальное голосование, категоричное, однозначно выраженное решение, говорящее о том, что каждый хотел бы или не хотел сделать со своей жизнью. Если они тысячу раз правы, то те, кто все «знает», не могут поставить свои знания (к тому же шаткие) на место этого согласия или отказа. Большинство не всегда право, но нельзя долгое время быть правым вопреки большинству, и если бесконечно уклоняться от испытания — значит упорствовать в своей неправоте. И здесь мы непреклонны. Дело не в том, что большинство является оракулом, — оно представляет собой единственную контролирующую инстанцию.

Остается узнать, каким образом, с помощью каких институтов можно собрать воедино и сохранить эти голоса избирателей, и это не легкое дело, поскольку восприятие каждым своей жизни невероятным образом зависит от идеологий. Особенно в напряженной ситуации, когда абстрактное становится конкретным, и каждый в такие моменты живет в мире социальных символов, в которых трудно отыскать место для собственных убеждений.

Более того, в комедии либеральных обществ контроль превращается в свою противоположность. Ален⁹⁹ считал, что нельзя злоупотреблять контролем, что порой для граждан наступает момент, когда необходимо сказать «нет», а для власти — сопротивляться тирании. Если каждый достойно несет свою службу, общество и человечество представляют собой то, чем они могут быть. Ален не учел того, что роли могут меняться, что свобода и контроль могут служить увековечиванию тирании, и тогда интересы свободы приходится защищать власти. Любая бесконтрольная власть сводит с ума. Это в самом деле так. Но что делать, когда власти больше нет вообще, когда остаются одни контролеры? Гражданин и власть — это не всегда равновесие между тиранией и хаосом, порой они сливаются воедино и общество лишается своей активности, своей истории.

Проблема голосования встает перед нами во весь рост. Мы не в состоянии предположить, что станет с обществом, которое сможет ее разрешить. Но надо добиваться того, чтобы то, что оно говорит о себе, соответствовало тому, что оно делает. Однако мы уже сейчас знаем, что подлинное общество не будет менее свободным, чем наше, оно будет более свободным. Больше образования, больше информации, и информации ясной, больше конкретной критики, гласность в социальной деятельности и реальной политике, постановка всех проблем в самой неприкрытой форме — неприкрытой, как само несчастье, как все здравые суждения — таковы предварительные условия «прозрачности» социальных отношений.

(Июль 1955)

ХІ. ОБ ИНДОКИТАЕ.

Редакционную статью в декабрьском номере журнала *Temps modernes*¹⁰⁰, посвященную Индокитаю¹⁰¹, можно считать незавершенной: в ней не определялась политика, а лишь говорилось, в каких человеческих чувствах следовало бы ее искать. Утверждалось, что мы априори неправы, поскольку к нам спустя восемьдесят лет по-прежнему питают ненависть, как к врагам, и что повторное военное вторжение стало бы буквально нашим позором. Если бы сын кого-нибудь из наших друзей, только что отслуживший в Индокитае, написал сегодня, обращаясь к нам: солдаты, воюющие там, — это жертвы, и умирать гораздо труднее, чем выражать письменные протесты, — мы сочли бы это естественным. (Когда рискуешь жизнью, мучительно признаться в том, что идешь на это ради сомнительного дела. Но в таком случае и надо протестовать против прессы, которая, чтобы оправдать другие жертвы, ставит в пример погибших солдат.) Еще более удивительно то, что, говоря о морали и приветствуя героизм повсюду, где он проявляет себя, мы в глазах какого-нибудь полковника роняем себя. Этот полковник исходит из фольклорных образов, но мы во время войны приобрели другую закалку. Однако нравственный протест может спровоцировать у такого христианина, как Франсуа Мориак, «подлинное оцепенение»*, что, в свою очередь, повергает нас в изумление.

* *Le Figaro*, 4 février 1947: *Le Philosophe et l'Indochine*. Мы одержимы довольно провинциальной идеей — угадать, кто автор этой коллективной редакционной статьи. Самое забавное, что и графологи ошибаются в своих предположениях.

Он говорит нам: вы рассуждаете, поддавшись настроению. Мораль, конечно же, существует, но она не должна выносить окончательного решения, не учитывая обстоятельств. Мы также против абстрактной морали. Поэтому мы не идем вслед за антикоммунистами, которые судят о коммунизме, не принимая во внимание проблем, существующих в СССР. И еще, подвержены ли ценности влиянию текущего момента? Вот почему, не признавая сегодня коммунизм в качестве ценности марксистского гуманизма, мы не являемся коммунистами. В случае с Индокитаем мы противопоставили колонизации принципиальные аргументы, такие, как равенство людей и их права, которые говорят сами за себя. Мы вполне конкретно заявили об этом после восьмидесятилетнего присутствия в Индокитае в качестве почти невыносимой «власти оккупантов»*, что это было ошибкой, подтверждением чему стало военное решение проблемы. Мы хотим, чтобы проводили различие между чистой моралью и моралью действующей. Однако необходимо, чтобы между ними была и определенная связь. Когда мораль сводится к общим словам, она в своем чистом виде становится сугубо символической и поэтому коварной. Тогда ее надо ловить на слове. Необходимо говорить, и мы повторяем это: «Давайте заключим перемирие или уберемся восвояси». Если ступают на путь относительной нравственности, то надо знать, чего же, в конце концов, хотят и решительно не соглашаться *на все что угодно*. Франсуа Мориак путает такие понятия, как «смысл реальности» и «доверие к реальности».

Как осмеливаетесь вы писать, домогается он, что образ французов в Индокитае это то же, что образ немцев во Франции? Немцы грабили Европу, мы же создали в Индокитае «благодетельную цивилизацию». На это мы отвечаем, что, если бы немцы оставались во Франции в течение восьмидесяти лет, они бы в итоге построили там заводы, на которых французы могли бы работать, дороги и мосты, которыми мы могли бы пользоваться, — и даже распределили бы между собственниками серу и медный купорос, чтобы те могли обрабатывать принадлежащие им виноградники. Но казенные ими заложники всегда оставались бы на их совести. Итальянцы, если бы они смогли остаться в Абиссинии¹⁰², также обустроили бы страну. Франсуа Мориак поступает слишком легкомысленно, осуждая эфиопс-

* «Мы там, — говорится в редакционной статье, — немцы без гестапо и концентрационных лагерей, во всяком случае, хотелось бы на это надеяться». Надежда тщетная. Из статьи Ж. Кюизинье мы поймем, что оставались оптимистами.

кое предприятие. Ему оставалось только дожидаться мостов и дорог. А что говорим мы? То, что стратегические дороги один раз уже торжественно открывались. Политика Франции в Индокитае не только не освободила крестьян от ростовщичества, она даже не удосужилась поспособствовать образованию промышленной буржуазии. Вот почему мы в Индокитае — это «власть оккупантов». Нас судят по тому, что мы сделали, и по тому, чего не сделали.

Наконец, говорит Мориак, колонизация — это своего рода Крестовый поход, и она, как всякий Крестовый поход, противоречива. Насилие, осуществлявшееся в ходе Крестовых походов, — всего лишь «издержки в реализации великой идеи». Однако идея существует в голове Мориака или в наших учебниках по истории. Вьетнамцы тоже — и с особой силой — ощутили ее «издержки». Для христианина уж конечно постыдно в этом вопросе демонстрировать свою неспособность проявить гибкость и отказаться от своих «идей», посмотреть на себя, хотя бы иногда, глазами других людей. Самые не-революционные среди нас благодаря войне в Испании и немецкой оккупации раз и навсегда поняли, что порой и в тюрьме проявляется чувство собственного достоинства. Они поняли, что для угнетенных означают великие «идеи» власти. Но война закончилась, немцы разделены, всюду воцарился порядок. Теперь власть — это мы, и она не достойна ничего другого, как уважения. И снова точка зрения, идущая в разрез с привычной, не берется в расчет. Как в годы своего благополучного детства, Франсуа Мориак остается глух к крикам тех, для кого все равно — убивать или быть убитым. Запасемся терпением. Это не что иное, как издержки великой идеи «и, буквально, не реализованное призвание». Мы говорим, что христианин рожден не для того, чтобы не реализовать своего призвания или чтобы прощать тех, кто изменяет ему, и мы не одиноки в этом своем утверждении. Один священник нам пишет: «Я только что вернулся из Вьетнама, где провел семь лет. Чтение вашей заметки о Вьетнаме помогло мне, за что я вам благодарен... Я не решился бы написать вам, если бы статья г-на Мориака в *Figaro* от 4 февраля, случайно попавшая мне на глаза... Разве она не актуальна? Неужели страдания его страны ожесточили его? Что стало с Мориаком-христианином? Чем большее число христиан сочтут возможным отказаться от того, чтобы быть там, где их ждут, то разве удивительно, если их место захотят занять другие?»

Разумеется, Мориак разоблачает колониализм «в том виде, как он практиковался в XIX веке» (как будто бы с тех пор он сильно изменился). Он зовет нас, «пока не поздно, заложить

новые основы взаимопонимания и взаимодействия» с Вьетнамом. Нельзя сказать, что статья Мориака способна оказать нам существенную помощь. Неужели он не может посмотреть на себя со стороны и понять, что его статья как раз кладет начало морализаторству в решении этой жестокой проблемы*. Один вьетнамец говорил нам: ваша система функционирует великолепно. У вас есть свои колонизаторы. Но среди вас, среди вашей администрации, ваших писателей и журналистов есть много людей, полных добрых намерений. Первые действуют, а вторые говорят, оказывая первым моральную поддержку. Таким образом, принципы остаются прежними — и колонизация фактически остается тем, чем она была всегда. После статьи, написанной для того, чтобы утишить нашу совесть и оправдать нашу власть в Индокитае, примиряющие фразы в конце ее не имеют большого значения. Один служащий из Индокитая говорил нам недавно: «Вы были правы, речь идет о том, чтобы разбудить людей». Статья Франсуа Мориака написана для того, чтобы усыпить их. Если она дойдет до них, они самоустроятся — вплоть до того, что наступит трудный сезон, вьетнамские войска устанут, крестьяне утомятся, и Вьет-Мин¹⁰³ капитулирует без каких-либо предварительных условий. Тогда можно рассуждать, ничего не обещая, и колониализм, под вывеской «коммунизм», вместе с действительно коммунистическим генеральным штабом Вьет-Мина, предаст насущные требования индокитайского народа. Конечно, трудно министру начать переговоры без поддержки Вьет-Мина. Вот почему будут твердить, что каждое слово французской прессы в защиту вьетнамцев будет способствовать продолжению борьбы, пробуждая у них надежду. Но надо видеть и то, что другая формулировка: «если мы победим сегодня, завтра правда будет на нашей стороне», — может поставить крест на реформах. С началом войны в Индокитае существуют две власти. Логика колониализма требует устранения «чужаков». Это не означает, что настал час его победы и он в корне изменится. Выступать за военное решение проблемы значит одобрять французскую политику в Индокитае, проводимую вот уже восемьдесят лет. Нет ничего удивительного в том, что министр, идущий на поводу у событий, присоединяется к этой политике. Но когда почти вся пресса выступает единым фронтом, независимые писатели не выполняют своего долга, если поддерживают эту операцию. За циниками, проводящи-

* Мы не знаем даже того, что «пока не поздно» означает, как мы надеемся, «пока военные репрессии не захлестнули его» или, как мы опасаемся, «пока нас не выгнали восвояси».

ми эту операцию, следует признать величие, которое присуще государственным мужам с сотворения мира. Но что сказать о тех прекраснородушных людях, которые во всем соглашаются с ними, не имея мужества назвать то, что творится, Террором? Наше время имеет то не сравнимое ни с каким другим временем преимущество, что оно может приоткрыть публике закулисную сторону истории и пролить свет на некоторые из ее хитростей. И наш долг — защищать это преимущество.

Это вполне очевидно, и мы не «перестаем удивляться» тому, что вынуждены повторять это, особенно Франсуа Мориаку, который, в других обстоятельствах, всегда сохранял трезвость мысли. Что случилось с ним? Его статья не отличается искренностью. Чувствуется, что он говорит одно — и *в то же время* думает другое. Откуда этот жульнический стиль, которого он не знал, когда говорил о морали или религии, и с которым давно расстался в политике? Вопрос несколько проясняется, если посмотреть на него глазами психоаналитика. В конце своей статьи, как бы касаясь проблемы вскользь, наш автор спрашивает: «Правда ли, что в ослабленной Франции может утвердиться другая сила (та, дух которой питает Вьет-Мин)?» Вот и приехали. Нет нужды в длительном расследовании, чтобы прийти к выводу, что вошедшие в правительство французские коммунисты тоже ответственны за колониальную политику, что Вьет-Мин не нашел серьезной поддержки у СССР, что СССР, следуя своей, в целом осмотрительной, политике, выступает за компромисс, а не за войну, которая могла бы спровоцировать англосаксонскую интервенцию, что войска Вьет-Мина пришли из Китая, в значительной мере при содействии одного французского учреждения, что, наконец, коммунистический генеральный штаб Вьет-Мина возглавил индокитайское националистическое движение, в значительной мере явившееся результатом французской политики в Индокитае и ничем не обязанное макиавеллизму Кремля... Все это не имеет никакого значения. Достаточно того, что Хо Ши Мин¹⁰⁴ коммунист, и Франсуа Мориак понял это. Это — щупальца СССР. Блестящий пример политического формализма, который искажает общественную жизнь Франции. Идет ли речь об Индокитае или о какой другой стране, каждый выбирает позицию, либо ослабляющую, либо укрепляющую СССР, и, как может, подгоняет ее под свои идеи. Вот почему больше не существует ни проблем политики, ни настоящей политической дискуссии. Коммунисты когда-то считали, в силу логики пролетарского движения, что распространение революции в мире было в высшей степени на пользу СССР. У них могли быть сомнения по поводу тактики, и они могли задаваться вопросом о том, были ли в тот или иной конкрет-

ный момент наступательные действия пролетариата своевременными. По меньшей мере они понимали, что проблема может быть разрешена лишь путем серьезного анализа локальной ситуации и оценки мировой конъюнктуры с учетом давления национального пролетариата на свои правительства. Сегодня уже не так доверяют ходу вещей, не верят в рациональное развитие истории и в тесную связь между полезным и эффективным. Дипломатия коммунистов, как любая государственная дипломатия, учитывает соотношение сил в зависимости от географических и военных условий, не опираясь на классовое сознание, сегодня действительно ослабленное. Антикоммунизм, со своей стороны, не обсуждает ни одного вопроса по существу. Ему так не хватает идей, и он до того далек от реальности, что не может возвыситься даже до маневра влево, что в настоящих условиях можно было бы сделать без труда. Он просто-напросто впадает в консерватизм и в слепом осуждении путает советскую дипломатию и спонтанное движение народных масс. Что касается Индокитая, где — и это совершенно очевидно — невозможно разрешить ни одной проблемы, борясь с фантомом СССР, антикоммунизм придерживается позиции префекта полиции, который считает, что все проблемы созданы некими зачинщиками.

Теперь мы понимаем, что имеет в виду Франсуа Мориак. Когда французский патриотизм отождествляли со смыслом человечества, он был готов осуждать власти. Но он не задавался вопросом, каким образом расстаться с этой столь утомительной ясностью. Война имела то неудобство, что обязывала отличать законное от справедливого.

Забудем эти неприятности. Не будем беречь раны. Большое место для него — не Индокитай, а бесчестие Виши¹⁰⁵. Кровь может течь и тогда, когда наши раны зарубцовываются.

(Март 1947)

ХІІ. О МАДАГАСКАРЕ*

(Интервью)

— *Имеете ли вы, как философ и политический мыслитель, свое мнение по поводу войны в Алжире, и не могли бы вы сообщить его нам?*

* Пребывание на Мадагаскаре, о котором здесь идет речь, состоялось в октябре—ноябре 1957 года, а текст интервью записан в январе—феврале 1958 года. Здесь указана его точная дата. В *Express* было объявлено, что интервью будет опубликовано 3 июля, в то время как в действительности оно увидело свет только 21 августа 1958 года.

— Я имею свое мнение и не скрываю его. Но оно, вероятно, уже больше не содержит единственного решения проблемы — хотя остается неизменным в течение двух с половиной лет. Ничто не доказывает, что конкретная проблема могла получить разрешение тогда-то и тогда-то, и было бы неправильно упрекать нас в том, что мы не имеем решения, коль скоро позволили сделать эту проблему такой болезненной. Я вижу здесь только отдельные истины.

1. Я безоговорочно выступаю против репрессий и особенно против пыток. Тот, кто написал: *La Question*, знает, что такое честь и подлинная слава; вспомните его слова, когда он встречается в коридоре тюрьмы мусульман, вселяющих в него чувство бодрости: «...и в их глазах я читаю чувство солидарности, дружелюбия, столь полного доверия, что наполняюсь гордостью именно потому, что я европеец, что я среди них». Те, кто так думал, и им подобные буквально спасают честь — нашу и наших министров. Говорят, и это в самом деле так, что пытки — это конкретный ответ на терроризм. Однако это не оправдывает пыток. Надо было действовать таким образом, чтобы терроризму не было места.

2. Но мне кажется невозможным на основании этого суждения о пытках делать заключение о политике, проводимой в Алжире. Чтобы знать, что думают об Алжире, недостаточно знать, что думают о пытках. Политика не противостоит морали, однако ни при каких условиях и не сводится к ней. Поляк Хласко (Hlasko) говорил недавно, что политические убеждения французских писателей его не очень интересуют, поскольку они не что иное, как моральные позиции. Я думаю, что он прав.

— Что вы называете моральной позицией?

— Например, позицию тех, кто считает, будто белым людям в принципе нечего делать в остальном мире, что они были не правы, когда отправились в заморские страны, что их единственный долг и единственная роль сегодня заключаются в том, чтобы уйти оттуда, что предоставленные самим себе заморские страны столкнутся с большими трудностями, и тем не менее мы не имели права их оккупировать, что пусть они обретут полную свободу и распорядятся ею по своему усмотрению, что прежде всего надо признать их независимость.

Это чувство, которое можно прочесть в глазах большинства некоммунистических левых, — единственно революционное, что у них осталось. Однако революционная позиция была политикой: считалось, что в мире действительно существует исторически зрелая сила, готовая объединить человеческое наследие, что колониальные страны и пролетариат развитых стран

составляют единое целое в этой борьбе, а революционная политика сводится к тому, чтобы руководить действиями и тех и других.

Сегодня довольно ясно, что пролетариат не стоит у власти даже в тех странах, где буржуазия утратила ее: мысль о власти пролетариата стала проблематичной. Множество людей не верят сегодня в то, что СССР — одна из таких стран (а не верят они в это именно потому, что больше не верят ему) и переносят революционную идеологию в колониальные страны. Именно потому, что они не могут быть коммунистами, они не считают, что в колониальной политике возможен компромисс.

Однако понятно, что нельзя сохранить революционную политику без того, что является ее основой, то есть без власти пролетариата. Если нет «универсального класса» и не существует власти этого класса, революционный дух становится чистой моралью или моральным радикализмом. Революционная политика — это было дело, реализм, зарождение силы. Некоммунистическая левая зачастую наследует от нее лишь отрицание. Это явление — особая веха в великом разложении идеи революции.

— *Чем вызвано это разложение?*

— Дело в том, что главная гипотеза, гипотеза о революционном классе, не подтвердилась в ходе событий. Достаточно побывать в одной из заморских стран, чтобы понять, в чем революционная схема была фикцией и почему тем не менее в ходе событий она получила видимое подтверждение. Возьмем, например, Мадагаскар, где я побывал несколько месяцев назад. Прежде всего поражаешься тому, что национальные интеллектуалы Тананариву весьма далеки от того, что нам предлагает революционная концепция истории. Один из них говорил мне, что разделение людей на землевладельцев и буржуа постоянно присутствовало в малагасийском сознании; другой утверждал, что после обретения независимости надо будет постараться сдержать процесс переселения из деревни в город; третий, католик, говорил, что надо построить нечто вроде феодального социализма; четвертый — что примером для всех народов Африки должна служить Либерия; пятый, наконец, считал, что нет ничего более важного, чем различия между католиками и протестантами в Тананариву.

Эти интеллектуалы далеко не готовы к возможной революции. На это марксист ответит, что они представляют собой национальную буржуазию, что эта буржуазия распахнет двери, чтобы предоставить власть народным массам и вождям, которых они стихийно выдвинут. Сделав необходимые оговорки,

связанные с краткосрочностью нашего пребывания и возможностью непредвиденных событий (почти никто в 1947 г. не верил в вооруженное восстание), следует признать, что, находясь в стране, мы никогда не испытывали ощущения, что в ней зреет революция. То, что большому числу малагасийцев, особенно в Тананариву, осточертело французское господство, это факт. То, что это свидетельствует о растущей зрелости пролетариата, как ее понимает марксизм, это еще один факт. На юге, где проживают представители этнической группы бетсилео, ближе к Тулеаро и Форт-Дофену и даже к Иссотри, пригороду Тананариву, где во время сезонных дождей вода с рисовых плантаций заливают дома и где на лотках продают самые неожиданные предметы, говорящие о крайней нищете, — путешественник-одиночка не ощущает вокруг себя негодования. Но если все это завтра взорвется, то останется только доказывать, что речь идет о взрыве, подготовленном историей. Я знаю, что следует смотреть в глубь того, что лежит на поверхности, но все равно придется доказывать, что в «глубинах» существует революционный пролетариат в классическом понимании Маркса.

