

ПЕТЕР
СЛОТЕРДАЙК



КРИТИКА
ЦИНИЧЕСКОГО
РАЗУМА

PHILOSOPHY



Peter
SLOTERDIJK

**KRITIK
DER ZYNISCHEN
VERNUNFT**

Suhrkamp Verlag
Frankfurt am Main
1983

**ПЕТЕР
СЛОТЕРДАЙК**

**КРИТИКА
ЦИНИЧЕСКОГО
РАЗУМА**

**У-Фактория
Екатеринбург**

АСТ · Москва

Серия «Philosophy»

Перевод с немецкого А. Перцева

Слотердаjk, П.

С 48 **Критика цинического разума / Петер Слотердаjk; пер. с нем. А. Перцева; испр. изд.-е. — Екатеринбург: У-Фактория, М. : АСТ МОСКВА, 2009. — 800 с. — (Philosophy).**

ISBN 978-5-9757-0422-1 (У-Фактория)

ISBN 978-5-403-00102-1 (АСТ МОСКВА)

«Философия улицы!» — так говорили о книге Петера Слотердаjка, имея в виду философию, вышедшую за стены библиотек и университетских аудиторий. В отличие от академических работ, книга Слотердаjка вызывала интерес по нескольким причинам: она сняла у молодых интеллектуалов комплекс вины за происходящее в мире, позволила совершать «реальные» поступки, не отказываясь от моральных принципов. Только моральный трюк имеет возможность самосовершенствоваться.

Глубокая, ироничная и веселая книга профессора П. Слотердаjка, автора книг «Мыслитель на сцене. Материализм Ницше», «Серьезная причина быть вместе», «Солнце и смерть. Диалогические исследования» и др., с интересом и удовольствием будет прочитана и профессиональными философами, и любителями.

УДК 1/14
ББК 87

- © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1983
- © Перцев А. В., перевод на русский язык, 2001, 2008
- © ООО «Агентство прав «У-Фактория», 2008, издание на русском языке

Предисловие

Бей в барабан, и не бойся беды,
И маркитанку целуй вольней!
Вот тебе смысл глубочайших книг,
Вот тебе суть науки всей.

Генрих Гейне. Доктрина
(перевод Ю. Тынянова)

Великий недостаток немецких умов в том, что они ничего не смыслят в иронии, цинизме, гротеске, издевке и насмешке.

Отто Флаке. Немецко-французское.

1912

На протяжении столетия философия лежит на смертном одре и не может умереть, поскольку задача ее еще не исполнена. По этой причине конец ее вынужденно затягивается и протекает в мучениях. Там, где она не упокоилась, предавшись пустой игре в мысли, она впала в бурную агонию, во время которой у нее случаются откровения. — и она высказывает то, что забывала сказать на протяжении всей своей жизни. Перед лицом смерти ей захотелось стать честной и выдать свою последнюю тайну. Она признается: все великие темы были сплошь уловками и полуправдой. Тщетны

прекрасные взлеты мысли: Бог, Универсум, Теория, Практика, Субъект, Объект, Тело, Дух, Смысл, Ничто — всего этого не существует. Все лишь словеса для юнцов, для профанов, для клерикалов да социологов. «Слова, слова — словеса. Стоит им воспарить однажды — и тысячелетия будут сменять друг друга, а полет их все никак не окончится» (Готтфрид Бенн. Эпилог и лирическое Я).

Все такое и тому подобное последняя философия, готовая к признаниям, склонна относить к истории — к давно прошедшему времени — и рассматривать как грехи молодости. Времена всего этого давно минули. В мышлении нашем больше не осталось и бледного следа от былого взлета понятий и прежних экстазов понимания. Мы — просвещены, мы — пребываем в апатии. О любви к мудрости давно нет и речи. Уже не существует знания, любителем (*philos*) которого можно было бы быть. Мы знаем такое, что нам и в голову не придет полюбить это; напротив, мы задаемся вопросом: как нам удастся жить, вынося это и не превращаясь в соляной столп.

То, что предлагается здесь под названием, намекающим на великие традиции, — это размышления на тему «знание — сила»; именно данный тезис и похоронил философию в XIX веке. Он подытоживает всю философию — и в то же время являет собой первое откровенное признание, с которого начинается ее агония, продолжающаяся столетие. Им заканчивается традиция того знания, которое — как свидетельствует само его название — было эротической теорией: любовь к истине и истина любви. Из мертвого тела философии в XIX веке являются на свет современные науки и теории власти, такие как политология, теория классовой борьбы, технократия, витализм, — в любом обличье вооруженные до зубов.