Вот почему складывается впечатление, что история развивается в направлении к коммунизму: если бы французы незамедлительно и окончательно ушли из Мадагаскара, то вполне вероятно, что буржуазия, о которой я только что говорил, буржуазия квалифицированная, но слишком малочисленная, попыталась бы возглавить страну, где определенная часть прибрежного населения поднялась бы против нее (мы пытаемся играть на этом гневе, но он существует сам по себе, не мы его вызвали к жизни; после одной конференции, посвященной расовым проблемам, я отметил, что представители этнической группы мерина из Тананариву на деле нашли меня не таким уж расистом: они не считали черных с побережья равными себе). Короче говоря, малагасийцы-националисты полагают, как правило, что уход французов будет сопровождаться кровопролитием. Потом, коль скоро жизнь продолжается, выдвинувшиеся из народных масс люди заставят признать свою власть, наладят в стране производство, отвергая власть капитала, одними только имеющимися в их распоряжении средствами возьмутся за решение задач развития. Это будет длительный и суровый период. Я не вижу никакого резона утверждать, что именно в этом состоит смысл истории, что именно таким образом история предлагает решить проблему нищеты. Даже если все обретшие независимость колониальные страны встанут на путь милитаризации и построения чего-то вроде коммунизма, что маловероятно, это вовсе не будет означать, что марксистская филосо-

фия истории истинна, это будет свидетельствовать о том, что авторитарный небуржуазный режим является единственно возможным выходом в условиях, когда политическая независимость предшествует экономической зрелости. Если исходить из наблюдаемых сегодня фактов, нет никаких оснований полагать, что на Мадагаскаре работает классическая схема, в соответствии с которой колониальный пролетариат, минуя этапы развития, обгонит в своей революционной зрелости пролетариат развитых стран.

Кажущееся подтверждение схемы делает нас невнимательными к фактам и проблемам, которые марксизм ставит на второе место или вообще обходит молчанием. В беседах с прогрессивно настроенными интеллектуалами Тананариву поражает то, что они проявляют незначительный интерес, например, к проблемам развития и даже к изучению малагасийских обычаев и малагасийского общества. Один из них, выпускник французского университета, поведал мне, что ему приходится скрывать, что он ученый-малагасец, поскольку изучение малагасийских верований с научной точки зрения могло выглядеть в глазах его соплеменников предательством. Их бунт против нас (они любят говорить и прекрасно говорят по-французски) имеет не интеллектуальный, а исключительно эмоциональный и нравственный характер.

На это можно ответить, что все остальное придет вместе с независимостью. Я думаю, что на деле обретение независимости и ее последствия оставят неизгладимый след, но не разрешат проблемы, которая заключается в том, чтобы соединить вместе европейское мышление и то, что еще осталось от архаической цивилизации. Может быть, коммунизм не совладал с этой проблемой, как совладал с другими, что послужило ему средством заявить о себе.

Когда Рабеманатджара (Rabemananjara) захотел выразить волю малагасийцев на страницах одной французской газеты, он смог сделать это, только соединив похвалу европейской технике с требованиями непосредственной связи с природой, тайной которой малагасийская цивилизация владеет испокон века, ничего не говоря о том, каким образом это поэтическое отношение к природе сочетается с трудом и производством по западным образцам.

Сезер¹⁰⁶ в особую заслугу черному населению ставит то, что оно не изобрело компаса, и всем понятно, что он хочет сказать: компас, паровая машина и все остальное часто служили оправданию деяний и подвигов французов. Однако гораздо легче говорить о проблемах исторического развития, чем выступать

против компаса. Движение к независимости нельзя остановить, оно будет возрастать по мере распада архаических структур. Можно еще так сказать: идеализация архаического прошлого — это поиски безопасности и тоска по революции. Такое возможно, и здесь всегда обращаются к глубинной истории. Если исходить из наблюдаемых фактов, то нет никаких оснований утверждать, что безотлагательное и безусловное освобождение обернется империализмом, используемым зрелыми слоями нации ради собственного благополучия. Это будет скорее скачком в неизвестное, вызовом судьбе — именно так понимает революцию французская левая.

— *Если следовать вам, то в традиционной критике колониализма не хватает реализма и, главным образом, актуальности?*

— Говоря гипотетически, колониализм на три четверти исчерпал себя. Когда европейцы транспортировали в Америку пятнадцать миллионов черных африканцев, когда они считали стада аргентинских пампас местом добычи кожи и жира, когда они по всей Бразилии насаждали возделывание сахарного тростника, который, в дополнение к тропической эрозии, лишал почву плодородия, превращая страну в пустыню, когда французская администрация в Африке все еще находилась в подчинении у крупных компаний — это было колониализмом.

То, о чем я только что говорил, я отношу к позорным делам, коих было достаточно в истории, — как в римской истории, так и в истории французской монархии. Именно таким образом Нант, Бордо накапливали свои капиталы, которые сделали возможной индустриальную революцию. Я не оправдываю кровь, страдания, бесчестие, преступления, как и не оправдываю казни Версенжторикса¹⁰⁷. Я говорю о том, что когда всему этому будет положен конец, уже не нужно будет выдвигать в качестве принципиального требования возвращение белых к себе, поскольку сегодня в Африке они не имеют никакого отношения к колониализму прошлого.

Из книги «Третий мир», написанной под руководством Баландье¹⁰⁸, вы можете узнать, что после закона, принятого в августе 1946 года, государственные инвестиции Франции в страны Северной Африки достигали около миллиарда долларов, то есть за десять последних лет они составили такую же сумму, что за восемьдесят предыдущих лет, и сравнивались, как говорят, с африканским планом Маршалла.

Из книги Жермены Тийон вы можете узнать, что на 1 200 000 не-мусульманского населения Алжира приходится, собственно, 19 000 переселенцев, из которых по точным подсчетам 7 000 являются бедняками, 300 богачами и с десятков сверхбогачами.

Остальные алжирские французы являются наемными рабочими, инженерами, коммерсантами, составляющими три четверти экономической инфраструктуры страны. В это же время 400 000 алжирских рабочих трудятся во Франции и кормят 2 000 000 своих соотечественников в Алжире.

Я не говорю, что администрация французских предприятий нанимает их из чувства человеколюбия. Я утверждаю только, что такого рода отношения между Алжиром и Францией не имеют ничего общего с колониализмом. В нравах, в образе мыслей, даже в административной практике отложились не только следы колониализма. Можно, конечно, мечтать о скромном уровне S.M.I.G. в отдельном районе Мадагаскара, где создано более или менее крупное частное предприятие, которое, между прочим, приписывает себе заслугу в незначительном повышении заработной платы. Но нельзя больше утверждать, что система *создана для обеспечения эксплуатации*; больше не существует того, что некогда называли «колонией по эксплуатации земель».

— *Почему в этих условиях большинство заморских стран выступают за свою независимость или, по крайней мере, заявляют об этом?*

— Обратитесь еще раз к книге Баландые: десятая часть населения мира располагает 80% всех доходов; Азия, в которой проживает половина населения Земли, имеет в своем распоряжении лишь пятую часть мировых доходов. 500 миллионов человек в так называемых развитых странах имеют годовые доходы от 500 до 1000 долларов; 400 миллионов человек (СССР, Япония, две-три страны Восточной Европы, две-три южноамериканские республики) имеют годовой доход от 100 до 500 долларов, остальные — а это 1500 миллионов людей — менее 100 долларов в год. Две трети населения планеты голодают; немцы, англичане и американцы потребляли в 1950 году 5000 единиц энергии на душу населения; африканцы и китайцы — 150, индусы и индонезийцы — менее 100.

К этому добавляется, как вам известно, высокая рождаемость в слаборазвитых странах, от 40 до 50 детей на каждую тысячу взрослого населения; в Европе *до сокращения рождаемости* на каждую тысячу граждан приходилось от 30 до 40 новорожденных. Согласно расчетам, чтобы не прибегать к ограничению рождаемости, необходимо, чтобы европейские женщины выходили замуж к 35-ти годам, чтобы в замужестве они имели не больше детей, чем это необходимо сегодня. Совершенствование медицинского обслуживания привело к снижению смертности; об этом часто говорили, но цифры здесь дей-

ствительно впечатляющие: в 1946—1952 годах средняя продолжительность жизни поднялась с 42,8 до 56,6 лет — *Франции чтобы достичь такого результата потребовалось пятьдесят лет* (1880—1930 гг.). В целом к 2000 году слаборазвитые страны смогут, вероятно, увеличить число своих жителей с 1800 до 4000 миллионов, другие страны — с 900 до 1150 миллионов. Все это плюс разрушение привычных структур, то есть, как говорит Жермена Тийон, «превращение в бездомных бродяг» трех четвертей населения, и, наконец, успехи в области информации и рост политического сознания в достаточной мере объясняют бурное негодование слаборазвитых стран. То немногое, что страны-колонизаторы сделали для них (в 1954 г. в Алжире 95% населения не знало французского языка), скорее стимулировало, нежели задерживало их развитие.

Все это нисколько не оправдывает расизма белых и эксплуатации, но те, о ком мы говорим, живут в другом мире и у них другие трудности. Не вызывающий подозрения Альфред Сови писал недавно, что образ жизни населения Алжира после прихода туда французов изменился почти так же, как образ жизни людей в политически независимых арабских странах. Но поскольку колонизованные страны сами собой не управляют, поскольку власть в них принадлежит иностранцам, то естественно, что именно ей они вменяют в вину свои страдания.

— *Если по существу зло, от которого страдают колониальные страны, не может быть вменено в вину колониализму, то, значит, нет никакого выхода?*

— Нет незамедлительного выхода, и у независимости нет другого выбора, как не будет его и у коммунизма. Подсчитано: для того, чтобы в развитых странах поднять уровень жизни на 1%, надо сэкономить 4% национального дохода, а для слаборазвитых стран, вероятно, еще больше. А если принять во внимание прирост населения, то необходимо сэкономить от 12% до 20% национального дохода и инвестировать его в экономику, чтобы добиться хотя бы минимального увеличения.

Если говорить о помощи извне, предполагается, что развитые страны (без учета расхождения между ними и другими странами с точки зрения демографического роста) должны будут с первого же года вкладывать от 4% до 7% своего национального дохода, чтобы за 35 лет вдвое повысить уровень жизни народов слаборазвитых стран, то есть довести до 70 000 франков ежегодный доход на душу населения.

— *Почему вы считаете, что таким выбором не сможет стать коммунизм?*

— Потому что СССР и другие государства столкнулись с теми

же проблемами, что и слаборазвитые страны; СССР их преодолел в промышленном секторе, поскольку обладает исключительными ресурсами (в сельском хозяйстве, как представляется, проблемы остаются). Если говорить о странах народной демократии, то преобразование аграрных стран в индустриальные, например, ежегодное включение в Венгрии 700 000 человек в промышленность, потребовало бы, по словам английского исследователя Мандельбаума, инвестирования пятой части национального дохода. Польша и Венгрия, вероятно, поняв ошибки авторитарного планирования и всех его последствий для человека, взбунтовались против такого непомерного давления.

— Проблемы, которые вы высветили — те, кто размышляет о политике, не всегда их замечают, — по всей вероятности, являются необычайно важными, и они будут господствовать и уже господствуют в нашем мире. Но какими бы чрезвычайными они нам ни казались, ими нельзя заниматься, не изучив того, как они понимаются, и не пытаясь так или иначе их контролировать. Вы могли бы здесь что-нибудь предложить?

— Все это так, но речь не может идти о безотлагательном решении. Я не думаю, что Алжир, Черная Африка или Мадагаскар незамедлительно станут независимыми странами, поскольку политическая независимость, не разрешающая проблем ускоренного развития, напротив, приведет к тому, что их положение на мировой арене будет неустойчивым, усилит напряженность в отношениях между СССР и Америкой, поскольку ни СССР, ни Америка не в состоянии разрешить проблемы слаборазвитых стран, коль скоро будут расходовать свои силы на вооружение.

Я считаю безотлагательной мерой достижение внутренней автономии или федерализма как средства перехода к независимости, который будет осуществляться неравномерно и поэтапно. Поскольку не существует краткосрочного технического и экономического решения, необходимо, чтобы эти страны обрели политическую самостоятельность, чтобы их дела стали действительно их делами и чтобы их представители получили от Франции максимум того, что она может им дать в смысле «экономического пожертвования».

— Верите ли вы в то, что такая политика, если она будет взята на вооружение, имеет шансы на осуществление?

— Трудности здесь очевидны. На Мадагаскаре, где существует режим «закона-рамки»¹⁰⁹, большинство малагасийцев полагают, что ничего не изменилось. Буквально недавно, на Мадагаскаре, где действует режим внутренней автономии, один ма-

лагасийский журналист сообщил мне, что местная администрация намеренно поджигала саванны (что запрещено законом), чтобы впоследствии осудить мнимых виновных. Я вынудил журналиста из Тананариву, который мне все это рассказал, признаться, что десять лет назад он сидел в тюрьме, а сегодня — он редактор местной газеты. Я должен отметить, что многие французы, в том числе и административные работники, открыто или тайно протестуют против «закона-рамки». Один из них говорил мне: «Мы учим их обходиться без нас». И он был прав. Такова миссия французской администрации при режиме внутренней автономии.

Но если речь идет о том, чтобы сделать себе карьеру, то здесь есть чему полностью посвятить себя, — настоятельнейшим образом стоит задача школьного обучения и образования, которая до сих пор все откладывалась. Следует добавить, что некоторые представители администрации искренни в своих намерениях, активно и порой с завидным успехом трудятся на своем поприще; я встречал людей, которые, используя свои способности, независимость суждений и талант, сумели внушить уважение и завоевать моральный авторитет после выборов и вымести прочь прежних управителей. Более того: один административный работник, человек правого толка, говорил мне с сожалением: «Когда г-н Деффер¹¹⁰ был министром, нас засыпали циркулярами, которые надо было проводить в жизнь. От нас требовали невозможного». Я полагаю, что большое число людей, которые колебались или делали вид, что колебались, окунулись бы в работу, если бы почувствовали за своей спиной движение или внимание к себе...

— *Вы не хотите, чтобы Франция уходила из Африки. Могли бы вы привести ваши основные доводы?*

— Я привожу их без стеснения: потому что я думаю, что Франция могла и еще может сделать для Африки что-то полезное, и потому, что мне больше нравится ощущать принадлежность к той стране, которая что-то совершает в истории, чем к той стране, которая просто испытывает ее воздействие. В сущности, меня беспокоят те из близких мне людей, кто слишком легко говорит о независимости, меня смущает то, что они не могут предложить нам ничего другого, как вечное невмешательство.

Я знал людей, которые превозносили Мендес-Франса¹¹¹ за то, что он подписал Женевские соглашения¹¹². В Женеве он сделал то, что мог сделать. Честь ему делает не Женева, а Тунис, Карфагенские соглашения¹¹³, которые не имели ничего общего с политикой Франции в Марокко. С одной стороны — это инициатива, с другой — смесь слабости и беспринципности.

— *Вы, похоже, верите в превосходство наших ценностей, ценностей западной цивилизации над ценностями слаборазвитых стран...*

— Разумеется, я имею в виду не их моральные ценности, и еще меньше их редкостную красоту, а, как принято говорить, их *историческое* значение. Приземляясь ранним утром в аэропорту Орли после месяца, проведенного на Мадагаскаре, с изумлением видишь множество дорог, различных сооружений, в которые вложены мысли, терпение, труд, знания людей, готовых к новым свершениям. Это — великое, не знающее покоя организованное человечество, называемое развитым, это, в конце концов, те, кто однажды сделают так, что все люди на земле получают пропитание. Это человечество добилось того, что люди существуют вместе, а не размножаются, как деревья, каждый на своей земле. Однако их совместная жизнь протекает в крови, в страхе, в ненависти, и с этим пора кончать. Я не могу со всей серьезностью считать это обстоятельство злом. Во всяком случае, встреча людей состоялась, и не может быть речи о том, чтобы вернуться назад, в архаическое состояние, мы все в одной лодке, и это вовсе не пустяк быть участником такой встречи.

ХІІІ. О 13 МАЯ 1958 ГОДА¹¹⁴

Итак, прошло два с половиной года (а может быть, и больше), как алжирские ультра поднялись, чтобы привести к власти правительство, которое будет проводить политику Мендес-Франса. Алжирские офицеры вышли из-под повиновения, чтобы заполучить правительство, которое поддержит их. Ги Молле¹¹⁵, изменивший своему социализму, затем республиканской обороне, завтра, как я полагаю, — изменит и генералу де Голлю, так вот этот Ги Молле *питает уважение* к генералу де Голлю; Робер Лакост¹¹⁶, высидевший, как наседка в гнезде, в Алжире восстание, от которого он, при всем своем *расположении* к нему, спасся бегством.

Парламентарии-социалсты, объединившиеся против де Голля, ждут только момента, чтобы поставить ему в вину то, что г-н Коти¹¹⁷ угрожал им гражданской войной, затем то, что сам генерал де Голль слишком крупная фигура, чтобы не сдержать своего слова, — они обвиняют его вполголоса и так же вполголоса добиваются заверений, которые потрясают г-на Дэйксона. Неужели политика — это всегда нелепости, попустительство, нервные срывы, клятвы, которые не выполняются, — клятвы, которые даются лишь затем, *чтобы*, опять же по дого-

воренности, их нарушить? Или здесь нет политики разложения и мы не осуждены на пародийность и ирреальность в результате болезни более глубокой, которая завтра заведет в тупик институты власти, как заводила их вчера?

Не стоит забывать, что появление генерала де Голля — это также продолжение и как бы вершина моллетизма¹¹⁸. Я не уверен, что этим все закончится. Повсюду — от Таманрассе до Дюнкерка — мы встречаем французов, которые, придумывая упоительные ситуации, днем и ночью думают только о том, как бы забыть о реальных проблемах, и в этом отношении они делают шаги скорее не в сторону гражданской войны, а к своего рода политическому небытию. Ведь, наконец, десантники однажды уже разрушили «систему» в Париже, заточили в тюрьму левых интеллектуалов, и мы не знаем, что сделали бы они в далекой и незнакомой стране, что сказали бы они Бургибе¹¹⁹, королю Марокко, ФЛН¹²⁰, населению Каира. Что касается «сплоченных левых», даже при условии победоносного сопротивления рабочего класса, кто из них может потребовать, чтобы СССР рискнул пойти на открытый конфликт ради поддержания здесь народной демократии? Именно в таком страхе заставляют жить французов. Персонажи этой драмы отчасти — лишь только воображаемые.

Прежде всего, об этом движении в Алжире с точки зрения политической нельзя ничего сказать: у него нет даже намека на политику. Ультра, которые начали открывать для себя проблему Алжира, настаивают на том, чтобы вообще забыть о ней; прежде чем отступить, они устраивают сцену, и если им придется говорить конкретные вещи, то только для того, чтобы еще раз высказать свои лозунги и в первую очередь — Ги Молле.

Но главное — это армия. Прежде всего мы знаем о ней то, что она все еще верна своему долгу и величию. Существовая на периферии нации и постоянно находясь в неоднозначном положении по отношению к ней, — беззаветно преданная и вместе с тем, как говорил Виньи¹²¹, готовая на все, вплоть до «выполнения зловещих функций», отрекшаяся от свободы мыслить и действовать, «она не знает ни того, что делает, ни того, что она такое», она «испытывает необходимость повиноваться и подчинять свою волю воле других — как вещь обременительную и неуместную». Кто она в государстве — рабыня или госпожа? Но даже если и рабыня, она не хочет оставаться ей, если не будет больше государства. И что делать с властью, когда никто ничего не хочет? «Армия слепа и молчалива... Она ничего не хочет и действует, выполняя свой долг. Это великое дело, когда тобой руководят и ты можешь убивать, но вместе с тем

это и мучительно». «Жертва, одновременно униженная и не знающая пощады», козел отпущения, привыкший презирать смерть, а значит, и жизнь, презирать людей, а значит, и самого себя, и в силу всего этого чуждый своим современникам и в каком-то смысле «наивный» по сравнению с ними; с другой стороны, солдат, свободный духом и способный, если ему угрожают, сам принести себя в жертву, не преследующий никаких интересов, — и вместе с тем нельзя требовать, чтобы у него была своя политика.

Итак, это — солдат, земная участь которого в том, чтобы избавлять от зла. Конечно же, в нем больше воинского величия, чем рабского смирения, и, честно говоря, кажется, что губительные последствия *пассивного повиновения* не сказываются на нем. Разве ему свойственно болезненное чувство презрения? Каким же надо быть мизантропом, чтобы представить французам в качестве примера для подражания Ги Молле и Робера Лакоста! Генерал де Голль может менять законы, но ему не изменить жизни Франции, поскольку это дело не одного человека, потому что каждый отдельный человек по привычке придерживается слишком простой идеи. Он хорошо справляется со своей ролью — он не лжет и не совершает ошибок! Он писал Венсану Ориолу¹²², что этот неизбежный и, «как бы это сказать...», одновременно предвидимый и крайне нежелательный бунт, он принимает как факт, — он «не стал бы его оправдывать» в ходе переговоров, он использует его, — не отрицает, но понимает его лучше, чем понимает самого себя, он выявит его подлинный смысл, — все это было великолепно сделано, это — своего рода обработка людей, та же хитрая изворотливость, то же презрение всех и вся, приведшие генерала де Голля к власти в 1944 году, — но всего этого было не достаточно для того, чтобы он сохранил власть, и не только потому, что «система» снова начала свой ход, а потому, что даже если бы для достижения власти было достаточно обработать людей, то для ее сохранения надо было бы проявлять интерес к текущим делам, иметь перспективы, выдвигать идеи для решения проблем. В правительстве за де Голлем никто и никогда не шел, поскольку у него не было своей политики, поскольку он не правил, а улаживал разногласия.

Кажется, мы забыли о тех днях, когда французская армия и Национальное собрание вели себя не по-светски. Что делать с Тунисом и Марокко? Как обходиться с ФЛН, который никогда не соглашался ни на интеграцию, ни на свободные выборы, ни на прекращение военных действий, но всегда твердил о независимости? Если хотите, можно ради сокращения того, что не

подлежит сокращению, уменьшить снабжение армий; но надолго ли сохранится расположенность к Бургибе? Может быть, вместо того, чтобы объявлять мир на полгода, выступить с позиции силы? Есть что-то бредовое в спектакле, разыгрываемом на алжирской сцене, в самой манере мысленно преодолевать трудности, переносить на сторону противника энтузиазм алжирских французов, как если бы мир бездумно участвовал в пьяных оргиях на форуме в Алжире. Генерал де Голль был одинок, как и предавшаяся гневу толпа алжирцев, как и Ги Молле в своих кулуарных маневрах. Откуда в такой момент взяться идее, где политическое воображение, и, если нет никакого выхода, что означает этот карнавал? Хорошо, если я ошибаюсь, не веря в добродетельность небытия, но, может быть, через полгода, через полтора месяца мы хотя бы поймем, что срок платежей приближается.

Именно эти обстоятельства побуждают Сириуса¹²³ требовать от своих читателей сказать «да» или «нет» де Голлю, оказать ему поддержку, если они в глубине души желают ему успеха, если надеются на то, что он положит конец «тщетным дискуссиям» и будет бдительным в отношении тоталитарной правой и тоталитарной левой. Таким образом, за пять дней мы прошли путь от «меньшего зла» до священного союза. Нет больше места оппозиции, нет даже согласия относительно предполагаемых целей. Надо быть либо «за», либо «против». Но «за» или «против» чего? Разве «тоталитарная левая и тоталитарная правая» ничего не напоминают Сириусу? О том же говорит и г-н Пфлимен¹²⁴. Это — язык «системы». Когда поняли, что коммунистическая партия и CGT столь мудры, как можно было не ощутить, что это мудрость политического шантажа и мифов? Той помощи, какой требует от нас Сириус, генерал де Голль не смог потребовать от французского народа. С момента облечения властью он даже не обращался к нему. Все время занятый обезвреживанием системы, он сохраняет свои силы для Алжира. Это не внушает доверия. Между ним и Алжиром существуют взаимные претензии, которые необходимо урегулировать. Только между ним и Алжиром, мы здесь ни при чем. Он оказался в одиночестве, как того и хотел. Его поражение было бы тяжелым, но мы не в состоянии ни помочь ему удержаться, ни сыграть с ним «на квит или на удвоенную ставку», как если бы ничего не было после него и после нас.

Наша задача — понять то, что только что закончилось и что начинается. Со своей стороны, я предложил бы читателям два тесно связанных друг с другом соображения. Первое состоит в том, что никакая либеральная политика не возможна в заморс-

ких странах, пока правительства, которые должны будут ее проводить в жизнь, не получат поддержки со стороны французов, имеющих в своем Парламенте сто сорок депутатов-коммунистов. Теперь это совершенно ясно, что голоса коммунистов отсекают от Франции определенное число граждан, которые есть те, кто они есть, но, разумеется, не ультра, заранее покрывают все маневры правых, заведомо объявляют о капитуляции, этом первом акте шантажа по поводу гражданской войны. Мендес-Франс игнорирует голоса коммунистов в тот самый момент, когда ему предстоят переговоры с Россией и Китаем, и если переговоры не сорвутся, он будет прав, поступая таким образом. Изобретателем «системы» остается генерал де Голль со своими рассуждениями о «сепаратистах». Шантаж пребывающей в меньшинстве правой с ее всемогуществом, процессы осуждения, всеобщая подозрительность, короче говоря, параноическая политика, паралич либерального правительства, деградация властей продолжатся, пока коммунистический электорат будет оставаться во Франции чуждой силой.

А он будет таковым до тех пор, пока коммунистическая партия не станет тем, чем она должна быть на самом деле: партией рабочих, которая будет оказывать влияние на все, что имеет отношение к рабочему классу, но не будет иметь ничего общего — ни в теории, ни в практике — с революционным марксизмом и, более того, ни в коей мере не возьмет на себя задачу установления народной демократии во Франции. В этом отношении недавние события предстают совершенно очевидными: мы с трудом поверим в то, что революционное государство одобрило бы генерала де Голля, пользующегося тайной благосклонностью советского правительства. Поскольку фактически коммунизм вернулся к реформам и компромиссам, делом чести большевистской пропаганды является не что иное, как поддержка правой. В коммунистической партии существует реформистская и «программная» тенденция. Она нарастает, она увлечет партию за собой. Пока коммунистическая партия не обретет свою зрелость, во Франции не будет демократии.

Наше настоящее переполнено призраками. И нет никакого резона увеличивать их число. Следует думать не о реставрации Республики, особенно такой, какой она была последние два года. Необходимо с полным сознанием дела освободить ее от ритуальных действий и навязчивых идей.

(5 июня 1958)

XIV. ЗАВТРА...

(Интервью)

— *Изменили ли события в Алжире ваши представления о проблемах заморских стран?*

— Я говорил вам, что не являюсь сторонником революционной политики или «чрезвычайщины». И особенно сегодня: такая политика могла бы содействовать распространению в метрополии возникшего в Алжире фашизма. Ведь речь идет о фашизме, и это становится все очевиднее по мере того, как к нам поступают сведения.

Не случайно, что за несколько месяцев до мятежа пятый алжирский Отдел представил план работы радиовещания. После того, как г-ну Пфлимлену было поручено сформировать правительство, полковники заявили о преследовании военной группировки и о своем возможном выходе из нее. Речь здесь не идет о классическом волнении в армии: речь идет о теории террора не только как средства борьбы в Алжире, но и как способа правления в метрополии, о «философии» истории.

— *Не преувеличивают ли, когда говорят, что вся политика сосредоточена в руках «полковников»? Да и сама их позиция не питается ли прежде всего проблемами войны?*

— Скоро вы прочитаете в прессе отчет о конференции, организованной 7 июня в Алжире полковником Тренкье, и вы узнаете из него о попытке — нерешительной, осторожной — распространить в метрополии средства, используемые в Алжире для того, чтобы сделать население «управляемым». Эта политика ясно изложена в книге Пьера Дебре, которую я только что получил: «Третья мировая война началась». Войны больше не будет, больше *не существует* видимой войны. Война будет скрытой или, точнее, скрытая война уже идет. С 1917 года подрывная деятельность распространяется по всему миру; ее теоретической основой явился большевизм, и она развивается точно — в точь по большевистскому календарю: *«Мы вышли из Туниса и Марокко, в то время как подрывная деятельность находилась всего лишь во второй фазе, определенной Троцким. Сегодня в Алжире достигнута ее четвертая фаза. Кто может обоснованно сказать, что метрополия не была ее первой фазой?»*

Мы пребываем в затмении. Вся история коммунизма, начиная с Троцкого, все эти действия и противодействия, верхи и низы, прямой путь и зигзаги — все, что поддается констатации, все события ловко скрываются: существует лишь одна субстанция истории, прогресс подрывной деятельности. Этот абстрактный враг повсюду — он вокруг нас, он заставляет нас пребы-

вать в постоянном подозрении, идет ли речь о СССР или о США. А также о Германии, Италии и трех четвертях Франции. Враг проникает даже внутрь нас, если мы пытаемся нечто выгадать для себя в добровольной борьбе против него. Не следует, говорит Пьер Дебре, отступать даже перед объединенными силами армии и полиции. Солдат, превратившийся в функционера или администратора, должен стать борцом или даже палачом. «Армейское ремесло претерпело изменения, вот и все. Мы ведем войну, которая навязана нам, войну без «чести», плебейскую войну». Если солдат так или иначе пытается уклониться от этой роли, *«партия предательства вовлекает его в свои ряды»*. *«Кто избегает выбора, тот, если не субъективно, то, на худой конец, объективно осуждает себя на то, чтобы оказаться в рядах борцов за право отказа»*. То, что борцы с коммунистами извлекают из опыта коммунистов и чтения их литературы, так это механизм коммунистической власти, пребывающий в состоянии упадка, «непререкаемый объективизм», формализм, манихейство, вязкость, расплывчатость мышления, еще больше усугубляющиеся у них, поскольку их движение не предлагает никакой перспективы и направлено исключительно на сопротивление невидимой опасности. Если эти офицеры, несмотря на свою куртуленовскую¹²⁵ ироничность, взяли на вооружение слово *подрывная деятельность*, это значит, что «революция» может вызвать представление о позитивной деятельности, и речь идет о том, чтобы представить врага в качестве могучего средства отрицания.

Очевидно, у них есть глаза и уши, они знают, что существует видимая история, и в моменты разрядки, как отмечает Пьер Дебре, коммунисты являются политиками, они подчиняют войну политике, хотя и могут допускать паузы, остановки и замедления в деструктивной деятельности. Именно ФЛН есть непосредственное отрицание, *«абсолютная война»* — и она не может быть ничем другим, поскольку не существует алжирской нации, «не существует Алжира». Разве не был Рамдан *«великим читателем Клаузевица»*¹²⁶? Однако непримиримая война и физическое насилие, проповедуемые ФЛН, лишь проясняют то, что сегодня является единственной сущностью истории, «метафизикой» феноменов: подрывную деятельность. Коммунизм — это не что иное, как более рафинированная и обобщенная техника подрывной войны. Этому врагу, который существует повсеместно, можно противопоставить только *«абсолютную противовойну»*.

Выводы вполне очевидны: необходимо создать *«революционную законность»*, разрушить *«аппарат коммунистической под-*

рывной деятельности в метрополии», под страхом смерти для журналистов учредить цензуру. В Алжире всеобщие выборы, способные привести к независимости, были бы уловкой. Тем не менее было бы абсурдом начать войну ради того, чтобы осуществить выборы, которые могли бы привести к независимости. Единственная цель — это *«подавить феллахов»*. *«Наша политика в Марокко и Тунисе значительно обостряет ситуацию»*, операция Sakhiet *«была ошибочной, слишком запоздалой, а самое главное — слишком нерешительной»*.

Можно спорить по поводу окончательного значения этой позиции. Я не могу заставить себя не думать о том, что солдаты, переходящие тунисскую границу, чтобы вернуться в Алжир и поднять там мятеж, обрушивающие свой гнев на соотечественников, как если бы они были их врагами, в действительности не верят в то, что сражаются с врагами. Как говорил Робер Лакост, не так-то легко бороться на два фронта. Пьер Дебре пишет: *«Либо мы ввергнем нацию в гражданскую войну, либо, что было бы лучше, надо сразу же заставить наших солдат перестать убивать... Что можем мы в данной ситуации? Мы не питаем страсти к бессмысленным жертвам»*. Я ничего не могу добавить к этому и не способен на то, чтобы толкать кого бы то ни было на жертвы — полезные или бесполезные. Я могу сказать только одно: солдаты, с которыми я был знаком, которые были рядом со мной, краснели, когда слышали такие рассуждения. Поскольку мысли Пьера Дебре столь заняты большевизмом, ему следовало бы помнить о том, что часто именно побежденные армии совершают революцию.

Но оставим психологию. Здесь важно то, что мы имеем дело с агрессивным нигилизмом, *исключающим любую политику*. Когда автор пытается дать политическое решение проблемы, — вздыхая с сожалением, поскольку в итоге *«самым разумным решением»* было бы, вероятно, в идеале, вовсе ничего не предлагать африканцам, — то делает он это для того, чтобы говорить об *«интеллектуальной отваге»*, о *«сенсационных преобразованиях»*, о *«технической революции XX века»*, природу которой он никак не определяет и о которой мы знаем только, что она противоположна той, что свершилась в 1917 году. Правда заключается в том, что условия для существования политики ликвидированы мышлением, которое не является даже тоталитарным, а есть монизм террора — тревога, поражение и стыд, переходящие в отчаяние и переряженные в политику.

Все это есть фашизм в самом точном смысле слова — возобновление приемов революционной борьбы и подражание им, имитация революционного пафоса, недооценка реального

в пользу оккультного, поверхностная идентификация как этих явлений, так и контр-большевизма с его ниспровергателями.

— *Какую связь находите вы между этими тенденциями и намерениями французского правительства?*

— Нет нужды долго доказывать, что начинание генерала де Голля не имеет никакого отношения к этому умонастроению. Всеобщие выборы, которые для фашистов означали предательство, в Алжире были его первым словом; вывод войск из Туниса, который «оставили», — первая акция. Генерал де Голль имеет только то общее с фашистскими офицерами, что выступает против «системы»; в последние годы это не раз вынуждало его отказываться от того, чтобы занять активную позицию, когда республиканцы пытались вывести Республику из состояния политического небытия, — а совсем недавно отказаться от одобрения движения в Алжире: если «система» — это Зло, все, что стремилось ее разрушить, было относительно обоснованным.

Однако то, что генерал де Голль хочет создать на месте IV Республики, не имеет ничего общего с агрессивным нигилизмом полковников. Он — человек и солдат прошлого, я хочу сказать, что он имеет под собой солидную базу, он — *homo historicus*¹²⁷, а не *homo psychologicus*¹²⁸ нового поколения. Тайная реальность, в которую он верит, это не фантазмы разрушения и контрразрушения, это — архетип Франции, сохранение Франции как таковой, а также народ, который на другом конце истории всей своей повседневной жизнью говорит «да» Франции. Метафизика арбитра и народа, один по эту сторону, другой по ту сторону партий, — это совсем иное дело, нежели фашистский активизм.

— *Верите ли вы, что французское правительство окажется способным привлечь на свою сторону часть армии, о которой вы только что говорили?*

— Я, как и все, ничего об этом не знаю. Я сомневаюсь в том, что правительство чего-либо добьется путем убеждения. Чистое же принуждение было бы отказом от поиска дополнительных средств и от самой проблемы. Вопрос, может быть, заключается в том, чтобы отколоть от фашистов часть французского населения и часть армии. И здесь я боюсь, как бы убеждения генерала де Голля по поводу внутренней политики (гораздо менее личностной и своеобразной, чем он сам) не ослепили бы его и не помешали искать теоретических опор, в которых он нуждается. Ведь, наконец, разве он понимает и говорит вполне определенно, почему IV Республика оказалась неспособной на ту политику реформ, которую он замышлял?

Он считает, что французской политике недостает преемственности. Разве это та преемственность, которой не хватало IV Республике? Разве правительства, сменявшие друг друга, за редким исключением не осуществляли одну и ту же политику? И, с другой стороны, разве существовала у них инициатива, чувство движения вперед; напротив, им постоянно не хватало инициативы, движения, новизны, — даже афера с Суэцким каналом¹²⁹ свидетельствует, скорее, лишь о конвульсии, а не о деле, коль скоро они не решились довести ее до конца. Разве надеялись использовать эту пребывающую в бездействии преемственность в качестве средства укрепления власти Президента Республики, что на деле в определенном смысле означало бы умаление власти председателя Совета? Когда генерал де Голль уже не будет Президентом Республики, он станет тем, кем был всегда: человеком, с честью прошедшим свой долгий путь, руководствовавшимся скорее обычными представлениями, нежели теми, которые требуют воображения, новых знаний, инициативы. И даже если Президентом останется генерал де Голль, вопрос будет заключаться в том, чтобы признать, что проблема Франции состоит в отыскании пути, на котором каждому человеку обеспечивалась хотя бы малая толика того, что ему требуется, или, скорее, в том, чтобы иметь власть, которая действительно правит, то есть вовлекает страну в деятельность и изменяет ее вместо того, чтобы оставлять все как есть и завещать ей большую политику, призывая принять ее, принять ту политику, за которую не будут упрекать Президента. Я опасюсь, что в выборе между тайной мечтой о таком пути и референдумом, результаты которого непредсказуемы, французской политике — как прежде, а может быть и еще больше, чем прежде, — недостает мужества и что Франция при этом режиме останется такой, какой была: передовой страной в сфере знаний и отсталой в сфере социальной, политической и экономической деятельности.

Генерал де Голль также ставит под вопрос *многопартийный режим*. Но поскольку он не предлагает сменить его на режим однопартийный, а выступает за «объединение», за достижение внепартийного союза, то это одновременно означает, что противоречия между партиями не имеют никакого реального основания, что оппозиция является причиной собственной бездеятельности и что достаточно устранить ее, чтобы все осталось на своих местах. Но ведь противостояние политики правых и политики левых мало похоже на иллюзию, и до сих пор генерал де Голль придерживался политики так называемых левых членов правительства: независимость Туниса, всеобщие выборы,

реформы и материально-техническое обеспечение Алжира, — политики, которую правые принимали постольку, поскольку она всегда оставалась словесной ширмой. Генерал де Голль не осознает того (и не говорит об этом французам), что если решения и существуют, то все они являются либеральными. По существу, почти все это знают, как в Алжире, так и в Париже. Я не слышал, чтобы сегодня в Алжире говорили что-то подобное о подавлении феллахов: и это не только потому, что они якобы объединились, а потому, что основанием для существования правительства де Голля является прекращение войны путем всевозможных уступок, о независимости же нет и речи. Алжирское движение (за исключением, может быть, фашиствующих элементов) высказалось за приход к власти де Голля вовсе не для того, чтобы «вести войну», как ее понимал Клемансо¹³⁰, — оно сделало это ради достижения мира без поражения в войне. Де Голль осуществлял такую политику, что с ней были согласны и левые, и левые центристы, она удовлетворяла и коммунистическую партию, отдавая всю власть правительству Молле. Однако все это — о чем не следовало бы говорить — означало бы лишить движение в Алжире основания: следовать за генералом означало бы скомпрометировать операцию. Великая драма французской политики заключалась бы, вероятно, в том, что правая согласилась бы с либеральной политикой, и это сопровождалось бы антипарламентскими призывами. Или свободные и всеобщие выборы, социальное равенство останутся пустым звуком, как это было до сих пор (социальное равенство в любом случае останется пустым звуком, как это со всей очевидностью обнаруживает теория слаборазвитых стран), — или же генерал де Голль сумеет найти новый выход для Алжира, но это будет делом случая. Сегодня мы все живем в мире слов, тех самых слов, которые пустили в ход левые, а правые поддержали их только потому, что они оставались всего лишь словами. Бесполезно оспаривать многопартийный режим в тот момент, когда проводят политику одной из партий.

Как бы то ни было, многопартийный режим не в состоянии *осуществлять* эту политику, он может только *говорить* о ней: это единственный стоящий аргумент, но он действительно идет в счет. Следует еще сказать почему, и это не так уж загадочно. Многопартийный режим не в состоянии проводить либеральную политику, потому что, если исключить голоса коммунистов, он должен был бы покупать голоса правых ценой повседневного контроля, который сводил бы на нет деятельность правительства. Партия независимых заявила, что она отзовет своих министров, если аэродромы в Тунисе будут эвакуированы.

По общему признанию, эта партия соглашается сегодня на то, что вчера отвергала. Парламентская правая сражалась не за реальные позиции, она сражалась против *выхода*, который, как одно из решений, возникал и исчезал, не имея под собой законного основания. Правительству оставался лишь обходной путь, но оно усиливало свою подозрительность и ограничивало рамки своей деятельности. Эдгар Фор¹³¹ говорил своему резиденту в Марокко о политике сопротивления, но, зная, что эта политика не может последовательно проводиться (по крайней мере, так он будет говорить позже), продемонстрировал свое бессилие, цинично ожидая ее признания, — этот эпизод имел огромное значение: он дал всем понять — и французам, и мусульманам, — что официальные позиции правительства могут меняться, и укрепил одних в их навязчивой идее отхода, других — в их непримиримости.

После дебатов у Бея¹³² состоялось официальное признание Туниса французской колонией; после событий в Марокко все знают, как Ги Молле был принят в Алжире. Сведение на нет государственной функции стало возможным потому, что правительство, одновременно жесткое и слабое, смогло устоять в войне, рискуя капитулировать в конце ее, но ни в коем случае не оживить политическую деятельность или серьезную дипломатию.

Вовсе не разнообразие партий и «разделение французов» помешали правительству проводить либеральную политику, а существование безыдейной правой, ставшей арбитром во французской политике в результате подлога при подсчете голосов коммунистов. Ставя под вопрос многопартийный режим, генерал де Голль отнес в пассив демократии то, что следовало бы зачислить в пассив правым. Однако речь здесь не идет о тщетных поисках ответственности, которая существовала в прошлом. От нового режима, который будет основываться на такой оценке, лично я не жду ничего хорошего. Это — ложная демократия, которая была осуждена в результате легального государственного переворота, это — не демократия в подлинном смысле слова, и средство следовало бы искать не там, где его ищут.