«Знание — сила и власть». Такова заключительная точка в процессе неотвратимой политизации мышления. Тот, кто высказывает этот тезис, с одной стороны, высказывает истину. Но, высказывая его, он желает достичь большего, чем просто истина: он намерен включиться в игру власти.

В те же самые времена, когда Ницше принялся выявлять скрывающуюся за всякой волей к знанию *волю к власти*, старая немецкая социал-демократия призвала своих привер-

женцев включиться в гонку за знанием, которое — власть. Там, где откровения Ницше выказывали претензию стать «опасными», холодными и свободными от всяческих иллюзий, социал-демократия подавала себя прагматичной — и демонстрировала простодушно-добропорядочную радость от образования, словно в старые добрые времена. И в том и в другом случае речь шла о власти: Ницше говорил о ней, с позиций витализма подкапываясь под основы идеализма, свойственного буржуазии, тогда как социал-демократия пыталась благодаря «образованию» обрести такие же шансы на власть, какими располагала буржуазия. Ницше уже учил реализму, который должен был облегчить грядущим поколениям буржуазии и мелкой буржуазии расставание с идеалистическим лживым вздором, сковывавшим волю к власти; социал-демократия стремилась причаститься того идеализма, который до сих пор неявно сулил обладание властью в будущем. У Ницше буржуазия уже могла научиться изощренности и умным грубостям такой воли к власти, которая утратила идеалы, тогда как рабочее движение зачарованно смотрело на идеализм, более подобающий его собственной воли к власти — еще совсем наивной.

К 1900 году радикальное крыло левых перестало в чем-либо уступать правому цинизму власть имущих. Это состязание между цинически-оборонительным цинизмом старых носителей власти и утопически-наступательным цинизмом новых составляло суть политико-моральной драмы XX века. В соревновании за самое жестокое сознание жестоких фактов друг друга наставляли дьявол и сатана. Из конкуренции сознаний возник двойной, сумеречный свет, характерный для современности: взаимное выслеживание идеологий, ассимиляция противоположностей, модернизация обмана, короче говоря, то отсылающее философа в пустоту положение, в котором лжецы называют лжецов лжецами.

Мы опять чувствуем актуальность Ницше — после того, как первая, фашистская волна увлечения ницшеанством спала. Снова становится ясно, насколько поистрепалось христианское облачение западной цивилизации. После десятилетий восстановления, после десятилетия утопий и «альтернатив» возникает впечатление, будто наивный порыв внезапно иссяк. Все время опасались каких-то катастроф — то

одной, то другой; в огромных количествах находили сбыт новые ценности — они шли нарасхват, как и все другие обезболивающие средства. Но время цинично: ему ведомо, что у новых ценностей короткие ноги. Небезразличие, гражданская солидарность, укрепление мира, качество жизни, сознание ответственности, забота об окружающей среде — всему этому не суждено было зайти действительно далеко. Тут было достаточно просто выждать. Вот цинизм во всеоружии и стоял, отойдя на задний план, ожидая, пока не кончится беспрерывная болтовня и не вернется прежний, привычный порядок вещей. Наша современность, уже не способная к полету, еще, правда, вполне умеет «мыслить исторически» — но давным-давно сомневается, что история, в которой она живет, имеет какой-то смысл. «Никакой нужды во всемирной истории нет».

Вечное возвращение того же самого — самая подрывная из всех идей Ницше, не выдерживающая критики в космологическом плане, но весьма плодотворная с точки зрения морфологии культуры, — оказывается верной и применительно к возвращению кинических мотивов, которые развивались, приходя к осознанию себя, на закате Римской империи, а также в некоторой степени и в эпоху Возрождения. *То же самое* — это отличительная примета лишенной иллюзий и ориентированной на удовольствия жизни, которая научилась считаться с данностями. Когда ты готов абсолютно ко всему, ты в своей мудрости становишься неуязвимым. Жить, не оглядываясь на историю и вопреки ей; экзистенциальная редукция; «как бы» социализация — социализация понарошку; ирония по отношению к политике; недоверие к «прожектам». Культура нового язычества, которое не верит в жизнь после смерти, а потому вынуждено искать жизни до нее. Решающая характеристика, которую Ницше дал самому себе и на которую часто не обращают должного внимания, состоит в том, что он назвал себя «циником»; *благодаря* этому он стал, наряду с Марксом, наиболее влиятельным мыслителем столетия.

В «цинизме» Ницше проявляет себя модифицированное отношение к требованию «говорить правду»: это нечто такое, в чем нераздельно слиты стратегия и тактика, осмотрительность и раскованность, прагматика и инструментализм —

и все это находится в полном распоряжении набившего себе руку и поднаторевшего политического Я, которое думает, в первую очередь и в конечном счете, о самом себе, гибко лавирует внутри себя, а извне облачено в броню.

Мощный импульс в странах Запада, направленный против рационализма, представляет собой реакцию на то духовное состояние, в котором все мышление превратилось в стратегию: он свидетельствует о том, что наступило отвращение к определенной форме самосохранения. Он — чувствительное содрогание, вызванное ледяным дыханием реальности, в которой знание — это сила, а сила — это знание. Когда я писал, я думал о читателях — и желал себе таких читателей, которые воспринимают все именно так; эта книга, полагал я, сможет кое о чем сказать им.

Старая социал-демократия сочла девиз «знание — сила» практичным и разумным рецептом. При этом она особенно не умствовала, а всего лишь подразумевала, что следует хорошенько изучить все, чем ты намереваешься завладеть и управлять когда-нибудь в будущем. В данном тезисе еще сказывается мелкобуржуазная вера в школу. Сегодня эта вера сошла на нет. Только у наших циничных молодых медиков еще можно проследить линию, напрямую связывающую хорошую учебу с процветанием в жизни. Едва ли не все прочие рискуют доучиться до полной пустоты. Тот, кто не ищет власти, не станет желать и знания, не захочет вооружаться знанием для ее достижения; а отвергающий и то и другое втайне уже перестал быть гражданином этой цивилизации. Несчетное множество людей уже не готово верить, что следует сначала «чему-то поучиться», чтобы когда-нибудь впоследствии лучше владеть этим. Они, как я полагаю, начинают смутно догадываться о том, что было очевидным для античного кинизма — о том, что нужно вначале завладеть чем-то, чтобы получить таким образом возможность научиться чему-то разумному. Социализация посредством натаскивания в школе, как она сегодня осуществляется у нас, есть оглушение *a priori*, после которого едва ли можно надеяться, что обучение изменит положение вещей к лучшему. Уже не за горами превращение жизни и школы в абсолютные противоположности: конец веры в воспитание, конец европейской схоластики. Это в равной степени пугает и

консерваторов, и прагматиков, и тайных любителей посмаковать зрелище заката общества, и добропорядочных граждан. В принципе ни один человек больше не думает, что сегодняшнее образование решит завтрашние «проблемы»; скорее, крепнет уверенность, что оно эти «проблемы» создаст.

Почему «Критика цинического разума»? Как я оправдаюсь в том, что написал толстую книгу во времена, когда и более тонкие воспринимаются как наглость? Разделим здесь, как то и полагается делать, повод, причину и мотив.

Повод:

В этом году (1981) исполнилось двухсотлетие выхода в свет «Критики чистого разума» Иммануила Канта — дата, принадлежащая мировой истории. Редкий юбилей праздновался столь сдержанно, как этот. Обошлось без пиршеств и гуляний; ученые отметили годовщину исключительно в своем кругу. Шестьсот исследователей Канта, собравшиеся в Майнце, мало напоминали карнавал — разве что бесконечно длинными змеями из бумаги. Было бы небесполезно проявить фантазию и вообразить себе, что бы произошло, появись на этом празднике среди наших современников виновник торжества собственной персоной... Разве не бывал каждый из нас участником таких тягостных празднеств, во время которых приглашенные втайне питают надежду, что юбиляру что-нибудь помешает прийти на чествование, поскольку все, кто взывает к нему и ссылается на него, непременно почувствовали бы стыд при его появлении? Какими бы мы предстали перед всепроникающим человеческим взором философа?

Кто скрепя сердце принял бы на себя обязанность сделать для Канта обзор истории начиная с 1795 года — с того года, в котором философ опубликовал свою работу «К вечному миру»? У кого хватило бы духа проинформировать его о состоянии просвещения — о том, как человек выходил из состояния «несовершеннолетия по собственной вине»? Кто был бы настолько фриволен, что решился бы объяснить ему суть тезисов Маркса о Фейербахе? Я допускаю, что прекрас-

ный юмор Канта помог бы нам выйти из неловкого положения — из оцепенения в «немой сцене». Ведь он все-таки был человеком конца XVIII столетия, а в те времена даже рационалисты еще не были столь зажатými и закосневшими, как сегодня — иные из тех, кто выдает себя за чрезвычайно раскрепощенных.