— *Однако демократия, подлинная или урезанная — разве это не Народный фронт?*

— Демократия была искажена политической потребностью правой, объединившейся с пошатнувшейся коммунистической политикой: этот союз сместил французскую политику в ирреальное и приговорил ее к бездействию. Если бы речь шла о том, что между правой и коммунистами идет классовая борьба, было

бы наивно разоблачать ее. Но дело обстоит не так. Не будем забывать, что г-н Пинз¹³³ сыграл определенную роль в обретении Марокко независимости и что коммунисты допустили репрессии в Константинуа в 1946 году и отдали правительству Ги Молле всю полноту власти. Между правой и ФКП нет реального противостояния, хотя они и не борются за политическую власть, у той и у другой ее предостаточно. *И та, и другая не являются более партиями, это — «группы давления».* Они оказывают на режим согласованное давление и вместе ликвидируют министерства, но ни те, ни другие не берут на себя ответственности за политическую жизнь Франции. Они — независимые, они не берут на себя никакой ответственности, поскольку у них нет никаких идей: мы никогда не слышали, чтобы они высказывали свою точку зрения ни относительно будущего, ни относительно настоящего, смысл их жизни в том, чтобы бороться друг с другом — в вопросе о коммунизме, но если бы не было этого предлога, они нашли бы другой.

Что касается коммунистов, их можно упрекать почти во всем, за исключением того, что они *бездействуют*; но даже идя на компромиссы в правительстве, они остаются безразличными к тому, что делают, потому что их сердца не здесь, поскольку они никогда не слушают, что о них здесь говорят, поскольку они здесь для того, чтобы не совершать добрых дел. Они постоянно твердят о Народном фронте, — но для них Народный фронт не является призывом к действию. Я вижу на пути между Нацией и Республикой *изнывающего от жары г-на Рамадь*¹³⁴, покинувшего ряды манифестантов и направляющегося, по всей вероятности, к аптеке, — с красным лицом, с видом человека, которого оставили силы. Группа борцов окружает его, как своего идола, и, подняв вверх кулаки, кричит: «Народный фронт!» Явно обессиленный человек, получивший некогда признание Национального Собрания за прошлые заслуги, окруженный крепкими безжалостными молодыми парнями, — такое не забывается никогда. Пристойной, или подлинной, демократии не будет до тех пор, пока коммунисты отказываются позитивно сотрудничать с режимом, пока они будут прикрывать свою практику компромиссов громкими и отвлеченными лозунгами об «абсолютном обнищании». Однако они прекрасно знают, что только если США проиграют в атомной войне, во Франции будет народная демократия. Чего же они ждут? Я думаю, что никто этого не знает, и они тоже.

— *Есть ли шансы на победу подлинной демократии?*

— Если причины ее искажения, о которых мы говорили, действительно существуют, то у нас мало шансов на то, что под-

линия демократия возродится. Мы не видим никого, кто мог бы просветить независимых. Мы не знаем, каким образом истощивший свои силы штаб, которому удалось «проглотить» де-сталинизацию, окажется способным на политическую инициативу в тот момент, когда расправа над Имре Надем¹³⁵ и его товарищами подтверждает его подлинную мудрость. Мы не знаем, как он сможет поставить перед страной вопрос об условиях достижения демократии и свободы. Смогла ли выжить демократия в 1956—1958 годах? Вот вопрос, который необходимо принимать во внимание и который коммунисты хотели бы обойти. Они призывают французов бороться за ту демократию, которая сама себя похоронила.

— *А если новая Конституция получит одобрение на референдуме?*

— Национальное собрание, которое она создаст, президентское или непрезидентское правление, обладающее или не обладающее правом на роспуск, к которому в принципе нельзя часто обращаться, окажутся перед той же проблемой: либо Народный, то есть *аполитичный*, фронт: эвакуация из заморских стран, отстаивающая исключительно свои права социальная политика, никакой программы для развития капитализма, ничего определенного, никакой деятельности — либо «подсчет голосов коммунистов», то есть разрушение системы государственного управления, осуществляемое правыми.

— *Что же тогда делать?*

— В зависимости от обстоятельств, мы сможем ставить подлинные вопросы, если только не будем равняться ни на правых, ни на коммунистическую партию, надеясь, что они, а с ними и вся страна, проявят к ним живейший интерес. Поскольку существующие силы окутаны туманом, следует прежде всего говорить правду, не ища подходящего случая.

Четвертая Республика не возродится: она, будучи лишь тенью республики, не достойна сожаления. Французский кризис говорит о том, что если проблемы имеют решение, то оно должно быть либеральным, и что во Франции больше не существует политической свободы ни в теории, ни на практике. Мы живем тем, что осталось нам в наследство от мышления XVIII века, и все это надо переделать снизу доверху.

Кто-то, возможно, напомнит мне, что Монтескье¹³⁶ видел свободу в разделении и уравнивании властей, а прежде, чем их разделить и уравновесить, они должны существовать. Проблема сегодня заключается в том, чтобы создать их заново. Пятьдесят лет назад Ален мог еще определять республику, опираясь на контроль и постоянную полемику граждан с властью.

ми. Но что означает контроль, когда нет больше деятельности, которую можно было бы контролировать? В 1900 году, как и два века до этого, единственной задачей была организация критики. Сегодня надо, продолжая критику, реорганизовать власть. Справедливо упрекают «личную власть» или «сильную власть» в глупости: власти IV Республики лишены порядочности и личной ответственности.

Необходимо пересмотреть и наше понятие *общественного мнения*: оно основано на философии суждения и решения, которое, однако, принимается несколько поспешно; реальность режима, как и реальность человека, не состоит из мнений. Нет свободы в следовании за каждым изменением общественного мнения. Как говорил Гегель, свободе необходима субстанциальность, ей необходимо Государство, которое поддерживает ее, а она вносит в него жизнь.

С этой точки зрения необходимо проанализировать деятельность Парламента: мы почти ничего не знаем о его реальном функционировании. Побывав на нескольких заседаниях Национального собрания, я могу сказать только, что там не обнаруживаешь недостатка ни в интеллигентности, ни в осведомленности, но что и там испытываешь ту же стесненность, что и в «обществе», которому ты не был представлен. В одном случае это было чем-то величественным, в другом (я вспоминаю то смех посвященных, то тайные пересуды) — создавалось ощущение, что ты очутился в неприличном обществе, или салоне г-жи Вердюрен. Кульминацией режима, несомненно, было голосование коммунистов за правительство Пфлимлена с целью обязать его быть с ними заодно, а также и голосование за него независимых, испытывающих чувство страха перед Народным фронтом; между тем г-н Пфлимлен, не поднимая особого шума, готовился уйти в отставку. Вероятно, в этом и состоит вершина парламентаризма, но я сомневаюсь в том, что нации это понравилось.

Если правительству Мендес-Франса удалось — что *никакому* другому правительству после 1944 года не удавалось — вывести политическую жизнь Франции из состояния тревожного ожидания и страха, то только потому, что оно наделяло правительство инициативой воссоединения и считало, что его нельзя неотступно преследовать, что оно заботится о том, чтобы быть вместе с нацией, занимается самообразованием, подтверждает свое существование по мере своего развития. Это — живая власть, а не удары молнии над Синаем. Я сказал бы, что Мендес-Франс действовал инстинктивно, потому что он обладал хорошими природными задатками; он никогда не стремился с

помощью теории оправдать свою практическую деятельность. Вопрос заключается в том, чтобы отыскать институты, которые привили бы нашим обычаям эту практику свободы.

Общение государственного человека и нации, благодаря которому нация больше не испытывает свою судьбу и находит себя в том, что делается от ее имени, — вот чего (и меня это больше всего тревожит) генерал де Голль никогда не понимал, никогда не ощущал, за исключением «великих событий» 1940-го и 1944 годов. Я говорю об этом только для того, чтобы показать, что похвала, которую он расточал всем людям системы, досталась и Плевену¹³⁷ в равной — и даже в большей мере — чем Мендес-Франсу. Дух, которому свойственно отрицать, заметил он недавно. Как мы ошибаемся! Более всего мы должны опасаться *его* скептицизма. Потребуется много усилий, чтобы лишить меня того уважения, какое я питаю к генералу де Голлю. Но мы должны почитать его и за другое, и это гораздо важнее: мы обязаны ему тем, что имеем собственное мнение. Он слишком молод, чтобы быть нам отцом, и мы уже миновали то время, когда считали себя детьми.

Разве политические деятели из оппозиции лучше чувствуют проблему? Мы поражаемся, читая откровения членов разных комиссий. Так и хочется им сказать: все кончилось, вопрос не в том, чтобы *использовать правительство*, вам предстоит создавать режим. Сопоставьте между собой идеи и, *как только преусеете в этом*, обратитесь к французам. Поражаешься, читая в *Le Populaire* то, что пишется по поводу недавних выборов: «*постоянство электората*» и «*система работает нормально*». Чтобы ощутить вопросы, стоящие сегодня на повестке дня, надо спеть отходную не только аппарату коммунистической партии. Кто способен описать комичность социалистической партии, вся структура которой некогда считалась структурой рабоче-марксистской партии, чтобы требовать от депутатов неусыпной бдительности борцов, а сегодня является одним из средств в руках генерального секретаря; чтобы подчинять парламентскую группу своим манипуляциям? Однако, в конце концов, многие знают об этом лучше меня... Кто я такой, чтобы столь долго рассуждать обо всем этом? Офицеры говорят тоном пророков, профессора оттачивают свои перья. А где же те, кто дает рекомендации народу? И могут ли они поведать нам о чем-то другом, кроме своих сожалений?

(Июль 1958)

ПРИМЕЧАНИЯ

ПРЕДИСЛОВИЕ

¹*Моррас (Maurras) Шарль* (1868—1952) — французский писатель, публицист, проповедник идей наследственной монархии, в искусстве — сторонник классицизма; воинствующий *антидрейфусар* (см. след. примеч.); был осужден на пожизненное заключение за коллаборационистскую деятельность во время немецкой оккупации Франции в ходе второй мировой войны.

²*Дрейфус (Dreyfus) Альфред* (1859—1935) — офицер французского Генштаба, еврей по национальности, несправедливо обвиненный в шпионаже в пользу Германии; в 1899 году был помилован, а в 1906-м полностью реабилитирован. Дело Дрейфуса стало предметом острой политической борьбы во Франции в 90-х годах XIX века.

³Речь идет о генерале *Шарле де Голле* (1890—1970); в 1924—1945 годах опубликовал ряд теоретических работ по вопросам военной стратегии и профессиональной армии («Раздор в стане врага» «На острие шпаги», «За профессиональную армию», «Франция и ее армия» и др.); в 1943 году стал председателем Французского комитета национального освобождения (ФКНО), созданного в Алжире и реорганизованного им в июне 1944-го во Временное правительство Французской Республики. В январе 1946 года, столкнувшись с трудностями в осуществлении своих планов, ушел с поста главы правительства. В мае 1958-го, в период острого политического кризиса, вызванного военным восстанием в Алжире, большинство Парламента выступило за возвращение де Голя к власти; 1 июня 1958 года Национальное собрание утвердило состав правительства во главе с де Голем (см. заметки «О 13 мая 1958 года» и «Завтра...» в наст. издании).

⁴Имеются в виду события 1956 года в Будапеште — подавленное Советской Армией вооруженное выступление населения Венгрии, включая и интеллигенцию, против репрессивного режима Ракоши.

⁵*Хрущев Никита Сергеевич* (1894—1971) — советский партийный и государственный деятель, в 1953—1964 годах первый секретарь ЦК КПСС.

⁶*Фрейд (Freud) Зигмунд* (1856—1939) — австрийский психиатр, создатель психоанализа — комплекса гипотез и теорий, объясняющих роль бессознательного в жизни человека и развитии человечества.

⁷Речь идет о войне Франции против национально-освободительного движения в Алжире в 1954—1962 годах, завершившейся обретением Алжиром независимости.

⁸ *Пикассо (Picasso) Пабло Руис* (1881—1973) — французский художник испанского происхождения, в живописи которого нашли воплощение едва ли не все главные тенденции западноевропейского искусства XX века. В его композициях темы классической древности соседствуют с современностью, реальность — с фантазией, мифы — с отражением личной жизни художника.

⁹ *Гераклит* (ок. 540—ок. 480 до н. э.) — древнегреческий философ.

¹⁰ *Хайдеггер (Heidegger) Мартин* (1889—1976) — немецкий философ, сыгравший решающую роль в становлении и развитии экзистенциализма.

¹¹ *Сартр (Sartre) Жан-Поль* (1905—1980) — французский философ, драматург, романист, литературный критик, основоположник французского атеистического экзистенциализма; основатель (1945) ежемесячного литературно-политического журнала «*Temps modernes*», который был идейным центром левого движения во Франции и рупором экзистенциализма; в «*Temps modernes*» сотрудничал Мерло-Понти, являясь его политическим директором; размежевание с Сартром и его журналом произошло после опубликования Мерло-Понти труда «*Приключения диалектики*» (1955), в котором резкой критике подвергался тоталитаризм и связанные с ним идеи социализма и коммунизма, привлекавшие внимание Сартра.

¹² *Лукач (Lukács) Дьёрдь* (1885—1971) — венгерский философ, литературовед, эстетик, общественный деятель; в 1900-х годах испытал влияние неокантианства, был близок Г. Зиммелю, М. Веберу. В 1918 году вступает в коммунистическую партию Венгрии и обращается к марксистской философии, испытывая вместе с тем влияние немецкого классического идеализма; в 1933—1945 годах живет в Москве, работает в ИМЭЛ и Институте философии АН СССР над проблемами эстетического наследия Маркса и Энгельса, теории классического реализма, выступая против вульгарной социологии и идей модернизма; сотрудничает в журнале «*Интернациональная литература*». Неоднократно обвинялся официальными властями в «правом уклонизме», на которые отвечал самокритикой. В 1956 году, осмысливая ситуацию, сложившуюся после XX съезда КПСС, впервые открыто выступает с критикой сталинизма. В 1957—1960 годах в Венгрии, ГДР и СССР Лукач обвиняется в ревизионизме. В 1968-м пишет политическое завещание «*Демократизация сегодня и завтра*», увидевшее свет только в 1985 году.

¹³ В ряде социологических концепций игра выступает узловым моментом в развитии основных культурных форм человеческой жизни, ей приписывается важная роль в высвобождении индивида из-под гнета обычных форм принуждения: идеологических, экономических, социальных. Сартр писал на этот счет: «Человек должен выбирать: быть ничем или — играть, что он и делает» (*Sartre J.-P. Les chemins de la liberté. Vol. 1. Paris, 1945*).

¹⁴ *Пифагор* (ок. 570 — 496) — древнегреческий философ и ученый.

¹⁵Каким бы то ни было противоречием (лат.).

¹⁶*Декарт (Descartes) Рене* (1596—1650) — французский философ, физик, математик, представитель классического рационализма; требовал положить в основу философского мышления принцип очевидности, или непосредственной достоверности; абсолютно несомненным считал суждение «мыслью, следовательно, существую» (*cogito ergo sum*), несомненным для него был также факт сомнения как способа мышления; призывал к отказу от суждений, принимаемых на веру, чтобы расчистить почву для создания рациональной культуры, которая сменит культуру традиционного типа.

¹⁷*Велан (Velan) Ив* (р. 1925) — швейцарский франкоязычный писатель.

¹⁸*Валери (Valéry) Поль* (1871—1945) — французский поэт, писатель, ученый, теоретик искусства, художественный критик.

¹⁹*Ван Гог (Gogh) Винсент* (1853—1890) — голландский живописец.

²⁰Тем более (лат.).

²¹*Инвестиция, реинвестиция* — экономические понятия Фрейда, не получившие строгой теоретической разработки и менявшиеся на различных этапах его исследований; в самом общем виде — это нагрузка, определенное количество доступной измерению энергии; в личном плане человека — это значения, упорядочивающие поле его восприятий и поведения.

²²Термин, введенный немецким психологом К. Бюлером, означающий внезапное переживание (примеч. И. А. Михайлова).

²³*Прадикабль* — в театре небутофорская часть декорации, состоящая из предметов, используемых в реальной жизни.

²⁴*Мариво (Marivaux) Пьер Карле де Шамблен де* (1688—1763) — французский писатель, драматург, член Французской академии (1742).

²⁵*Жубер (Joubert) Жозеф* (1754—1824) — французский моралист, художественный критик.

²⁶*Шатобриан (Châteaubriand) Франсуа Рене де* (1768—1848) — французский писатель.

²⁷*Стендаль (Stendhal)*, псевдоним; настоящее имя *Бейль (Beyle) Анри Мари* (1783—1842) — французский писатель, автор романов «Красное и черное» (1831), «Пармская обитель» (1839), «Люсьен Левен» (1929) и др.

²⁸См. примеч. 16.

²⁹*Монтень (Montaigne) Мишель Эйкем де* (1533—1592) — французский философ эпохи Возрождения.

³⁰*Низан (Nizan) Поль* (1905—1940) — французский философ, журналист, литератор, лицейский друг Ж.-П. Сартра; в 1926 году вступает в ФКП; в 1926—1927-х совершает путешествие в Аравию, по следам которого в 1931 году публикует книгу-памфлет «*Aden Arabie*» (русский перевод вышел в 1935-м под названием «...Аравия»; в 1960 г., ко второму изданию книги во Франции, Ж.-П. Сартр пишет предисловие); в 1933 году вступает в «Ассоциацию революционных писателей и художников»; в 1934-м по

приглашению Коминтерна посещает Москву, где работает в Институте марксизма-ленинизма, в Международном объединении революционных писателей; в том же году совершает поездку по Центральной Азии; вместе с А. Мальро, Ж.-Р. Блоком, В. Познером и Л. Арагоном участвует в работе Первого Всесоюзного съезда советских писателей в 1934 году, а в 1935-м — в работе Международного конгресса «Писатели в защиту культуры»; в 1936-м ведет репортажи из Испании. Низан — автор трех романов, поэм, рассказов, новелл, критических заметок; сотрудничал в газетах и журналах «Europe», «Monde», «Clarté», «La Revue marxiste», «Humanité», «Ce soir», «Commune» и др. После подписания в 1939 году германо-советского пакта выходит из рядов ФКП. Погиб на фронте в 1940-м в боях за Дюнкерк.

³¹Рассерженные молодые люди (англ.).

³²*Ecole Normale* (Ecole normale supérieure d'Ulm — Sèvres, E. N. S. — Высшая педагогическая школа Ульм — Севр) — высшее специальное учебное заведение при Министерстве образования; готовит преподавателей вузов и научных работников в области гуманитарных, экономических и естественных наук.

³³*Валуа* (Valois) — династия французских королей (1328—1589).

³⁴*Софокл* (496—406 до н. э.) — древнегреческий драматург, автор трагедий «Антигона» (442), «Царь Эдип» (429—425) и др.

³⁵*Бергсон* (Bergson) *Анри* (1859—1941) — французский философ, представитель интуитивизма и философии жизни; лауреат Нобелевской премии по литературе (1927) (см. работу «Сам себя создающий Бергсон» в наст. издании); по поводу «ретроспективной иллюзии» см., например: «Творческая эволюция». М., 1998, с. 166).

³⁶Отец Поля Низана, родившийся в семье железнодорожного рабочего, «пробившись» в служащие, стал мелким буржуа и утратил питавшие его корни. Теме «обуржуазивания» рабочего посвящен роман Низана «Антуан Блуайе» (1933; русск. изд. — 1934).

³⁷*Маритен* (Maritain) *Жак* (1882—1973) — французский религиозный философ, ведущий теоретик неотомизма, ставивший своей задачей примирение благодати и природы, веры и разума, теологии и философии, а также возрождение философии природы на религиозной основе.

³⁸*Спинозизм* — учение нидерландского философа-материалиста и атеиста *Бенедикта Спинозы* (Spinoza, 1632—1677).

³⁹В 1937—1939 годах Низан работал в ежедневной газете «Ce soir», руководимой известным французским писателем и политическим деятелем, членом ФКП с 1927 года Л. Арагоном, ведя рубрику «Международная политика»; ту же функцию он выполнял и в органе ФКП «Humanité» (с 1935 г.).

⁴⁰*Макиавелли* (Machiavelli) *Никколо* (1469—1527) — итальянский политический деятель, дипломат, писатель; политическая доктрина Макиавелли (*макиавеллизм*) допускает при осуществлении политики пренебрежение требованиями морали (см. работу «О Макиавелли» в наст. издании).

⁴¹*Диоген Синопский* (ум. ок 410—320 до н. э.) — древнегреческий философ-моралист, отвергавший всякое знание, лишенное этической направленности; по преданию, жил в бочке, существуя на подаяния, тем самым сведя до минимума свои потребности и обретя независимость от внешних влияний.

⁴²*Андрогины* — мифические предки человека, перволюди, соединяющие в себе мужские и женские половые признаки.

⁴³*Паскаль (Pascal) Блез* (1623—1662) — французский религиозный философ, писатель, математик, физик. Альтернативу бедствиям человеческой жизни Паскаль видел в «спасении» — в преодолении границ естественной жизни и продолжении жизни души после смерти тела, в обретении «счастья и блаженства с Богом».

I. КОСВЕННЫЙ ЯЗЫК И ГОЛОСА БЕЗМОЛВИЯ

¹*Соссюр (Saussure) Фердинанд* (1857—1913) — швейцарский лингвист, автор труда «Курс общей лингвистики» (1916; русск. пер. — 1933), оказавшего огромное влияние на языкознание XX века, в частности на развитие структурной лингвистики (см. работу «О феноменологии языка» в наст. издании).

²*Зенон из Элеи* (ок. 490—430 до н. э.) — древнегреческий философ, считающийся «изобретателем диалектики», под которой, по словам Аристотеля, понималось искусство «опровергать противника и посредством возражений ставить его в затруднительное положение».

³*Брунеллески, Брунеллеско (Brunelleschi, Brunellesco) Филиппо* (1377—1446) — итальянский архитектор, скульптор, ученый; один из основоположников архитектуры Возрождения и создателей научной теории перспективы. Грандиозный по тому времени купол (диаметром 42 м) над храмом Флорентийского собора, возведенного в 1420—1436 годах, является первым крупным памятником ренессансного зодчества и достижением инженерной мысли.

⁴*The man I love* (англ.), *L'homme que j'aime* (франц.) — «человек, которого я люблю».

⁵*Малларме (Mallarmé) Стефан* (1842—1898) — французский поэт.

⁶*Пуссен (Poussin) Никола* (1594—1665) — французский художник, один из основоположников европейского классицизма, опиравшегося на античное и ренессансное наследие.

⁷*Матисс (Matisse) Анри* (1869—1954) — французский живописец, скульптор, график, мастер прикладного искусства, сформировался под влиянием импрессионизма и постимпрессионизма; в начале 1900-х годов — глава фовизма, в 40-х широко использовал живописно-графическую форму декупажей; автор витражей, керамических панно, ковров и др. Совершенным воплощением своих эстетических идеалов считал ансамбль Капеллы четок в Вансе (1947—1953).

⁸Бог, в понимании немецкого философа *Лейбница* (см. примеч. 34 к статье «Всюду и нигде»), «есть абсолютно Совершенное Существо», он «действует самым совершенным и наиболее желательным образом...» (*Лейбниц*. Соч. в 4-х т. Т. 1. М., 1982, с. 125, 127).

⁹*Мальро (Malraux) Андре* (1901—1976) — французский писатель, эссеист, теоретик искусства, политический деятель. В 20-х годах оказывал поддержку национально-освободительным движениям в Юго-Восточной Азии. Получая Гонкуровскую премию за книгу «Удел человеческий» (1933), признался, что написал ее, чтобы поддержать борьбу китайских коммунистов, на стороне которых он принимал участие в гражданской войне в Китае. В начале 30-х годов сближается с Коммунистической партией Франции и обращает свои взоры в сторону Советского Союза, где, как ему представлялось, вырисовывались очертания новой цивилизации и зарождался новый тип человеческой общности — «мужественное братство» соратников по совместной борьбе; особый интерес вызывала у Мальро советская культура, в первую очередь литература и кинематограф. В 1934 году вместе с Андре Жидом требовал освобождения Георгия Димитрова, обвиненного фашистами в поджоге рейхстага; в том же году выступил на Первом съезде советских писателей с речью «Искусство — это завоевание» (см.: *Мальро А.* Зеркало лимба. М., 1989). Отход от идей коммунизма начался в 1937 году, а в 1939-м Мальро окончательно порвал свои отношения с ФКП. Воевал в Испании, где, спешно выучившись водить самолет, возглавил эскадрилью летчиков-добровольцев, сражавшихся на стороне республиканцев; совершил более 60-ти боевых вылетов, дважды был подбит, пережил заключение в лагере военнопленных, откуда бежал, тюрьму, где чудом избежал расстрела. По горячим следам этих событий написал роман «Надежда» (1937). Вторую мировую войну начал в танковых частях французской армии, а завершил в рядах Сопротивления. В 1945 году лично познакомился с Шарлем де Голлем и стал его горячим сторонником; в том же году Мальро — советник де Голля, в 1945—1946 годах — министр информации в правительстве де Голля, затем в течение десяти лет министр культуры. Мальро — автор обширнейшего литературного наследия, в том числе серии капитальных трудов по искусству. Главные из них: «Психология искусства» («Воображаемый Музей», 1947; «Художественное творчество», 1948; «Цена абсолюта», 1950; дополненное издание трехтомного труда вышло в 1951 г. под названием «Голоса безмолвия»), «Воображаемый Музей мировой скульптуры» («Скульптура» 1952; «От барельефов к священным гротам», 1954; «Христианский мир», 1954), «Метаморфоза богов», 1957; «Бренный человек и литература», 1977.

¹⁰*Лабрюйер (La Bruyère) Жан* (1645—1696) — французский философ, ученый, член Французской академии (1693).

¹¹*Валлон (Wallon) Анри* (1879—1962) — французский психолог, общественный деятель, специалист по детской и генетической психологии; работал также в области патопсихологии и прикладной психологии.

¹²*Шарден (Chardin) Жан-Батист Симон* (1699—1779) — французский живописец, стремившийся к правдивому изображению жизни, по словам Дидро, к «правдивости формы и цвета».

¹³*Брак (Braque) Жорж* (1882—1963) — французский художник, вместе с Пикассо положивший начало кубизму в живописи.

¹⁴*Сезанн (Cézanne) Поль* (1839—1906) — французский живописец, график, представитель постимпрессионизма: к свойственному художникам-импрессионистам стремлению непосредственно запечатлеть реальный мир в его подвижности и изменчивости, передавать непосредственно мимолетные впечатления добавляет желание возратить предметам объем, плотность, вес, создать образ человека и природы в извечной гармонии со Вселенной.

¹⁵*Клее (Klee) Пауль* (1879—1940) — швейцарский художник, сформировавшийся под влиянием Сезанна и Кандинского; живопись и графика Клее отличаются лиризмом, насыщены поэтическими и метафизическими аллюзиями; предвосхитил некоторые приемы сюрреалистов.

¹⁶*Бодлер (Baudelaire) Шарль* (1821—1867) — французский поэт, наследник романтизма.

¹⁷Как представляется, речь идет о картине Ван Гога «Пустой стул (Кресло Гогена)» (1888, Амстердам, Музей Ван Гога).

¹⁸В приведенном фрагменте из работы Ж.-П. Сартра «Что такое литература» (см. *Сартр Ж.-П.* Ситуации. М., 1997, с. 20) речь, вероятно, идет о панно, выполненном *Тинторетто (Якопо Робусти, 1518—1594)* для Скуола ди Сан-Рокко в Венеции в 1566—1567 годах.

¹⁹*Ренуар (Renoir) Огюст* (1841—1919) — французский живописец, график, скульптор; представитель импрессионизма.

²⁰«*Озарения*» — стихотворение французского поэта *Артюра Рембо (Rimbaud, 1854—1891)*, написанное в 1872—1873 годах.

²¹Скорее всего, речь идет о картине Ван Гога «Вороны в пшеничном поле» (1890, Амстердам, Музей Ван Гога).

²²*Башляр (Bachelard) Гастон* (1884—1962) — французский философ, методолог науки, эстетик.

²³*Хальс (Hals) Франс* (1581/1585—1661) — голландский художник, автор портретов и жанровых сцен, оказавший значительное влияние на последующие поколения живописцев, в том числе и на сторонников импрессионизма.

²⁴*Гуссерль (Husserl) Эдмунд* (1859—1938) — немецкий философ, основоположник феноменологии, в русле которой развивает свои идеи М. Мерло-Понти (см. работы «О феноменологии языка» и «Философ и его тень» в наст. издании).

²⁵*Делакруа (Delacroix) Эжен* (1798—1863) — французский живописец, график, один из крупнейших представителей романтизма в живописи.

²⁶*Энгр (Ingres) Жан Огюст Доминик* (1780—1867) — французский живописец и график, один из крупнейших портретистов XIX века, сторонник классицизма в живописи.

²⁷ *Августин Аврелий* (354—430) — христианский философ и теолог. Вероятно, Мерло-Понти имеет в виду исповедальный характер сочинения Августина «Исповедь», которое было подлинно оригинальным повествованием о неповторимо-индивидуальной человеческой жизни, историей самосознания его автора; в то же время Августин, стоящий у истоков жанра философской автобиографии, имеет своих предшественников: элементы автобиографического повествования можно найти у древнегреческого философа *Платона* (427—347 до н.э.), римского философа-стоика *Марка Аврелия* (121—180) и других.

²⁸ *Арон (Aron) Реймон* (1905—1983) — французский философ и социолог.

²⁹ *Пегу (Péguy) Шарль* (1873—1914) — французский поэт, мыслитель, публицист, идеи которого были положены в основу французского персонализма — философского течения XX века, признавшего личность человека главным предметом философии. Пегу называли «бергсонистом в христианстве»: он воспринял многие идеи Бергсона — длительности, непосредственной интуиции, памяти и времени, — соединяя его учение с христианской традицией (см. статью «Сам себя созидующий Бергсон» в наст. издании).

³⁰ *Вермер (Vermeer) Ян*, по прозвищу *Делтфский* (1632—1657) — голландский живописец, крупнейший представитель делтфской школы, писал картины на бытовые, религиозные, мифологические сюжеты и пейзажи.

³¹ *Вюйемен (Vuillemin) Жюль* (р. 1920) — французский философ, историк философии.

³² Речь идет о психоаналитическом истолковании картины *Леонардо да Винчи* (1452—1519) «Святая Анна с Марией и младенцем Христом» (ок. 1505, Лувр). См.: *Фрейд З.* Леонардо да Винчи. Воспоминание детства. — В кн: *Фрейд З.* Психоанализ и культура. Леонардо да Винчи. СПб., 1997.

³³ *Ахилл* — герой греческой мифологии; его имя использует древнегреческий философ *Зенон Элейский* (см. примеч. 2 к данной статье) в аргументах против мыслимости движения («Ахилл и черепаха»).

³⁴ *Клодель (Claudel) Поль Луи Шарль* (1868—1955) — французский католический писатель, драматург, член Французской академии (с 1946-го); в течение более чем сорока лет (1893—1936) находился на дипломатической службе; автор драм «Золотая голова» (1901), «Заложник» (1911), «Атласный башмачок» (1929), книг «Поэтическое искусство» (1907), «Предложения и мысли о французском стихе» (1928) (см. заметку «О Клоделе» в наст. издании).

³⁵ Из ничего (*лат.*).

³⁶ *Понж (Ponge) Франсис* (1899—1988) — французский поэт.

³⁷ *Жюльен Сорель, госпожа де Реналь* — персонажи романа *Стендаля* «Красное и черное» (см. примеч. 27 к «Предисловию»).

³⁸ *Бальзак (Balzac) Оноре де* (1799—1850) — французский писатель;

Маркс ссылался на творчество Бальзака, в частности, в своем фундаментальном труде «Капитал» (см.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 602; т. 25, ч. I, с. 46).

³⁹«*Письма к провинциалу*» (1657) — антиклерикальный памфлет Б. Паскала (см. примеч. 43 к «Предисловию»).

⁴⁰«*Размышления*» Декарта — полное название труда: «Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом» (1641). О Декарте см. примеч. 16 к «Предисловию».

⁴¹*Бовуар (Beauvoir) Симона де* (1908—1986) — французская писательница экзистенциалистского направления.

II. О ФЕНОМЕНОЛОГИИ ЯЗЫКА

¹Эйдетика (от. греч. εἶδος — «вид», «качество»); в феноменологии Гуссерля — учение о сущностях, объектах интеллектуальной интуиции.

²«Однако оно (то есть мнение) не находится где-то вовне по отношению к словам. Говоря, мы всегда осуществляем внутреннее, сливающееся со словами, как бы одушевляющее их мнение. Следствием подобного одушевления является то, что слова и вся речь целиком выражают собою мнение (Meinen) и несут его в себе как смысл» (нем.)^{*}.

³«Объективное существование (Dasein) «в мире», которое, как такое, доступно каждому, может обладать духовной объективностью смыслового образа лишь благодаря двухуровневым повторениям, причем главным образом телесно представленным. В чувственном (Verkörperung) происходит «локализация» и «темпорализация» [смыслового образа], который по своему бытийному смыслу не является пространственным и темпоральным... Теперь спросим: ...как языковое воплощение (Verleiblichung) из только лишь внутрисубъективного образования — мысли, делает объективное, так что, например, геометрическое понятие или положение действительно становится понятным каждому и на все времена? Мы сейчас не будем углубляться в проблему происхождения языка в его идеальном и — благодаря документированию и фиксированию — обоснованном существовании в реальном мире, хотя и сознаем, что радикальное прояснение способа бытия «идеальных смысловых образований» должно иметь в этом вопросе наиболее глубокое проблемное основание» («Revue Internationale de Philosophie». 1939, p. 210. Ср.: Гуссерль Э. Начала геометрии (перевод М.Маяцкого). М.: Ad Marginem. 1996, с. 216—217).

⁴*Гийом (Guillaume) Густав* (1883—1960) — французский филолог, лингвист, автор «психосистематики», нацеленной на изучение языка в его отношении с ментальной структурой, с универсальными механизмами мышления.

^{*} Здесь и далее переводы с немецкого, если особо не оговорено, выполнены И.А.Михайловым.

⁵Гумбольдт (*Humboldt*) Вильгельм (1767—1835) — немецкий философ, эстетик, языковед, государственный деятель; один из основоположников философии языка; подчеркивая творческую природу языка, рассматривал его в тесной связи с мыслительной деятельностью человека.

⁶Внутренняя форма языка (*нем.*).

⁷Слово-понятие (*нем.*).

⁸См. примеч. 4 к статье «Косвенный язык и голоса безмолвия».

⁹«Я люблю этого человека» (*франц.*).

¹⁰Фоны, то есть то, что оттеняет рисунок (*нем.*); у Гуссерля «фоны» — это наличные осознанные переживания, «задний план», на котором осуществляется восприятие; «фон» — это то, что готово быть воспринятым (см.: Гуссерль Э. Идеи-I. М., 1999, с. 99; примеч. И.А. Михайлова).

¹¹Вторичное осуществление (*нем.*).

¹²Первичное осуществление (*нем.*).

¹³Жизненный мир (*нем.*).

¹⁴Другое «я» (*лат.*).

¹⁵Энтелехия (*греч.*) — целеустремленность, целенаправленность как движущая сила, активное начало, превращающее возможность в действительность.

III. ФИЛОСОФ И СОЦИОЛОГИЯ

¹Бэкон (*Bacon*) Фрэнсис (1561—1626) — английский философ, родоначальник английского материализма и методологии опытной науки.

²Милль (*Mill*) Джон Стюарт (1806—1873) — английский философ-политик, экономист, общественный деятель.

³Мирозерцание (*нем.*).

⁴Наука о мире (*нем.*).

⁵Зримость (*нем.*).

⁶Совокупный дух (*нем.*).

⁷Леви-Брюль (*Lévy-Bruhl*) Люсьен (1857—1939) — французский этнолог и философ, автор теории «дологического мышления»; главное направление научной деятельности — исследование различий в типах мышления, свойственных первобытному сознанию и современному рационализму; выступил против эволюционистской антропологической школы в социологии, согласно которой достижения первобытной культуры основывались на мыслительных усилиях индивида; был близок к социологической школе Дюркгейма (см. примеч. 4 к статье «От Мосса к Клоду Леви-Строссу»), утверждавшей, что первобытное сознание ориентировалось преимущественно на передаваемые из поколения в поколение «коллективные представления» и следовало традиции; согласно Леви-Брюлю, архаические культуры обладали «паралогической ментальностью»: причинно-следственные связи в нем подменялись «партиципацией» — сопричастием, устанавливаемым между коллективом и значимым для него объек-

том; результаты практической деятельности считались зависимыми от соблюдения ритуалов или от вмешательства сверхъестественной силы. Книга Леви-Брюля «Первобытная мифология» («La mythologie primitive») была переведена на русский язык в 1930 году — в год ее издания — под названием «Первобытное мышление».

⁸См., например, работы З.Фрейда: «Влечения и судьбы влечений» («Triebe und Triebchicksale», 1915), «Почему война?» («Warum Krieg?», 1933).

⁹Здесь: от *построений* (лат.).

IV. ОТ МОССА К КЛОДУ ЛЕВИ-СТРОССУ

¹Мосс (*Mauss*) Марсель (1872—1951) — французский этнолог, философ, социолог; приверженец теории Дюркгейма (см. далее, примеч. 4), подвергший пересмотру некоторые ее положения. Отказавшись от резкого антипсихологизма, в сотрудничестве с социологией и психологией формулирует идею «тотального человека» в единстве его биологических, психических и социальных определений. Работы Мосса посвящены главным образом исследованию различных сторон жизни архаических обществ, наиболее известной из них является «Очерк о даре. Архаическая форма обмена» («Essai sur le don. Forme archaïque de l'échange», 1925).

²Эванс-Причард (*Evans-Pritchard*) Эдвард Эван (1902—1973) — английский социальный антрополог, известный своими исследованиями африканских культур.

³Леви-Стросс (*Lévi-Strauss*) Клод (р. 1908) — французский этнолог, создатель концепции структурной антропологии. Философ по образованию, свою позицию он называет «сверхрационализмом», пытаясь восстановить гармонию чувственного и рационального начал, утраченную современной европейской цивилизацией, но сохранившуюся на уровне первобытного мифологического мышления. Основной задачей этнологии считает изучение перехода от природы к культуре; исключительно важное значение в этой связи приписывает понятию бессознательного. Сознание, по Леви-Строссу, существует на пересечении множества бессознательных структур человеческого духа, каждая из которых соответствует определенному уровню социальной реальности. Ненаучность многих этнологических построений видит в том, что они основываются на изучении сознания. В своих работах делает упор на анализе систем родства и брака, тотемизма, ритуалов, мифов. Автор работ: «Структурная антропология» («Anthropologie structurale», 1958), «Первобытное мышление» («La pensée sauvage», 1962; См. также примеч. 8 к этой статье).

⁴Дюркгейм (*Durkheim*) Эмиль (1858—1917) — французский социальный философ, сторонник позитивизма, основатель и глава французской социологической школы, группировавшейся вокруг журнала «L'année sociologique». Согласно Дюркгейму, общество представляет собой особую реальность, не сводимую к биологическим, психологическим, индивиду-

альным аспектам человеческого существования; оно возникает как результат многосторонних взаимодействий индивидов, образуя внеиндивидуальную и надиндивидуальную реальность.

⁵*Фрэзер (Fraizer) Джеймс Джордж* (1854—1942) — английский антрополог, фольклорист и историк религий, автор широко известного труда «Золотая ветвь», опубликованного в различных вариантах (1890; 1907—1915; 1922); в этой работе он обобщил опыт изучения религиозных верований и отправлений в первобытных и доиндустриальных обществах Африки, Азии и Европы; выдвинул гипотезу о трех стадиях в истории человеческого мышления: магической, религиозной, научной.

⁶*Бор (Bohr) Нильс* (1885—1962) — датский физик, один из создателей квантовой физики; лауреат Нобелевской премии (1922).

⁷*Трубецкой Николай Сергеевич* (1890—1938) — русский языковед, философ; исследователь истории славянских языков; лидер фонологического направления Пражской школы структуральной лингвистики; определил задачи, разработал принципы и основные понятия фонологии как особой лингвистической дисциплины.

⁸К началу 50-х годов, когда была написана эта работа Мерло-Понти, Клод Леви-Стросс опубликовал большое количество статей и книги: «Элементарные структуры родства» («Les structures élémentaires de la parenté», 1949), «Раса и история» («Race et histoire», 1952).

V. ВСЮДУ И НИГДЕ

¹Имеется в виду диалог древнегреческого философа Платона «Парменид» (или «Об идеях»); назван по имени основателя элейской школы *Парменида* (ок. 540—480 до н. э.); наиболее трудное для понимания произведение Платона.

²Речь, как представляется, идет о «Размышлениях» Декарта. См. примеч. 40 к статье «Косвенный язык и голоса безмолвия».

³«*Софист*» — диалог Платона, в котором разрабатываются проблемы диалектики бытия и небытия как условия возможности различения истины и лжи.

⁴См. примеч. 16 к «Предисловию».

⁵*Геру (Gueroult) Марсаль* (1891—1976) — французский историк, философ, автор работ по истории философии, посвященных Лейбницу, Фихте, Мальбраншу, Декарту, Спинозе.

⁶См., например: Платон. «Федон», 72 е—78 а, знание как припоминание того, что было до рождения человека; «Менон», 81 в—86 с, знание как припоминание виденного в потусторонней жизни.

⁷«*Идеи*» Платона — превращенные в обособленную и самостоятельную реальность общие понятия и грамматические формы, которыми оперирует человек.

⁸Речь идет об учении древнегреческого философа Аристотеля (384—

322 до н. э.) о природе, под которой он понимал: 1) материю; 2) форму; 3) сущность (см. Аристотель. *Метафизика*, V, 4).

⁹Обосновывая принцип методологического сомнения, предшествующего выведению самоочевидного принципа познания, Декарт в «Метафизических размышлениях» обращается к образу «злого гения», который, стремясь ввести рассудок в заблуждение, не только не может достичь своей цели, но, напротив, помогает ему «поколебать старые и новые предрассудки, освободиться от дурных привычек».

¹⁰См. подборку текстов Декарта и Введение к ним: Descartes (1596—1650). *Introduction et choix* par J.-P. Sartre. Paris, 1946. *Картезианство* — направление в философии и естествознании XVII—XVIII веков, теоретическим источником которого послужили идеи *Декарта* (см. примеч. 16 к «Предисловию»).