Всякий, кто занимался Кантом, наверняка задумывался над загадкой из области физиогномики — над загадкой его внешнего облика. Разгадать ее невозможно, если следовать ключевому правилу римлян: «В здоровом теле — здоровый дух». Если верно, что «дух» ищет подходящее ему тело, то в случае с Кантом это был дух, который тешил себя физиогномической иронией и психосоматическими парадоксами. Это был дух, который поместил в тщедушное тело душу великую, за сутулостью скрыл гордую осанку, а за сдержанным характером ипохондрика — компанейский, тихий и сердечный юмор, — скрыл словно бы специально для поспрамливания тех, кто впоследствии станет восхищаться витальным и атлетическим.

Ключ к физиогномической загадке Канта едва ли следует искать в его личности. Он, скорее, отыщется в позиции, избранной им по отношению к истории духа и чувственности. Эпоха просвещения настолько развила диалектику разсудка и чувственности, что разорвала их. Во всем творчестве Канта можно заметить противоречия подобного рода. В языке его главных произведений проявляет себя насилие, которое процесс мышления учиняет над чувственным, в особенности в немецкой голове. То, что Готфрид Бенн, художник слова, сам не лишенный отметины умонастроений естественнонаучного века, все же выказал способность воспротивиться этому насилию, заклеив философов «как насильников при помощи духа», демонстрирует нам, как современный цинизм может выступать против воззрений, некогда считавшихся великими и определявших общественный резонанс, — против познания, ориентированного на явное нарушение гармонии интеллекта и чувственности. Роберт Музиль¹, которого с уверенностью можно назвать

1 Роберт Музиль (1880—1942) — австрийский писатель, драматург и эссеист. (Примеч. ред.)

гарантом рациональности даже за пределами тех границ, в которых она чувствует себя как дома, в достопамятном отрывке из «Смятений воспитанника Тёрлеса» описал впечатление от чтения Канта:

Уже утром Тёрлес купил дешевое издание того тома, который видел у учителя, и воспользовался первым же перерывом, чтобы приступить к чтению. Но из-за сплошных скобок и сносок он не понимал ни слова, а если он добросовестно следовал глазами за фразами, у него появлялось такое ощущение, словно старая костлявая рука вывинчивает у него мозг из головы.

Когда он примерно через полчаса, устав, перестал читать, он дошел только до второй страницы, и на лбу у него выступил пот.

Но он сжал зубы и прочел еще одну страницу, пока не кончился перерыв.

А вечером ему уже не хотелось прикасаться к этой книге. Страх? Отвращение? Он не знал точно. Одно лишь мучило его обжигающе явственно — что у учителя, человека такого невысокого, казалось, полета, книга эта лежала на виду в комнате, словно была его повседневным чтением¹.

Тонкие наблюдения, переданные в этой зарисовке, помогают понять две вещи: притягательность книги и то мучение, которое чтение ее причиняет восприимчивым и чувствительным юношам. Разве непосредственное соприкосновение с кантовским, да и с философским мышлением вообще, не грозит тем, что юное сознание подвергнется насильственному и внезапному превращению в старческое? Может ли хотя бы в чем-то удовлетворить юную волю к знанию такая философия, которая вызывает головокружение, вывинчивая костлявой рукою мозг? Когда винт будет вывернут до конца, обретем ли мы то, что желали узнать? Или, возможно, достигнув вершины этой хитро закрученной резьбы, мы и сами уже станем настолько извращенными, что вполне удовлетворимся тем знанием, которым, по нашему

разумению, будем обладать тогда? И как понять, почему люди, для которых кантовское мышление стало «повседневным занятием», столь «невзрачны на вид»? Значит ли это, что философия больше не оставляет никакого следа в жизни и что действительность — это одно, а философия — это безнадежно другое?

Вглядываясь в стиль философа, мы видим физиогномические образования и структуры, за которыми разум скрывает аспекты своей сущности. Быть «разумным» — значит поставить себя в особое отношение к чувственному, едва ли более счастливое. «Будь разумен» — это практически означает: не доверяй своим импульсам, не прислушивайся к своему телу, учись властвовать собой, начиная со своей чувственности. Но ведь интеллект и чувственность неразделимы. Испарина на лбу у Тёрлеса после прочтения двух страниц «Критики чистого разума» заключает в себе столько же истины, сколько все кантианство в целом. Постигнутое взаимовлияние физиса и логоса — вот что такое философия, а вовсе не только то, что выражается в слове. В будущем только физиогномик сможет быть философом, который не лжет. Физиогномическое мышление дает шанс вырваться из царства отделенных от тела, а потому злых голов. Выдвинуть лозунг новой критики разума — значит подумать также и о философской физиогномике; это будет уже не какая-нибудь «эстетическая теория», как у Адорно¹, а учение о сознании во плоти — во всей его плоти, с кожей и с волосами (а также — с зубами).

Судя по тому, как обстоят дела, повода для произнесения хвалебных речей нет. Скорее, придется ограничиться развешиванием праздничных бумажных гирлянд вокруг произведения, двухсотлетие которого стало поводом для торжеств — из чувства симпатии к его автору. «Я не хочу рассуждать, как обстоят дела. Я хочу показать тебе, как поставлено дело» (Эрих Кёстнер²).

1 Адорно Теодор Людвиг Визенгрунд (1903—1969) — один из самых известных немецких философов XX века, социолог леворадикальной ориентации. (Примеч. ред.)

2 Эрих Кёстнер (1899—1974) — известный немецкий автор, сценарист, писатель и сатирик XX века. (Примеч. ред.)

Причина:

Если верно, что критика возникает в ответ на недужность в культуре, то едва ли какое другое время предрасполагало к критике больше, чем наше. Но еще никогда раньше позы к критике не обнаруживали такой готовности сойти на нет — под влиянием скверного настроения, располагающего к молчанию. Различие между тем, что «необходимо подвергнуть критике» и тем, что «можно было бы и покритиковать», стало настолько радикальным, что наше мышление становится скорее во сто крат более брюзгливым, чем точным и метким. Рост числа проблем обгоняет рост способности к мышлению. Отсюда самоустранение критики от дел и добровольный уход в отставку. За наплевательским отношением ко всем проблемам стоит в конечном счете предчувствие того, что случилось бы с нами, получи мы о них полное представление. Поскольку же в проблему превратилось все, то все стало для нас абсолютно безразличным. Эту тенденцию стоило бы отследить. Она как раз и приведет нас туда, где можно будет завести речь о цинизме и «циническом разуме».

Завести же речь о цинизме значило бы разжечь духовный, моральный скандал критики; вслед за этим открылась бы возможность выяснить те условия, которые привели к возникновению того, что вызвало такой скандал. «Критика» есть процесс, в начале которого проявляется позитивный и негативный интерес к делу, чтобы в конечном итоге выйти на те элементарные структуры морального сознания, которые будут обсуждаться уже «по ту сторону добра и зла». Время цинично со всех сторон, и самая пора проследить, начиная с самых основ, как связаны собой цинизм и реализм. Что, собственно, и имел в виду Оскар Уайльд, когда с высокомерным равнодушием заявил: «Я вовсе не циничен, просто у меня есть опыт — это приблизительно одно и то же». Или подразумевал Антон Чехов, мрачно изрекший: «Никакой цинизм не может превзойти жизни».

По ходу размышлений преодолевается известная двусмысленность понятия «критика»; вначале оно означает — выносить суждения, обосновывать, рассуждать и осуждать; затем приобретает иной смысл — исследовать основания для

формирования суждений. Но если говорить о циническом «разуме», то эта формула используется *прежде всего* затем, чтобы полностью поставить себя под защиту иронии.

На что еще может рассчитывать *критика*? Чего она может достичь в эти уставшие от теории времена? Послушаем вначале ответ, данный Вальтером Бенямином¹:

Глупцы те, кто жалуется на упадок критики. Ведь ее час давно миновал. Критика — дело, требующее надлежащей дистанции. Она — у себя дома в мире, в котором все определяется перспективами и проспектами и в котором еще возможно занять определенную позицию — встать на *точку зрения*, обеспечивающую обзор. А обстоятельства между тем уже приступили вплотную и оказались в жгучей близости к телу человеческого общества. «Беспристрастная отстраненность», «свободный взгляд» — все это стало ложью, если только не совершенно наивным выражением элементарной некомпетентности... (Einbahnstrasse. 1928/1969. S. 95).

В системе, которая ощущает себя чем-то средним между тюрьмой и хаосом, нет такой точки, стоя на которой можно было бы заниматься отстраненным и беспристрастным описанием, нет никакого центра, который открывал бы все перспективы для обозрения, понуждающие к неотложной критике.

В мире, который дал множество трещин и обнаружил множество перспектив, открывающихся с различных точек зрения, «обобщающий взгляд» на целое бросают, скорее, умы скромные и заурядные, чем просвещенные, воспитанные на реальных данностях. Не может осуществиться никакого просвещения, не приводящего к эффекту разрушения такого мышления, которое осуществлялось бы только с той или только с иной точки зрения, зависело бы от занимаемой позиции; никакое просвещение не происходит без разрушения перспективистски-конвенционалистских моралей; в психологическом плане это протекает параллельно с размыванием Я,

1 Вальтер Бенямин (1892—1940) — немецкий философ-марксист, эстетик, историк фотографии, литературный критик, писатель и переводчик. (Примеч. ред.)