¹¹Конец, цель, завершение (*греч.*).

¹²*Promis* — от *лат.* promitto — предвещаю, предсказываю.

¹³*Мэн-цзы* (*Мэн Кэ*, *Мэн Цзыной*, ок. 372—289 до н. э.) — китайский мыслитель, политик, педагог, идеолог раннего *конфуцианства* (см. ниже, примеч. 15) — древнейшей философской системы и одного из главных (наряду с даосизмом и буддизмом) этико-религиозных учений Востока, возникшего в Китае на рубеже VI—V вв. до н. э.

¹⁴*Сюнь-цзы* (*Сюнь Куан*, ок. 313—238 до н. э.) — крупнейший философ и просветитель древнего Китая, принадлежал к конфуцианской школе.

¹⁵Речь идет о сборнике «*Суждения и беседы*» («*Лунь юй*»), где представлены высказывания виднейшего китайского философа *Конфуция* (*Ку Фу-цзы*, *Кун-цзы*, 552/551—479 до н. э.) и его учеников.

¹⁶*Лао-цзы* (ок. VI—V в. до н. э.) — «Престарелый мудрец», «Престарелый младенец» — древнекитайский философ.

¹⁷*Го Сян* (252—312) — представитель близкой к даосизму философии *сюань сюэ*, автор комментариев к трактату «*Чжуан-цзы*», носящему имя одного из основоположников философии даосизма.

¹⁸*Школа Чань* — одна из наиболее влиятельных буддистских школ (конец V — начало VI в.).

¹⁹*Чжу Си* (1130—1200) — китайский ученый-энциклопедист, литератор, комментатор конфуцианской литературы, главный представитель неоконфуцианства, придавший этому учению универсальную форму, в которой оно обрело статус ортодоксальной идеологии Китая.

²⁰*Киники* — сократическая школа древнегреческой философии; киники отказались от традиций умозрительной философии, сосредоточив внимание на решении этических проблем, что подразумевало возвращение человека к естественной природе путем аскетической жизни и отказа от внешних условностей (материальных, общественных, государственных).

²¹*Брахма* — в индуистской мифологии высшее божество, творец мира, создатель Вселенной; *Вишну*, *Шива* — верховные боги, входящие вместе с Брахмой в божественную триаду (тримурти).

²²Жильсон (*Gilson*) *Этьен* (1884—1978) — французский религиозный философ, представитель неотомизма, наиболее авторитетного течения современной католической философии, получившего в 1879 году статус официальной философской доктрины Ватикана; историк средневековой философии; тайну томизма видел в достижении гармонии между философией и верой. Автор работ: «Томизм» («*Le Thomisme*», 1921), «Философия средневековья» («*La philosophie du moyen-âge*». Vol. 1—2, 1922).

²³См. примеч. 37 к «Предисловию».

²⁴Брейе (*Bréhier*) *Эмил* (1876—1952) — французский философ, автор трудов по истории философии: разрабатывал концепцию «философии истории философии» («История философии», в 7-ми т. — «*Histoire de la philosophie*». Vol. 1—7, 1926—1932; «Очерки по современной философии» — «*Etudes de philosophie moderne*», 1965).

²⁵Брюншвик (*Brunschvicg*) *Леон* (1869—1944) — французский философ, представитель критического рационализма; утверждал необходимость внедрения в философию научного метода как независимого от объективного мира построения разума.

²⁶См. примеч. 43 к «Предисловию».

²⁷Мальбранш (*Malebranche*) *Никола* (1638—1715) — французский философ, представитель окказионализма.

²⁸Блондель (*Blondel*) *Морис* (1861—1949) — французский религиозный философ, сторонник модернизации католицизма; главная тема его учения — единство бытия, деятельности и мышления; выступал против абсолютизации рационального начала, за сочетание разума и религиозного откровения.

²⁹Св. Фома — Фома Аквинский (*Thomas Aquinas*, 1225 или 1226—1274) — средневековый философ и теолог, основатель направления в религиозной философии, получившего впоследствии название томизма.

³⁰Августин (*Augustinus*) *Аврелий* (354—430) — см. примеч. 27 к статье «Косвенный язык и голоса безмолвия».

³¹Оккам (*Ockham*, *Occam*) *Уильям* (ок. 1285—1349) — английский философ, логик и церковно-политический писатель.

³²Николай Кузанский (*Nicolaus Cusanus*), Николай Кребс (1401—1464) — мыслитель раннего Возрождения.

³³Манихейство — созданное персом Мани (III в. н. э.) религиозное учение, в основе которого лежит представление о добре и зле, свете и тьме как изначальных и равноправных принципах бытия и об окончательном торжестве добра над злом, света над тьмой; отсюда обиходное значение этого термина: деление того или иного явления на две части, одной из которых уделяется пристальное внимание, а другая просто отбрасывается.

³⁴Лейбниц (*Leibniz*) *Готфрид Вильгельм* (1646—1716) — немецкий философ, математик, физик, юрист, языковед.

³⁵Части вне частей (*лат.*).

³⁶ *Валь (Wahl) Жан* (1888—1974) — французский философ, близкий экзистенциализму.

³⁷ *Руссо (Rousseau) Жан-Жак* (1712—1778) — французский мыслитель и писатель, представитель французского Просвещения.

³⁸ *Мен де Биран (Main de Biran) Франсуа Пьер* (1766—1824) — французский философ, родоначальник французского спиритуализма XIX века; известен своей концепцией психологии самонаблюдения.

³⁹ Речь идет об учении датского философа и писателя *Сёрена Кьеркегора* (*Kierkegaard*, 1813—1855).

⁴⁰ *Проте́й* — в греческой мифологии морское божество, обладающее способностью принимать облик различных существ.

⁴¹ *Ален (Alain, псевдоним Эмиля Шартье, 1868—1951)* — французский философ, моралист.

⁴² *Кроче (Croce) Бенедетто* (1866—1952) — итальянский философ, историк, литературовед, публицист.

⁴³ Речь идет о лекции Сартра «Является ли экзистенциализм гуманизмом» (1946), опубликованной в том же году под названием «Экзистенциализм — это гуманизм» («L'existentialisme est un humanisme»).

⁴⁴ *Бофре (Baufrait) Жан* (1907—1982) — французский философ, последователь Хайдеггера.

⁴⁵ «Это я уже видел» (нем.).

⁴⁶ *Гартман (Hartmann) Николай* (1882—1950) — немецкий философ.

⁴⁷ Речь идет о течении современной философии, являющемся преемником позитивистской традиции; выступает за подлинно научную философию, которая возможна только как логический анализ языка науки; последний должен быть направлен на устранение метафизики и на исследование логического строения научного знания с целью выявления эмпирически проверяемого содержания научных понятий и утверждений; основные представители: философы «Венского кружка», со второй половины 30-х годов работавшие в США (Р.Карнап, О.Нейрат), американские философы науки (Ч.Моррис, П.Бриджмен), философы uppsальской школы в Швеции.

⁴⁸ «Стремление», «влечение», «усилие» (лат.).

VI. ФИЛОСОФ И ЕГО ТЕНЬ

¹ «Чем значительнее мыслительный труд мыслителя, никоим образом не совпадающий с объемом и количеством его трудов, тем богаче в нем то, что не было помысленным, то есть то, что впервые и лишь только благодаря этому труду проступает как еще-не-помысленное».

² Речь идет о первом томе труда Гуссерля «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Bd. I—III*, 1913).

³ *Нозма*, как и *нозис* — термины платоновской и аристотелевской

философии, относящиеся к теории познания; Гуссерль использует их для раздельного описания объектов сознания и процессов их идеального построения, они связаны с центральным понятием феноменологии — *интенциональностью*, то есть предметной направленностью сознания.

⁴Принцип мира (нем.).

⁵Мнение (греч.).

⁶Протяженная вещь, предмет (лат.).

⁷Наружу, вовне, за собственные пределы (нем.).

⁸*Тетическое* (от греч. τέσις) сознание — спонтанно действующее удостоверяющее сознание.

⁹Связующее начало (лат.).

¹⁰Оно становится телом, оно ощущает (нем.).

¹¹«Тенденция опыта завершается в ней, осуществляет свою полноту» (нем.).

¹²Живые существа (лат.).

¹³Без интроекции (нем.).

¹⁴То есть *существующий* (от лат. *esse*).

¹⁵Вчувствование (нем.).

¹⁶Тем самым (лат.).

¹⁷Ускорение (нем.).

¹⁸Самозабвение (нем.).

¹⁹Один-единственный (лат.).

²⁰*Он* — во французском языке безличное местоимение (ср. с нем. *man*); в философии используется для обозначения обезличенного мира.

²¹Изначальное ощущение (нем.).

²²*Финк* (*Fink*) *Ойген* (1905—1975) — немецкий философ, пропагандировавший гуссерлевскую феноменологию, сближая ее с идеями Хайдеггера и Ницше.

²³«Но не попадаем ли мы в круг, — ведь постижение человека предполагает постижение тела, а значит — и постижение вещи» (нем.).

²⁴Изначально отображаемое (нем.).

²⁵«Здесь мы, как кажется, попадаем в дурной круг. Ибо если мы сначала полагаем природу как таковую — так, как это делает любой естествоиспытатель и вообще всякий натуралистически настроенный [человек], и постигли людей как реальности, обладающие помимо своей физической телесности еще и чем-то другим, то люди были [в этом случае] одними из объектов природы, составные ее части. Но когда мы перешли к сущности личности (*Personalität*), природа явилась нам как нечто конструирующее себя в интерсубъективном, в связи людей, а значит — как нечто ее [связь] предполагающее» (нем.).

²⁶«Важным итогом наших рассматриваний является то, что природа и тело, а в своей переплетенности с ним — душа, конституируют себя во взаимоотношенности друг к другу, одновременно друг с другом» (нем.).

²⁷ «Крушение коперниканского учения в обыденной мировоззренческой интерпретации. Первоначально — земля — не движется» (нем.).

²⁸ Переворот (нем.).

²⁹ Гордость, высокомерие (греч.).

³⁰ Тем более (лат.).

VII. САМ СЕБЯ СОЗИДАЮЩИЙ БЕРГСОН

¹ Бергсон подвергался постоянной критике со стороны профессоров Сорбонны: его нетрадиционное учение шло вразрез с господствовавшим в университетском преподавании позитивизмом.

² Бергсон почти во всех своих трудах вел внутреннюю полемику с Кантом, выделяя в то же время важные для себя моменты кантовского учения: проблемы времени, сознания, свободы, интеллекта.

³ В 1911 году националистически настроенная группа «*Action française*» (см. примеч. 95 к «Заметкам») устроила травлю Бергсона из-за его происхождения (отец Бергсона — еврей, выходец из Польши).

⁴ В 1914 году Бергсон был избран президентом Академии моральных и политических наук и членом Французской академии.

⁵ Полное название труда: «Два источника морали и религии» (1932).

⁶ Идеи Бергсона оказали воздействие на многие направления философии (экзистенциализм, персонализм, прагматизм, неотомизм), психологии (динамическая психология, генетическая эпистемология), эстетики, биологии, физики; творчество Бергсона также глубоко повлияло на искусство и литературу Запада.

⁷ *Сертиланж (Sertillanges) Антонен* (1863—1949) — французский теолог, профессор философии и морали Парижского института, сторонник «открытого католицизма». С Бергсоном его связывали тесные человеческие и профессиональные узы; автор работ: «Вместе с Бергсоном» («*Avec Bergson*», 1941), «Анри Бергсон и католицизм» («*Henri Bergson et catholicisme*», 1941).

⁸ В 1913 году труды Бергсона были внесены католической церковью в список запрещенных книг.

⁹ С точки зрения длительности (лат.).

¹⁰ Мерло-Понти имеет в виду опровержение Бергсоном в «Опыте о непосредственно данных сознания» (1889) известной апории древнегреческого философа *Зенона* (см. примеч. 2 и 33 к статье «Косвенный язык и голоса безмолвия»).

¹¹ Бог или Природа (лат.).

VIII. ЭЙНШТЕЙН И КРИЗИС РАЗУМА

¹ *Конт (Comt) Огюст* (1798—1857) — французский философ, один из основоположников позитивизма, основанного на принципе, согласно

которому подлинное знание может быть получено лишь как результат отдельных специальных наук, а философия как особая наука, претендующая на самостоятельное исследование реальности, не имеет права на существование.

IX. ЧИТАЯ МОНТЕНЯ

¹*Демад* — афинский оратор и политик (ок. 380—319 до н. э.).

²*Стоицизм* — школа древнегреческой философии, одна из задач которой состояла в том, чтобы обосновать внутреннюю независимость человека в условиях могущества эллинистического государства и Римской империи.

³При переводе цитат Монтеня переводчик обращался к изданию: *Монтень М. Опыты*. М., 1979. Перевод Бобовича А.С. и Н.Я.Рыковой.

⁴По всей вероятности, Мерло-Понти имеет в виду изречение «Познай самого себя», высеченное на колонне при входе в храм Аполлона в Дельфах.

⁵*Перигор* — историческая область на юго-западе Франции, где родился М. Монтень.

⁶Речь идет о «демоне» Сократа, о внутреннем голосе (внутренней совести), который якобы наставлял его в важнейших вопросах.

⁷См.: Платон. Государство. Книга пятая, раздел «Правителями государства должны быть философы».

⁸*Ла Бозси (La Boetii) Этьен* (1530—1563) — французский поэт и публицист, близкий друг Монтеня.

⁹См. работу греческого писателя и философа-моралиста *Плутарха* (ок. 45 — ок. 127) «О ложном стыде».

¹⁰Монтень дважды (в 1581 и 1583 гг.) избирался мэром Бордо.

¹¹См.: Монтень. Опыты. Кн. III. Гл. XII: О физиогномии.

X. ЗАМЕТКИ О МАКИАВЕЛЛИ

¹Русский перевод труда Н. Макиавелли «Правитель» («Государь») и исторические комментарии к нему см. в кн.: *Макиавелли Н. Избранные сочинения*. М., 1982. Перевод Г.Муравьевой.

²«...Некий заговор богатых под предлогом и под именем государства, думающих о своих выгодах» (см.: *Мор Т. Утопия*. М., 1978, с. 276. Перевод Ю.М.Каган).

³«Страждущих он сделал богатыми, а богатых страждущими» (лат.).

⁴Речь идет о событиях, связанных с борьбой негров-рабов на Гаити за свое освобождение в 1794—1803 годах.

⁵Как представляется, Мерло-Понти имеет в виду кронштадский мятеж 1921 года — контрреволюционное выступление гарнизона Кронштадта и экипажей некоторых кораблей Балтийского флота.

XI. ЧЕЛОВЕК И ЕГО ЗЛОКЛЮЧЕНИЯ

¹*Жид (Gide) Андре Поль Гийом* (1869—1951) — французский писатель, лауреат Нобелевской премии (1947).

²*Пруст (Proust) Марсель* (1871—1922) — французский писатель.

³*Фолкнер (Faulkner) Уильям* (1897—1962) — американский писатель, лауреат Нобелевской премии (1950).

⁴*Протей* — см. примеч. 40 к статье «Всюду и нигде».

⁵*Сад (Sade) Донасьен Альфонс Франсуа* (1740—1814) — французский писатель, чьи произведения наполнены описаниями сексуальных извращений, эротических видений, патологических состояний; от его имени произошел термин «садизм».

⁶*Эльстир* — образ художника, созданный фантазией М.Пруста.

⁷«*Удел человеческий*» (1933) — роман А. Мальро.

⁸См. примеч. 20 к статье «Косвенный язык и голоса безмолвия».

⁹См. примеч. 16 к статье «Косвенный язык и голоса безмолвия».

¹⁰*Бретон (Breton) Андре* (1896—1966) — французский писатель, один из основоположников сюрреализма, автор «Манифеста сюрреализма» (1924).

¹¹Речь идет о литературных текстах, написанных «автоматическим письмом», под которым понимается творческий прием сюрреализма, основанный на записи первых пришедших в голову слов, обрывков речи, навязчивых видений во всей их причудливой неожиданности.

¹²*Бланшо (Blanchot) Морис* (р. 1907) — французский писатель и критик.

¹³*Прево (Prevost) Жан* (1901—1944) — французский писатель, литературовед, публицист, автор монографий о Монтене, Сент-Бёве, Валери, Стендале.

¹⁴*Полан (Paulhan) Жан* (1884—1968) — французский писатель и критик.

¹⁵Речь идет о Версальском мирном договоре 1919 года, официально завершившем первую мировую войну (1914—1918).

¹⁶Речь идет о буржуазно-демократической республике в Германии, установленной в результате ноябрьской революции 1918 года. Юридическим оформлением Веймарской республики явилась Веймарская конституция 1919 года. Веймарская республика фактически прекратила свое существование в 1933 году после установления в Германии фашистской диктатуры.

¹⁷*Криптополитика* (от греч. *cryptos* — скрытый, тайный), «*пятая колонна*» — наименование агентуры генерала Франко, действовавшей в Испанской республике во время национально-революционной войны 1936—1939 годов; во время второй мировой войны — нацистская агентура в различных странах.

¹⁸«*Мой Фауст*» — неоконченная драма П. Валери.

¹⁹Католицизм во Франции во второй половине XX века встал на путь

обновления своей идеологии и политики; начался процесс изменения догматики, культа, организации католической церкви, философской доктрины, ярко проявившийся на II Ватиканском соборе в 1962—1965 годах.

²⁰*Модернизм* — течение в католицизме конца XIX — начала XX века, стремившееся привести католическую доктрину в соответствие с достижениями науки и культуры.

²¹*Силлабус* (лат. syllabus — перечень) — речь идет о «Перечне главнейших заблуждений нашего времени», приложении к энциклике Пия IX от 8 декабря 1864 года, в котором перечислены общественно-политические и религиозные движения, а также научные и философские принципы, подрывающие учение католической церкви (либерализм, социализм, коммунизм, атеизм, свобода совести и др.).

²²*Мориак (Mauriac) Франсуа* (1885—1970) — французский писатель, драматург, публицист, лауреат Нобелевской премии (1952).

²³*Жироду (Giraudoux) Жан* (1882—1944) — французский писатель.

²⁴Наиреальнейшее сущее (лат.).

ХII. ЗАМЕТКИ

¹*План Маршалла* — программа восстановления и развития Европы после второй мировой войны 1939—1945 годов, предусматривающая предоставление экономической помощи со стороны США.

²*«Третья сила»* — концепция центристской политики, проводившейся во Франции в конце 1934 года и в послевоенный период (1947—1951; 1956—1958) партией МРП (Народно-республиканское движение).

³См. примеч. 9 к статье «Косвенный язык и голоса безмолвия».

⁴*Серж (Кибальчич) Виктор* (1890—1947) — участник социал-демократического движения в России, сторонник Троцкого в 20—30-х годах. По обвинению в пропаганде троцкизма был выслан из СССР; писатель, историк рабочего движения Франции.

⁵*Троцкий (Бронштейн) Лев Давыдович* (1879—1940) — советский партийный и государственный деятель, один из организаторов Октябрьской революции. В 1923—1924 годах — лидер внутрипартийной оппозиции; в 1927 году исключен из партии, в 1929 году выслан за пределы СССР. Жил во Франции, Норвегии, Мексике. В 1938 году основал IV Интернационал. Убит в 1940 году.

⁶*Кибальчич Николай Иванович* (1854—1881) — активный деятель народного движения в России, казнен за участие в организации убийства Александра II.

⁷*«Народная воля»* — революционная организация в России начала 80-х годов XIX века, признававшая террор одной из важнейших форм борьбы.

⁸*Седова Наталия Ивановна* (1882—1962) — вторая жена Троцкого.

⁹*Бёрнем (Burnham) Джеймс* (р. 1905) — американский философ, в 1933—1940 годах сторонник троцкизма, впоследствии — критик марксизма, разделявший технократические идеи.

¹⁰*Шахтман (Schachtman) Макс* — американский публицист, в 40-х годах разделял идеи троцкизма.

¹¹*Хук (Hook) Сидней* (1902—1989) — американский философ, испытавший влияние прагматизма и инструментализма; в 30-х годах включился в обсуждение марксизма; выдвинув концепцию «демократического социализма» и «марксизма без догм», пытался привести в прагматизм марксистское учение о практике.

¹²*Истмен (Eastman) Макс* (1883—1969) — американский публицист, историк, приверженец Троцкого, создатель первых троцкистских организаций в США.

¹³*Суварин (Борис Лифшиц, 1895—1984)* — французский публицист, политический деятель российского происхождения.

¹⁴*RPF («Объединение французского народа»)* — движение, основанное в 1947 году генералом де Голлем, сыгравшее значительную роль в IV Республике.

¹⁵*Трумэн (Truman) Гарри* (1884—1972) — государственный деятель США, в 1945—1953 годах президент США, известный своим антисоветизмом и антикоммунизмом.

¹⁶*Первая Республика* — в 1792 году во Франции была низвергнута монархия и впервые в ее истории установлена Французская республика.

¹⁷*Конвент* — высший законодательный и исполнительный орган Первой Французской республики, действовавший с 21 сентября 1792 года по 26 октября 1795-го.

¹⁸5 марта 1948 года в парижском концертном зале «Плейель» А. Мальро выступил с лекцией «Призывы к интеллигентам».