в литературном и философском плане — параллельно с упадком критики.

Но как же объясняется то противоречие, что важнейший ренессанс критики в XX веке связан как раз с именем Вальтера Бенямина, который, с одной стороны, убедительно доказывал, что час критики миновал, а с другой стороны — отнюдь не желал считаться с этим и, обнаруживая далеко идущие намерения, принадлежал к школе *Критической Теории*? Он заявил, что невозможно занять отстраненную «позицию», невозможно обрести «точку зрения», обеспечивающую надлежащий обзор, поскольку вещи уже приступили к нам вплотную. Но критика тем не менее достигла прогресса и обрела впечатляющие формы — осуществляясь с точки зрения отсутствия точки зрения, с позиции отсутствия какой-либо позиции, и это заслуживает значительно более точного определения. Спрашивается: с какой же позиции она выступает? Какая у нее перспектива обзора? И от чьего имени она говорит?

Я полагаю, что *Критическая Теория* нашла временное Я, от лица которого ведется критика, и отыскала «позицию», которая обеспечивает ей перспективу обзора для действительно решающей критики — позицию, которой не принимает в расчет обычная теория познания. Я склонен называть ее позицией «страдания *a priori*». Это не позиция для возвышенной отстраненной критики, которая обеспечивала бы панорамное видение всего в целом, а позиция предельной приближенности — микрология.

Если вещи, происходящие вокруг, обрели жгучую близость к нашему телу, то непременно появится критика, которая это выразит. От нее потребуются не надлежащая дистанция, а надлежащая приближенность. Словечко «затронутость» (*Betroffenheit*) имело успех именно по этой причине. Таковы всходы, семена которых были посеяны Критической Теорией, предстающей ныне в новых формах и обретающей влияние на людей, едва ли когда-либо о ней слыхавших. Возникает вопрос к таким «затронутым»: как, приятно узнать, откуда взялся тот образец, на который они равняются в своей критике? Впрочем, стоит отметить, что манерность «затронутости» живо напоминает аналогичный недостаток ее позабытого первоисточника.

Исходя из того мнения, что представление о суверенности голов никогда не соответствовало истине, новая критика проявляет готовность спуститься от головы к остальному телу. Просветительство всегда желает двигаться сверху вниз — как в образовательной политике, так и в том, что касается психосоматики. Открыть живое тело как орган, чувствующий мир, — значит обеспечить реалистическую основу для философского познания мира. Это — как раз то, что начала делать Критическая Теория — неуверенно, с колебаниями, часто прибегая к эстетическим шифрам, мучаясь со всякого рода щекотливыми вопросами.

Критическая Теория исходила из предпосылки, что в «мировой скорби» нам открывается априорное знание об этом мире. То, что мы воспринимаем в этом откровении, упорядочивается в психосоматической системе координат страдания и наслаждения. Критика возможна лишь постольку, поскольку страдание сообщает нам, «что истинно и что ложно». При этом Критическая Теория, как и в былые времена, допускает существование некой «элиты», у которой чувствительность и восприимчивость сохранились в первозданном, ненарушенном виде. В этом — признак силы и признак слабости Критической Теории; этим обосновывается ее истинность и этим очерчивается область, в границах которой она значима. И в самом деле, элитарного чувства требуется проявлять предостаточно. Оно питается отвращением к трупному яду нормальности в стране твердых лбов и бронированных душ. Нет надежды на то, что противников определенного рода удастся убедить; существует представление о том, что «истина» должна быть всеобщей, которая создает алиби для неспособных понимать; там, где способность к разуму основывается не на самопостижении, достигнутом с помощью тонкой чувствительности, не способна убедить даже весьма солидная аргументация из области теории коммуникации.

В этом «чувствительном» пункте Критическая Теория никогда не найдет понимания у ее противников, прежде всего из числа логиков. Наверняка обнаружатся такие мыслители, у которых умы настолько энергичны, а нервные системы — настолько закаленные и нечувствительные, что весь подход Критической Теории представляется им каким-то

плаксивым. «Чувствительная» теория есть нечто подозрительное. Фактически ее основатели, и в первую очередь Адорно, имели чересчур суженное понятие о чувствительном, основанное на априорном допущении, которое никогда не удастся обосновать рационально — из допущения, что существует наивысшая восприимчивость души и возможно эстетическое воспитание; их эстетика существует на грани отвращения ко всему и к каждому. Едва ли есть что-либо из происходящего в «практическом» мире, что не вызывало бы у нее страдания и было бы избавлено от подозрения в жестокости. Все для нее связано тем или иным образом преступными узами соучастия с «ложной жизнью», в которой «нет ничего правильного». В первую очередь она ополчается на все то, что выглядит как удовольствие или как согласие, усматривая в этом надувательство, деградацию и «ложное» расслабление. Вряд ли она — особенно в лице Адорно — так и не почувствовала, какой резонанс вызвали ее перегибы и натяжки. Воплощение разума в телесном, предварительным условием которого она сделала развитие наивысшей чувствительности и восприимчивости, не могло удержаться в тех рамках, в которые оно было заперто основоположниками. Происходящее ныне демонстрирует нам, как много обличий может принимать критика, исходящая из живой телесности.

Адорно принадлежал к числу пионеров обновленной критики познания, принимающей в расчет эмоциональное априори. В его теории чувствуются духовные мотивы скрыто-буддистского толка. Тот, кто страдает, не черствея, достигнет понимания; тому, кто способен *слышать* музыку, в светлые секунды открывается иная сторона мира. Непоколебимая уверенность в том, что картина действительного нарисована в красках страдания, холодности и жестокости, предопределяла подход этой философии к миру. Она, правда, едва ли верила в перемены к лучшему, но и не поддавалась искушению отупеть, привыкая к тому, что есть. Остаться чувствительным и восприимчивым — это было своего рода утопической позицией: держать обостренные чувства наготове, чтобы воспринять счастье, которое не наступит — но готовность к нему уберезет нас от пагубнейшего огрубения.

В том, что касается политической и нервной системы, эстетическая, «чувствительная» теория стоит на построенной из смеси страдания, презрения и злости обвинительной позиции — против всего, что имеет *власть*. Она стилизует себя под зеркало мирового зла, в котором отражаются буржуазная холодность, принцип господства, грязные делишки и порождающее их стремление к прибыли. Мир мужского — вот то, чего она категорически не приемлет. Она вдохновляется архаическим «нет» по отношению к миру отцов, законодателей и дельцов. Ее предрассудок заключается в том, что из этого мира может прийти только злая власть, направленная против мира живого. В этом причина стагнации Критической Теории. Наступательный потенциал самоотречения уже давно исчерпан. Мазохистский элемент превзошел творческий. Импульс Критической Теории достиг такой степени развития, что вполне созрел для прорыва рамок негативизма. В свое время она находила приверженцев среди тех, кто мог инстинктивно разделить с ней ее страдание — априори. Во всяком случае, таковых было много среди молодежи, которая начала открывать для себя, что было содеяно или одобрено старшими. Поскольку же их было много, в Германии с середины 1960-х годов вновь появилась тоненькая нить политической культуры — публичный спор о настоящей и правильной жизни.

Удастся ли возродить великий импульс? Это зависит от того, как будет сознавать и чувствовать себя некогда вдохновлявшаяся им интеллигенция. В «чувствительной» критике нужно выявить и назвать своим именем парализующую злобность (*Ressentiment*). Стремление отвергать питается первобытной злобой по отношению к «мужественности», к тому циническому мышлению, принимающему в расчет только факты, которое продемонстрировали позитивисты — как политические, так и научные. Теория Адорно бунтовала против склонности к соучастию, которая всегда свойственна «практичному образу мысли». Искусно балансируя понятиями, она попыталась сконструировать знание, которое не было бы силой и властью. Она принялась искать прибежище в царстве матери, среди искусств и скрытых под замками желаний. «Не сотвори себе образа» — будь утонченнее, не руби сплеча. Оборонительное мышление характеризует его стиль: это

попытка защищать резервацию, где живут воспоминания о счастье, связанные исключительно с утопией Женственного. В одной из ранних работ Адорно однажды почти открытым текстом выдал свою эмоционально-гносеологическую тайну. В нескольких разрывающих сердце строках он поведал о тех слезах, которые исторгает музыка Шуберта — о том, как неразрывно связаны слезы и познание. Мы плачем, слушая эту музыку, потому что мы не таковы, как она, — нечто совершенное, обращенное к сладости жизни как к чему-то давно утраченному и мимолетному.

Счастье всегда следует мыслить только как нечто утраченное, только как *прекрасное Чужое*. Оно не может быть более чем предчувствием, более чем отдаленным представлением — тем, к чему мы устремляемся со слезами на глазах, не становясь к нему ближе. Все остальное так или иначе принадлежит «ложной жизни». То, что царит ныне — это мир отцов, который постоянно согласуется самым ужасающим образом с гранитом абстракций, оформившемся в систему. У Адорно неприятие Мужского зашло столь далеко, что он оставил от имени отца только одну букву — W. Но ведь путь к лугу и не должен быть путем в лесную чащу¹.