¹⁹*Керенский Александр Федорович* (1881—1970) — российский политический деятель, глава Временного правительства (март—октябрь 1917 г.); инициатор и руководитель мятежа 1917 года, известного как мятеж Керенского—Краснова.

²⁰Непременное условие (*лат.*).

²¹*Вышинский Андрей Януарьевич* (1883—1954) — советский государственный деятель, юрист, дипломат; в 1940—1949 годах — зам. министра иностранных дел, в 1949—1953-х — министр иностранных дел СССР.

²²См.: *Троцкий Л.Д.* В защиту марксизма. Cambridge, 1995.

²³*Убийцей Троцкого* является испанец *Рамон Меркадер*, представлявший то как *Жак Морнар*, сын бельгийского дипломата, то как *Джексон*, американский корреспондент бельгийской газеты.

²⁴В сентябре 1939 года фашистская Германия напала на Польшу. Красная Армия вступила на территорию Западной Украины и Западной Белоруссии, входивших в состав Польши, которые вскоре были присоединены, соответственно, к Советской Украине и Советской Белоруссии.

²⁵*Первый Бонапарт (Наполеон I, 1769—1821)* — французский император в 1804—1814 годах и в марте 1815-го. Выдвинулся в период Великой французской революции. В ноябре 1799 года совершил государственный переворот (18 брюмера); с течением времени сосредоточил в своих руках всю полноту власти.

²⁶*Кёстлер (Koestler) Артур* (1905—1983) — английский писатель и философ.

²⁷*Мольнье (Molnier) Пьер Тьерри* (1900—1988) — французский писатель и журналист.

²⁸См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 12, с. 738.

²⁹См. примеч. 12 к «Предисловию».

³⁰*Бухарин Николай Иванович* (1888—1938) — советский партийный и государственный деятель, академик. Необоснованно репрессирован, реабилитирован посмертно.

³¹*Райк (Rajk) Ласло* (1909—1949) — деятель коммунистического движения в Венгрии; занимал посты министра внутренних дел (1946) и министра иностранных дел (1948); в 1949 году был арестован на основании ложных обвинений и казнен.

³²См.: Исправительно-трудовой кодекс. — Хронологическое собрание законов, указов Президиума Верховного Совета и постановлений правительства РСФСР на 1 марта 1940 г. Т. 9. М., 1941.

³³См.: Постановление ЦИК и СНК СССР 27 октября 1934 г. о передаче исправительно-трудовых учреждений народных комиссариатов юстиции союзных республик в ведение НКВД СССР (С. 3. СССР 1934 г., № 56, ст. 421).

³⁴См. примеч. 29 к статье «Косвенный язык и голоса безмолвия».

³⁵*Вюрмсер (Wurmser) Андре* (1899—1984) — французский писатель, журналист, член ФКП.

³⁶*Руссе (Rousset) Давид* (р. 1912) — французский писатель, публицист.

³⁷Здесь: дух (нем.).

³⁸Принцип вожизма (нем.).

³⁹В общих чертах, приблизительно (итал.).

^{40—41}Речь идет о документах Ялтинской (Крымской, 1945 г.) конференции глав правительств трех союзных держав во второй мировой войне 1939—1945 годов: СССР (председатель СНК СССР И. В. Сталин), США (президент США Рузвельт), Великобритании (премьер-министр Великобритании Черчилль) при участии министров иностранных дел, начальников штабов и других советников. На конференции были согласованы военные планы держав в целях окончательного разгрома фашистской Германии, определено их отношение к Германии после ее капитуляции и намечены основные принципы общей политики в отношении послевоенного устройства мира.

⁴²*Гоминьдан* (букв.: национальная партия) — политическая партия в Китае, созданная в 1912 году; сыграла прогрессивную роль в националь-

но-освободительной борьбе китайского народа; в 1923—1924 годах сотрудничала с КПК; после 1927-го стала правящей партией.

⁴³*Чан Кай-Ши* (1887—1975) — глава гоминьдановского режима, свергнутого в результате революции в Китае в 1949 году.

⁴⁴*Вебер (Weber) Макс* (1868—1958) — немецкий социолог культуры и экономист.

⁴⁵Речь идет о работе Л.Троцкого «Моя жизнь. Опыт автобиографии».

⁴⁶В *Брест-Литовске* 3 марта 1918 года был подписан Брестский мир между Россией, с одной стороны, и Германией, Австро-Венгрией, Болгарией и Турцией, с другой.

⁴⁷В результате подписания Брестского мира от России были отторгнуты Польша, Литва, часть Белоруссии и Латвии.

⁴⁸*Маленков Георгий Максимилианович* (1902—1988) — советский государственный деятель, в 1953—1955 годах председатель Совета Министров СССР.

⁴⁹*Булганин Николай Александрович* (1895—1975) — советский партийный и государственный деятель, с 1947 года — министр Вооруженных Сил СССР и зам. председателя Совета Министров; в 1955—1958 годах — председатель Совета Министров СССР.

⁵⁰*Жуков Георгий Константинович* (1896—1974) — советский военачальник, маршал Советского Союза; в 1953—1955 годах — зам. министра обороны, в 1955—1957-х — министр обороны СССР.

⁵¹*Ульбрихт (Ulbricht) Вальтер* (1893—1973) — один из основателей Коммунистической партии Германии (1919), в 1950—1971 годах — первый секретарь Социалистической единой партии Германии.

⁵²*Тейлоризм* — система организации производства, преследующая получение прибыли путем повышения интенсификации труда; предложена американским инженером *Ф. У. Тейлором* (1856—1915).

⁵³«В своем роде, своеобразный» (*лат.*).

⁵⁴*Гротеволь (Grotewohl) Отто* (1894—1964) — политический и государственный деятель ГДР, в 1949—1964 годах премьер-министр ГДР.

⁵⁵«За закрытой дверью» — пьеса Ж.-П.Сартра (1944).

⁵⁶*Сови (Sauvy) Альфред* (1898—1990) — французский демограф и экономист.

⁵⁷*Тито Иосиф Броз* (1892—1980) — югославский маршал и политический деятель, генеральный секретарь Югославской коммунистической партии (с 1936 г.), президент Республики Югославия (с 1953-го).

⁵⁸*С. Г. Т.* («Всеобщая конфедерация труда») — французская профсоюзная организация, созданная в 1895 году.

⁵⁹См. примеч. 4 к «Предисловию».

⁶⁰См. примеч. 12 к «Предисловию».

⁶¹*Надь (Nagy) Имре* (1896—1958) — венгерский политический и государственный деятель, в 1953—1955 годах председатель Совета Министров Венгрии. В ходе событий 1956 года был арестован и казнен.

⁶²Подписанный 14 мая 1955 года в Варшаве договор о дружбе, сотрудничестве и взаимной помощи между Болгарией, ГДР, Польшей, Румынией, СССР, Чехословакией и Албанией.

⁶³*Гере (Geroe) Эрнэ* (р. 1898) — государственный деятель ВНР, с 1949 года — государственный министр и председатель Совета народного хозяйства Венгрии, в 1956 году — генеральный секретарь Венгерской социалистической рабочей партии.

⁶⁴*Тольятти (Togliatti) Пальмиро* (1893—1964) — генеральный секретарь Итальянской коммунистической партии (с 1921 г.).

⁶⁵*Гомулка (Gomulka) Владислав* (1905—1982) — генеральный секретарь Польской рабочей партии в 1943—1948-х и 1956—1970 годах.

⁶⁶*Лефор (Lefort) Клод* (р. 1924) — французский философ; в 1948 году, разочаровавшись в политике коммунистической партии, основывает (вместе с К. Касториadisом и при содействии М. Мерло-Понти) группу «Социализм или варварство» («Socialisme ou barbarie») и издает одноименный журнал, просуществовавшие до 1966 года.

⁶⁷Речь идет о XX съезде КПСС, состоявшемся 14—28 февраля 1956 года. См.: Материалы XX съезда КПСС. М., 1956.

⁶⁸*Суслов Михаил Андреевич* (1902—1982) — советский партийный и государственный деятель, в 1955—1966 годах — член Президиума ЦК КПСС.

⁶⁹*Микоян Анастас Иванович* (1895—1978) — советский государственный и партийный деятель; с 1953 года министр внутренней и внешней торговли СССР, затем — министр торговли СССР.

⁷⁰См.: *Гомулка В.* Речь на VIII пленуме ЦК ПОРП 20 октября 1956 г. Варшава, 1956 г.

⁷¹*Робеспьер (Robespierre) Максимильен Мари Изидор* (1758—1794) — деятель Великой французской революции.

⁷²*Перемирие в Корее* — вероятно, имеется в виду политика правительства КНДР, проводимая с момента ее образования и преследующая мирное объединение страны, расколотой на два государства в результате второй мировой войны.

⁷³В 1944—1947 годах представители Французской коммунистической партии входили в правительство своей страны.

⁷⁴*Эрве (Hervé) Гюстав* (1871—1944) — один из лидеров левого крыла Французской социалистической партии; в годы первой мировой войны — социал-шовинист.

⁷⁵*«Государство и революция»* — работа В.И. Ленина (1917) о государстве, диктатуре пролетариата, социалистической революции, социализме и коммунизме.

⁷⁶Вероятно, имеется в виду восстание в Праге 1848 года в период антифеодальной революции 1848—1849 годов в чешских землях, подавленное силами армии.

⁷⁷*Торез (Thorez) Морис* (1900—1964) — генеральный секретарь Французской коммунистической партии с 1930 года.

⁷⁸Блюм (*Blum*) Леон (1872—1950) — лидер и теоретик Французской социалистической партии (СФИО). В 1936—1938, 1946—1947 годах — глава правительства Народного фронта во Франции.

⁷⁹Вальмон, Сесиль — персонажи романа Пьера Шодерло де Лакло (1741—1803) «Опасные связи» (1782).

⁸⁰Автоматическое письмо — см. примеч. 11 к статье «Человек и его злоключения».

⁸¹См. примеч. 5 к статье «Человек и его злоключения».

⁸²Люцифер — в христианской мифологии падший ангел, дьявол.

⁸³Ришелье (*Richelieu*) Арман Жан дю Плесси (1585—1642) — кардинал, с 1624 года глава королевского совета, фактический правитель Франции. Способствовал укреплению абсолютизма, подавлял феодальные мятежи, народные восстания.

⁸⁴Мазох — Захер-Мазох (*Sacher-Masoch*) Леопольд фон (1836—1895) — австрийский писатель, известен как автор эротических романов, с патологическими мотивами которых связано происхождение термина «мазохизм».

⁸⁵Тезей — герой греческой мифологии; с помощью клубка ниток, который ему дала Ариадна («нить Ариадны»), сумел выбраться из лабиринта.

⁸⁶Фильм (1928) известного испанского режиссера Луиса Бунюэля (1900—1983).

⁸⁷Кортис, Левен — персонажи романа Стендаля «Люсьен Левен (Красное и белое)».

⁸⁸Матильда, Жюльен — персонажи романа Стендаля «Красное и черное».

⁸⁹Мериме (*Merimée*) Проспер (1803—1870) — французский писатель.

⁹⁰Речь идет о Министерстве иностранных дел Франции.

⁹¹Ривьер (*Rivière*) Жак (1886—1925) — французский писатель, испытавший влияние Клоделя.

⁹²Бертело (*Berthelot*) Филипп (1866—1934) — французский дипломат.

⁹³«Атласный башмачок» (1929) — пьеса Клоделя.

⁹⁴«Поэтическое искусство» (1907) — работа Клоделя.

⁹⁵«*Action Française*» («Французское действие») — печатный орган возглавляемого Ш. Моррасом (см. примеч. 1 к «Предисловию») националистического движения, носящего такое же название; запрещен в 1944 году.

⁹⁶Игра по правилам (англ.).

⁹⁷Даллес (*Dulles*) Джон Фостер (1888—1959) — государственный секретарь США в 1953—1959 годах.

⁹⁸Молотов (Скрябин) Вячеслав Михайлович (1890—1986) — партийный и государственный деятель СССР; в 1939—1949 и в 1953—1956 годах нарком (министр) иностранных дел.

⁹⁹См. примеч. 41 к статье «Всюду и нигде».

¹⁰⁰Журнал основан Сартром совместно с Р. Ароном, М. Мерло-Понти

и С. де Бовуар в 1946 году; выражал взгляды левой некоммунистической интеллигенции.

¹⁰¹Речь идет о Французском Индокитае — французских колониальных владениях в Юго-Восточной Азии, на полуострове Индокитай, захваченных в 60—80-х годах XIX века.

¹⁰²*Абиссиния* — неофициальное название Эфиопии; в течение многих лет (с 1895 г.) Италия вела захватнические войны против Эфиопии; война 1895—1896 годов завершилась разгромом итальянской армии и признанием суверенитета Эфиопии; война 1935—1936-х привела к повторной аннексии Эфиопии, которая добилась освобождения в 1941 году.

¹⁰³*Вьет-Мин* — возглавляемая компартией Лига борьбы за независимость Вьетнама; образована в марте 1941 года.

¹⁰⁴*Хо Ши Мин* (наст. имя *Нгуен Там Тхань*; 1890—1969) — с 1945 года председатель ЦК Партии трудящихся Вьетнама (с 1976-го — Коммунистическая партия Вьетнама); президент Демократической Республики Вьетнам (с 1946 г.).

¹⁰⁵Речь идет о коллаборационистском правительстве Франции в годы второй мировой войны (июль 1940 — август 1944), местопребыванием которого был город *Виши* на юге Франции.

¹⁰⁶*Сезер (Cesaire) Эме* (р. 1913) — martinicanский франкоязычный писатель, защищал достоинство «черной расы».

¹⁰⁷*Версенжеторикс* (ок. 76—46 до н. э.) — вождь одного из племен древних галлов, прославившийся в сражениях против Юлия Цезаря.

¹⁰⁸*Баландь (Balandier) Жорж* (р. 1920) — французский социолог.

¹⁰⁹Речь идет о законе, ограничивающемся определением главных принципов и направления реформ.

¹¹⁰*Деффер (Defferre) Гастон* (1910—1986) — французский политический деятель, в 1956—1957 годах министр по делам заморских территорий.

¹¹¹*Мендес Франс (Mendès France) Пьер* (1907—1982) — французский политический и государственный деятель, президент Государственного Совета Франции в 1954—1955 годах.

¹¹²*Женевские соглашения* — соглашения о мирном урегулировании в Корее и о восстановлении мира в Индокитае 1954 года. Положили конец длившейся с 1945 года войне Франции против Вьетнама, Лаоса и Камбоджи.

¹¹³*Карфагенские соглашения* — соглашения, подписанные в Тунисе, в Карфагенском дворце, в 1954 году, провозглашавшие внутреннюю независимость Туниса; внешняя и оборонная политика Туниса оставалась в ведении французского правительства.

¹¹⁴О событиях 13 мая 1958 года и падении Четвертой республики во Франции, явившихся следствием глубинных процессов, происходивших в французском обществе, и колониальных войн в Северной Африке, см.: *Ратиани Г.М.* Франция: судьба двух республик. М., 1980.

¹¹⁵*Молле (Mollet) Луи* (1905—1975) — французский политический дея-

тель; генеральный секретарь SFIO в 1946—1969 годах; председатель Государственного Совета в 1956—1957-х.

¹¹⁶*Лакост (Lacoste) Робер* — французский социалист, министр-резидент в Алжире в 1956—1960 годах.

¹¹⁷*Коти (Coty) Рене* (1882—1962) — президент Французской республики в 1954—1958 годах.

¹¹⁸*Моллетизм* — от *Молле (Mollet)*; см. выше, примеч. 115.

¹¹⁹*Бургиба Хабиб* (р. 1903) — тунисский политический деятель, борец за независимость своей страны; президент и глава правительства Республики Тунис в 1957—1969 годах.

¹²⁰*ФЛН* — Фронт национального освобождения Алжира; создан в 1954 году.

¹²¹*Виньи (Vigny) Альфред* (1797—1863) — французский писатель, поэт.

¹²²*Ориоль (Auriol) Венсан* (1884—1966) — французский политический и государственный деятель, первый президент IV Республики (1947—1953).

¹²³*Сириус* — псевдоним директора влиятельнейшей газеты «Le Monde» Бёв-Мери.

¹²⁴*Пфлимлен (Pflimlin) Пьер* (р. 1907) — французский политический деятель, в годы IV Республики занимал различные министерские посты, в 1958 году вошел в состав правительства де Голля.

¹²⁵*Куртелен (Courtelin, наст. имя Муано, Moinaux) Жорж* (1858—1929) — французский писатель, прославившийся своей ироничностью в изображении буржуазных нравов.

¹²⁶*Клаузевиц (Clausewitz) Карл* (1780—1831) — немецкий военный теоретик и историк, прусский генерал; одна из центральных идей теоретических трудов Клаузевица — связь войны с политикой.

¹²⁷*Исторический человек (лат.).*

¹²⁸*Психологический человек (лат.).*

¹²⁹*...афера с Суэцким каналом...* — Вероятно, имеется в виду англо-франко-израильская агрессия против Египта в 1956 году с целью так называемой «интернационализации» Суэцкого канала.

¹³⁰*Клемансо (Clemenceau) Жорж* (1841—1929) — французский политический и государственный деятель, сторонник жесткого курса во внутренней и внешней политике; стремился к установлению во Франции диктаторского режима и к военно-политической гегемонии Франции в Европе.

¹³¹*Фор (Faur) Эдгар* (1908—1988) — председатель Государственного совета Франции в 1952-м и 1955—1956 годах.

¹³²*Дебаты у Бей* — речь идет о подписании Бардоского договора (1881), положившего начало французскому господству в Тунисе.

¹³³*Пинэ (Pinay) Антуан* (р. 1891) — французский политический и государственный деятель, в 1952 году председатель Совета министров Франции.

¹³⁴*Рамадьё (Ramadier) Поль* (1888—1961) — французский политический

и государственный деятель, в 1947 году — премьер-министр коалиционного правительства, в которое вошли коммунисты; в 1952—1955 годах — председатель Административного совета Международной организации труда.

¹³⁵См. примеч. 61.

¹³⁶*Монтескьё (Montesquieu) Шарль Луи* (1689—1755) — французский философ, писатель, историк, представитель философии Просвещения, сторонник монархическо-конституционного режима, осуществляющего разделение законодательной, исполнительной и судебной властей.

¹³⁷*Плевен (Pleven)* (р. 1901) — французский политический и государственный деятель, сторонник ультраколониализма. В 1950—1952 годах председатель Совета министров Франции.

И.С.Вдовина
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ЭСТЕТИКА
МОРИСА МЕРЛО-ПОНТИ

Морис Мерло-Понти (1908—1961) — один из ведущих представителей феноменологическо-экзистенциалистской философии во Франции. Главными темами его учения являются взаимоотношение человека и мира, природа языка, история как порождение и сфера человеческой деятельности; особая роль в исследовании этих тем принадлежит эстетике.

Основную задачу своей философии Мерло-Понти видел в том, чтобы описать непосредственный контакт человека с миром, «первичное открытие мира» человеком, сформулировать жизненный опыт, предшествующий любой мысли о мире. Следуя процедуре редукции, то есть «очищая» сознание от общепринятых установок, привносящих индивидуальные переживания или догматические утверждения в познание, Мерло-Понти связывал изначальный контакт человека с миром с восприятием, которое он рассматривал как первое проявление человеческой субъективности и первый шаг на пути созидания мира культуры. Это первичное открытие мира человеком в восприятии он назвал феноменом.

Понятие феномена, давшее название целому течению в философии — феноменологии, — по-разному трактуется его представителями (Гуссерль, Хайдеггер, Сартр). Тем не менее с помощью этого понятия философы-феноменологи сделали попытку представить неразрывность и в то же время взаимную несводимость друг к другу сознания, человеческого бытия (субъекта) и предметного мира (объекта). Особое место во взаимоотношении субъекта и объекта отводится понятию смысла.

Мерло-Понти, пытаясь преодолеть противоречие между материализмом и идеализмом, рационализмом и иррационализмом, устранить расхождение между субъектом и объектом, явлением и сущностью, вещью и ее образом, строит свою концепцию как «философию двойственности» («*philosophie de l'ambiguïté*»), подчеркивая тем самым свое стремление соединить наличествующие в культуре противоположные смыслы. Крупнейший современный французский философ Поль Рикёр, характеризуя «философию двойственности» Мерло-Понти, пишет: «то, что осуществляется в истории, не является, собственно говоря, ни желанием, ни отражением; не существует ни судьбы, ни абсолютной свободы; единственно реальное здесь — и то и другое или, скорее, то, что находится между

ними»*. Мир человеческой культуры, исследованием которого занимается Мерло-Понти, находится не на стороне объекта (объективный мир) и не на стороне субъекта (внутренний мир, сознание, дух), а «между ними», там, где протекает жизнь людей. Вместе с тем в мире культуры существует еще одно «между» — взаимоотношения между людьми, то, что в философии обозначается термином «интерсубъективность». Феноменологически понимаемый мир есть мир смысла, возникающего на пересечении опыта «я» и опыта «другого», в их взаимном переплетении; смысл «неотделим от субъективности и интерсубъективности»**.

С понятия восприятия, сформулированного в первых работах Мерло-Понти («Структура поведения», 1942; «Феноменология восприятия», 1945), началось исследование феномена, в котором осуществляется первичная жизненная связь человека с миром. При этом восприятие не является неким «априори», создающим мир объектов. Оно изначально лишь по отношению к науке, мышлению вообще, которые в этом смысле вторичны, производны; восприятие не полагает вещи, а «живет» вместе с ними. Воспринимающий, чувствующий индивид и традиционный субъект научно-познавательного отношения к миру — это человек в двух различных ипостасях, и Мерло-Понти стремится соединить их на основе чувственной жизни, живой связи воспринимающего и воспринимаемого, определяющей параметры всех других свойств и отношений индивида. Мир объектов не предшествует этому процессу ни во времени, ни с точки зрения смысла — здесь действует принцип одновременности.

Признавая феномен «первичным открытием мира», Мерло-Понти отводит здесь роль субъекта человеческому телу — «собственному телу», «феноменальному телу», являющемуся, по его словам, часовым, стоящим у основания слов и действий человека, «проводником бытия в мир», своего рода «осью мира», якорем, закрепляющим человека в мире, и вместе с тем способом нашего овладения миром. Описывая тело как субъект восприятия, философ подчеркивает его специфическое значение: являясь продолжением мира, состоя из той же плоти, что и мир, будучи вплетенным в ткань мира, тело вместе с тем есть и «мера всего», «универсальный измеритель»; именно тело, а одновременно с ним и человеческая субъективность поддерживают целостность и гармонию мира. Уже в первичном восприятии, где восприятие и собственное тело взаимопроникают друг друга, тело выступает «дифференцированным единством», благодаря чему спонтанное восприятие («чувственно воспринимаемый хаос») обретает целостность. Тело использует собственные части для символического выражения мира, именно с помощью тела человек вторгается в мир, понимает его и вносит в него значения. «Видит не глаз и не душа, а тело как

* *Ricoeur P. Merleau-Ponty: par-delà Husserl et Heidegger.* — In: *Ricoeur P. Lectures-2. La contrée des philosophes.* Paris, 1992, p. 160.

** *Мерло-Понти М. Феноменология восприятия.* СПб., 2000, с. 20.

открытая целостность»*, — писал Мерло-Понти в подготовительных заметках к одному из своих последних курсов по философии.

Первичное восприятие является для Мерло-Понти основой, на которой вырастают все человеческие смыслы и значения. Каждый индивид особым образом реагирует на ту или иную жизненную ситуацию и тем самым создает свой смысл, который он сообщает другому человеку. Одновременно с тем, как пробуждается к осмысленной жизни его тело, пробуждаются и тела других, являющихся не просто особями одного с ним рода, но и теми, кто «захватывает» его и кого он сам «захватывает» в общем стремлении освоить единое и единственное, действительное и наличное Бытие. «Воспринимаемые вещи действительно могут существовать, если я пойму, что они воспринимаются и другими»**; «речь всегда идет о со-восприятии»***. На уровне выражения природные значения возникают и передаются в жесте, мимике, с помощью которых человек, как живое тело, открывает для себя мир, придает смысл миру и выражает себя и свое отношение к миру перед лицом другого. «Тело загадочно: это, несомненно, часть мира, но, как фрагмент этого мира, оно странным образом открыто безусловному желанию сблизиться с другим...»****. Здесь уже перед нами собственно человеческое действие: осмысленный жест тела по отношению к миру и к другому открывает такие возможности, о существовании которых никакая наука, в том числе биология и физиология, не могли и подозревать.

Если в работах «Структура поведения» и «Феноменология восприятия» Мерло-Понти описывает связь человека с миром и другими людьми через феноменологически трактуемое восприятие, то в более поздних трудах («Видимое и невидимое», 1964; «Проза мира», 1969) он стремится обосновать его причастность бытию через язык, речь; появление и оформление последней он, как и первичное восприятие, связывает с особой функцией человеческого тела. Приступая к анализу лингвистического опыта, Мерло-Понти прежде всего стремится определить его собственно философские задачи. В отличие от лингвистической науки, интересующейся, по его словам, языком как идеальной системой, как фрагментом интеллигибельного мира, философии надлежит понять сущность лингвистического опыта, выявить, в чем заключается бытие языка. С этой целью ей необходимо проанализировать опыт говорящего субъекта, от которого наука лингвистика абстрагируется, и понять, каким образом, исходя из первичного восприятия и жеста, возникает языковое поведение, какой смысл этот опыт имеет для становления человеческого субъекта.

Лингвистический опыт человека вырастает на основе первичного вос-

* Цит по: *Droit R.-P.* La face cachée du corps. — «Le Monde», 1995, 7 авр.

** *Мерло-Понти М.* В защиту философии. М., 1966, с. 152.

*** Там же, с. 156.

**** См. с. 263—264 наст. изд.

приятия и в ходе своей эволюции становится высшим достижением человечества, истинным показателем его историчности и способности к трансцендированию, благодаря которым совершается развитие человеческой культуры. Поэтому, анализируя язык, лингвистический опыт в целом, можно прийти к подлинно онтологической позиции в философии, с одной стороны, выявляя «перцептивное родство» человека с миром, а с другой стороны, создавая «конкретную теорию духа». Следовательно, с помощью анализа лингвистического опыта Мерло-Понти стремится раскрыть человеческое существо в самых его фундаментальных аспектах.

Первичное восприятие в глазах Мерло-Понти может служить основанием человеческой культуры лишь при условии, что возникает одновременно у нескольких субъектов. В этой связи основным показателем собственно человеческого философ считает выражение, самовыражение индивида, который не просто переводит в символический план вырастающие на основе первичного восприятия результаты перцептивного опыта, но делает это с целью сообщить их другому. Для Мерло-Понти собственно человеческий (культурный) мир возникает тогда, когда складывается система «я — другой», когда между сознанием и телом одного «я» и сознанием и телом другого «я» зарождается внутренняя связь, когда «другой» выступает не как фрагмент мира, а как видение мира и носитель поведения; тело другого является первичным культурным объектом.

Проблему выражения Мерло-Понти рассматривает на двух уровнях: на уровне природной (безмолвной) символизации и на уровне языкового (искусственного) общения. Безмолвная символизация — это само спонтанное восприятие, еще не дифференцированное тактильно, визуально, аудитивно, где восприятие и опыт собственного тела не отделены друг от друга; здесь тело выступает в качестве источника любой экспрессии, оно — сама актуальность феномена выражения. Потребности и желания человека, выраженные в экспрессивных жестах, вносят определенные направления в мир, обозначают фигуры, словом, создают значения. Так тело, по словам Мерло-Понти, «проектирует вокруг себя культурный мир»*. Особое значение в природном выражении играет индивидуальность субъекта, или, по словам Мерло-Понти, его стиль. Собственно, различие стилей, то есть индивидуальных способов отношения к миру и выражения этих отношений, лежит в основе создания смыслов. Человеческая культура, следовательно, есть система символов, и философии надлежит размышлять над Логосом этой системы, ведущим от восприятия и безмолвного мира к слову и спонтанно объединяющим в одно целое множество человеческих монад, прошлое и настоящее, природу и культуру.

Лингвистический опыт есть выражение вторичное по отношению к восприятию: оно возникает из восприятия и облекает в слова первичное отношение человека к миру. Чтобы понять слово в качестве жеста, пишет

* Мерло-Понти М. Феноменология восприятия, с. 196.

Мерло-Понти, надо прежде всего укоренить его концептуальный смысл в эмоциональном, поскольку лингвистический опыт вырастает на его основе и сохраняет его важнейшие характеристики — нацеленность на мир и обращенность к другому.

Понимая вслед за Соссюром язык как систему различий между знаками и значениями, Мерло-Понти вместе с тем утверждает: «Если в конечном итоге язык хочет что-то сказать и действительно что-то говорит, то отсюда вовсе не следует, что каждый знак несет в себе надлежащее ему значение; из этого следует, что все знаки, если их рассматривать поодиночке, указывают на одно отсроченное значение, к которому я всех их устремляю, хотя они никогда и не содержали его в себе»*. Эта отсроченность есть не что иное, как зарезервированная возможность для изобретения новых значений. Соссюровское противопоставление: слово — язык Мерло-Понти трактует как различие между словом сказанным и словом говорящим, где сказанное слово означает наличный язык, определившийся и закрепившийся в обретенных формах выражения, а слово говорящее — язык живой, творческий, ведущий к созданию новых значений; при этом сказанное слово предполагает слово говорящее. Говорящий субъект не только пользуется наличным языком или создает новые обороты речи, он одновременно и разрушает имеющийся язык и реализует его, так что «наличный язык всегда находится на пути к установлению, а новые значения, в свою очередь, становятся наличными»**.

Существеннейшей характеристикой говорящего субъекта является способность к трансцендированию. В акте говорения, считает Мерло-Понти, совершается подлинно человеческая деятельность. В отличие от других живых существ, пишет он, человек сам создает средства своей жизни, свою культуру, свою историю и тем самым доказывает, что способен к инициативе и творчеству. Языку здесь принадлежит главенствующая роль. Благодаря языку человек становится подлинно историческим существом — он включается в деятельность по созданию смыслов, которая родилась до него и будет продолжаться после него.

Начатое Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия» исследование феномена, то есть первичного, собственно человеческого акта, завершается в его феноменологии говорения. Введя акт говорения в понимание феномена, он делает следующий вывод: теперь мы имеем все существенные элементы феномена.

Прекрасным материалом, подкрепляющим выводы экзистенциальной феноменологии, для Мерло-Понти является искусство. Именно в анализе произведений искусства феноменология Мерло-Понти наиболее очевидно проявляет свою плодотворность и эффективность. Более того, в

* См. с. 99 наст. издания.

** Цит по: *Charron G. Du langage. A. Martinet et M. Merleau-Ponty. Ottawa, 1972, p. 49.*

определенном смысле философия Мерло-Понти совпадает с эстетикой, а его мышление оказывается близким творчеству художника.

Искомый философом феномен во многих отношениях сродни производству искусства — «работам Бальзака, Пруста, Валери, Сезанна; их объединяет желание постичь смысл мира и истории» *. «Цель философии — это повествование о начале истории» ** — и великий художник, как и философ, в своем творчестве исходит из первичного отношения к миру, на основе которого только и возможно обладание целостным мироощущением. Произведение искусства, как и спонтанное восприятие, есть обнаружение мира вещей, исследование первозданной реальности. Искусство онтологично по самой своей сути и способно выражать бытие, не обращаясь к понятиям. Вместе с тем искусство и человеечно, поскольку принадлежит миру культуры, миру людей. Художник, осваивая предшествующую ему культуру, заново обосновывает ее. Он говорит так, будто до него никто не говорил, он рисует так, будто до него никто не рисовал. Его творчество как выражение вовсе не является проводником ясных понятий, «концепций», того, что уже было изречено. Художник обращается к глубинам безмолвного опыта, на котором возведено здание культуры, где совершается обмен идеями.

Произведение художника требует «переопределения» самого понятия истины. Оно истинно не потому, что соотносится с данной реальностью или с какой-либо моделью; его истина определяется вечной задачей — воссозданием первичного контакта с миром вещей, вызывающих к человеку. А к решению этой задачи можно идти разными путями, и здесь ничто нельзя считать окончательно обретенным и установленным. Так, художник, «разрабатывая» одну из излюбленных проблем живописи, произвольно переиначивает решения этой проблемы всеми прочими живописцами. В тот момент, когда он овладевает каким-то умением или приемом, перед живописью открывается новое поле возможностей: все, что было выражено ранее, должно быть теперь прочитано заново. Литературные и философские формы, как и формы живописные, не могут считаться обретенными раз и навсегда, они не накапливаются в виде постоянно возрастающего вклада. Искусство — это всегда «говорящее слово», его произведения незавершенны, поскольку в них хотят выразить то, что еще не выражено, «увидеть еще не увиденное», поскольку в них автор намеревается дать имя тому, что еще не имеет имени.

Наиболее соответствующими философскому (феноменологическому) освоению мира Мерло-Понти признает два вида искусства — художественную литературу и живопись.

В литературе, литературном творчестве, считает Мерло-Понти, язык перестает быть простым средством сообщения о налично данном и ста-

* Мерло-Понти М. Феноменология восприятия, с. 22.

** Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. Paris, 1964, p. 231.

новится телом писателя, самим писателем; язык здесь уже не слуга значений, а сам акт «означивания», и для писателя остается один только способ понять язык — обосноваться в нем. Переходя от «означивающего» языка к чистому языку, литература — одновременно с живописью — освобождается от стремления к сходству с вещами и от идеала законченного произведения искусства. Литература убедительно доказывает, что язык устроен необычным образом — мы зачастую способны брать из него куда меньше, чем в него вложено. Слова не обязательно вызывают в читателе или слушателе уже известные ему значения — они обладают уникальной способностью выводить внимающего им за круг собственных мыслей, продвигают в его обособленном мире отверстия, через которые проникают мысли другого.

Надо сказать, что художественная литература платит феноменологии взаимностью. Дело в том, что и та, и другая соприкасаются с самыми сокровенными отношениями человека к миру и к другим людям, с напряженной жизнью человеческого духа. Мерло-Понти для иллюстрации своих идей обращается к творчеству таких писателей, как Бальзак, Стендаль, Пруст, Сент-Экзюпери и другие. В «Военном летчике», например, внимание философа привлекают строки, повествующие об ощущении человеком собственного тела, являющегося для Мерло-Понти центром экзистенциальной феноменологии*. Это произведение, рассказывающее об одном дне жизни человеческого сознания в «пограничной ситуации», подхватывает (а может быть, открывает самостоятельно?) основные темы «философии жизни», феноменологии и экзистенциализма: приключение (aventure) человеческого духа, его движение к невидимому, неведомому; полнота человеческого духа (étendue), богатство внутренней жизни человека (densité); содружество людей, интерсубъективность (Etre). Пруст, отмечает Мерло-Понти, «без влияний», на примере двух случаев — смерти и сна — описывает границу, где соединяются духовное и телесное, где жесты пробуждения будто из могильного небытия возвещают смысл погруженному в сон, утратившему собранность телу, и как, наоборот, этот смысл разрушается в судорогах агонии**. Бальзак в «Шагреневой коже» проводит мысль о «выражении», о науке «выражать».

Эти совпадения тем более удивительны, что ни один из писателей, на которых ссылается Мерло-Понти, не тяготел к идеям феноменологическо-экзистенциалистской философии. Правда, творчество каждого из них непременно содержит в себе две или три философские идеи. Так, у Стендаля главенствуют темы «Я» и свободы, у Бальзака — таинства истории как зарождения смысла в случайном ходе событий, у Пруста — разрывания прошлого в настоящем и утраты времени. Однако «Стендаль восхвалял идеологов»; Бальзак компрометировал свои взгляды на экспрес-

* См.: Мерло-Понти М. Феноменология восприятия, с. 121.

** См. с. 265 наст. издания.

сивные отношения между душой и телом, на экономику и цивилизацию, формулируя их на языке спиритизма; Пруст связывал свою интуицию времени то с релятивистской и скептической философией, то с верой в бессмертие...»*.

Живопись Мерло-Понти называет философией в образах, а взгляд художника считает тем до-человеческим взглядом, о котором говорит феноменологическая философия. По его мнению, если бы Декарт внимательнее относился к живописи, стремился бы освоить ее не с помощью понятий, а постарался бы исследовать, как удастся неуловимому переливу красок делать наличными для нас изображенные на картине вещи, лес, бурю, в конечном итоге — весь мир, он, вероятно, создал бы другую философию.

Писатель превращает язык в собственное тело; нечто подобное происходит и с художником, только он, преобразуя мир в живопись, «привносит свое тело» (П. Валери), отдает свое тело миру. Собственно, человеческое тело и появляется тогда, когда, по словам Мерло-Понти, между видящим и видимым, осязающим и осязаемым возникает своего рода связь, по которой пробегает искра, а вслед за ней вспыхивает огонь. Эта «странная система взаимообмена» дает рождение живописи. Художник фиксирует и делает доступным другим людям зрелище, часть которого они сами и составляют, хотя и не отдают себе в этом отчета, и именно это зрелище свидетельствует о единстве души и тела. «Качество изображения, освещение, цвет, глубина — все это существует там, перед нами только потому, что пробуждает отклик в нашем теле, воспринимается им»**. Вопросание художника направлено на неуловимо скоротечное зарождение вещей в нашем теле, на тайну их предсуществования. При этом вещи не остаются безучастными к телу художника, они также вопрошают его, смотрят на него, разглядывают его (М. Дюфрен говорит, что вещи вызывают к человеческому телу, а П. Клее и А. Маршан утверждают, что вещи разглядывают художника), и живописцу представляется, будто все его действия — движения руки, начертание линий — исходят из самих вещей, так что «то, что называют вдохновением, следует понимать буквально: действительно существуют вдохи и выдохи Бытия, дыхание в Бытии, и действие и претерпевание действия настолько мало различимы, что уже неизвестно, кто видит, а кто испытывает видение, кто изображает, а кто тот, кого изображают»***. Мы живем среди предметов, созданных человеком, в домах, на улицах и большую часть времени видим их лишь сквозь призму человеческой деятельности. Мы привыкли думать, что все это существует по необходимости, что все это неколебимо. Творчество художника устраняет (выносит за скобки, редуцирует) эти привычки и обнаруживает до-человеческое основание природы, на котором обустраивается человек.

* *Merleau-Ponty M. Sens et Non-sens. Paris, 1966, p. 46.*

** *Мерло-Понти М. Око и дух. М., 1992. с. 16.*

*** Там же, с. 22.

Только человек способен на такое видение, доходящее до самих истоков, лежащих по ту сторону того, что создано им самим.

Вместе с тем живопись иллюстрирует загадочность тела и выверяется ею. Освещение, цвет, глубина существуют в ней только потому, что пробуждают отклик в нашем теле, воспринимаются им. Художественное полотно оказывается «внутренним внешнего и внешним внутреннего», и вопрошание художника направлено на тайный и неуловимый скоротечный генезис вещей в нашем теле.

Если от философии и художественной литературы ждут, чтобы они заняли определенную позицию перед лицом событий, то живопись наделена правом смотреть на вещи без какой бы то ни было обязанности их оценивать; требования познания и действия теряют по отношению к ней свою силу, будто в живописи есть какая-то особая неотложность, превосходящая любую «актуальность». Художник со всеми его достоинствами и недостатками, со всей его силой и слабостью является безоговорочным сувереном в своем постижении мира.

Итак, феноменология, по мысли Мерло-Понти, сформулировала определенную жизненную позицию человека в современном мире, где литература, философия и политика суть не что иное, как «различные способы выражения». В книге «Знаки» собраны работы мыслителя, написанные в 40—50 годы и посвященные самым разным темам: здесь эстетические исследования соседствуют с философскими анализами и заметками на политические темы; писатель, эстетик и искусствовед Андре Мальро представлен одновременно и как политический деятель; очерки о творчестве Клоделя и Стендаля нашли свое место среди размышлений Мерло-Понти о важнейших событиях нашей эпохи: окончание второй мировой войны, разоблачение культа личности Сталина, борьба колониальных стран за свою независимость; мнение писателя Жида по поводу участия в выборах анализируется в широком контексте взаимодействия людей, «потому что люди примыкают друг к другу не как булыжники, потому что каждый живет во всех»*. Так Мерло-Понти подтверждает свой тезис о том, что философия и искусство являются средствами описания «узловых точек» человеческого опыта.

Мерло-Понти Морис

М 52 Знаки / Пер. с франц., коммент. и послесловие И.С.Вдовиной. — М.: Искусство, 2001. — 429 с. (История эстетики в памятниках и документах).

ISBN 5-210-01429-0

Морис Мерло-Понти (1908—1961) — один из ведущих представителей феноменологическо-экзистенциалистской философии во Франции. Значительная часть его книги «Знаки» (гл. I—XI) посвящена поиску ответа на вопрос: что есть философия? Первейшей задачей философии М. Мерло-Понти считает стремление к новому, неизведанному. В своих исследованиях философ опирается на онтологическое учение Лавеля, интуитивизм Бергсона, концепцию «изобретательности» Ле Руа, исторический рационализм Маркеса, спектицизм Монтезя. Работы, объединенные названием «Заметки», несмотря на то, что они написаны в 1948—1958 годах, затрагивают актуальнейшие вопросы современности и вызовут у российского читателя особый интерес: большая часть их посвящена критическому рассмотрению марксистской концепции революции, коммунистического режима, феномену сталинизма и его разоблачению.

УДК 101

ББК 87

МЕРЛО-ПОНТИ
МОРИС

ЗНАКИ

История
эстетики
в памятниках
и документах

Редактор
В.С.ПОХОДАЕВ
Художник
Н.В.МЕЛЬГУНОВА
Художественный редактор
Е.Е.СМИРНОВ
Компьютерная верстка
И.О.ШЛЕНСКИЙ
Технический редактор
А.Н.ХАНИНА
Корректор
Ю.А.ЕВСТРАТОВА

ЛР № 010157 от 14.02.97 г.

Сдано в набор 27.07.99. Подп. в печ. 14.03.2001. Формат 84х108/32. Бумага офсетная. Гарнитура типа таймс. Печать офсетная. Усл. печ. л. 22,68. Усл. кр.-отт. 22,68. Тираж 3000 экз. Изд. № 11. Заказ 259. Издательство «Искусство», 103009 Москва, Малый Кисловский пер., д. 3. Отпечатано с оригинал-макета в ОАО «Типография «Новости», 107005 Москва, ул. Фридриха Энгельса, 46.

ISBN 5-210-01429-0



9 785210 014290