После того как студенческое движение сошло на нет, мы переживаем упадок в области теории. Правда, учености и «уровня» стало больше, чем когда-либо, но вдохновение плодов не приносит. Оптимизм «старых, добрых времен», порожденный верой, что жизненные интересы могут совпасть с устремлениями теории общества, в значительной степени угас. В его отсутствие вдруг обнаружилось, насколько нудной может быть социология. После краха «левого» акционизма, террора, вызвавшего в ответ во много раз более сильный антитеррор, просветительский лагерь пришел к выводу,

1 Каламбур автора звучит в оригинале так: «Der Weg zum Wiesengrund jedoch muss nicht gerade ein Holzweg sein». Смысл его таков. Создатель Критической Теории Т. Адорно подписывался «Theodor W. Adorno», оставляя от имени отца — Wiesengrund — одну букву. «Wiesengrund» — по-немецки «луг». Одно из главных произведений позднего М. Хайдеггера называется «Holzwege» — «Пути в лесную чащу» (Holzwege — дороги в лес за дровами, которые заканчиваются тупиком). Таким образом, главный смысл каламбура следующий: «Путь к отцу, к мужскому, отличается от пути к экзистенциализму Хайдеггера». (Примеч. перев.)

что мир движется по кругу. Начали с того, что хотели сделать всех могильщиками немецкой истории и плакальщиками по ней, а закончили тем, что впали в меланхолию сами. Критика, кажется, стала еще более невозможной, чем полагал Беньямин. Критическое «настроение» вылилось в увлечение филологическими садиками, в которых выращиваются ирисы Беньямина, цветы зла Пазолини и белладонна Фрейда.

Критика — во всех смыслах этого слова — переживает печальные дни. Вновь наступило время критики маскарадной, при которой критические позиции зависят от профессиональных ролей. Критицизм с ограниченной ответственностью, просветительские гешефты как способ подзаработать — вот позиция на границе между новыми видами конформизма и старыми амбициями. Уже у Тухольского¹, еще в те «старые, добрые времена», можно было почувствовать, насколько пуста критика, которая чересчур любит подчеркивать, что не питает никаких иллюзий. Она прекрасно знает, что успех — это еще далеко не влияние. Она отличается блестящим слогом, но толку от этого нет никакого — она ничему не может помочь, и этого не скроешь. Такого рода опыт, который обрел почти повсеместное распространение, и питает скрытые цинизмы современных просветителей.

Немного перца в вялую маскарадную критику добавил Пазолини, который, по крайней мере, придумал ясный и понятный костюм — костюм *корсара*². Интеллектуал в роли корсара — не такая плохая мечта. Едва ли мы видели себя такими раньше. Гомосексуалист подал сигнал: начать борьбу против феминизации критики. Как Дуглас Фэрбенкс³, прыгая по такелажу культуры, с саблей наголо, то побеждая, то терпя поражения, непредсказуемо скитаясь по океанам

1 Тухольский Курт (1890—1935) — немецкий журналист и писатель; писал также под псевдонимами Каспар Хаузер, Петер Пантер, Теобальд Тигер и Игнац Вробель. (Примеч. ред.)

2 «Письма корсара» («Freibeuterschriften»), вышедшие в 1975 году, — последний прижизненный сборник статей, интервью и рецензий Пазолини. (Примеч. перев.)

3 Дуглас Фэрбенкс (1883—1939) — американский актер, одна из крупнейших звезд эпохи немого кино. (Примеч. ред.)

социального отчуждения. Удары так и сыплются во все стороны. Поскольку костюм аморален, с точки зрения морали он сидит как влитой. Корсар не может занять солидную, стабильную позицию, так как он все время находится в движении, сражаясь то с одними, то с другими врагами, маневрируя между фронтами, которые то и дело меняются. Возможно, образ корсарствующей интеллигенции у Пазолини отсылает нас в прошлое, к Брехту — я имею в виду молодого, злого Брехта, а не того, который полагал, что его долг — давать уроки на коммунистической галере. Мотив наступления, атаки в мифе о корсаре можно было бы и одобрить. Но вот только весьма сомнительной была бы иллюзия, что интеллигенция имеет своей основой драку как таковую, драку ради самой драки. На самом деле Пазолини — вовсе не победительный боец, он такой же побитый страдалец, как и Адорно. То, что отверзает ему очи и позволяет критически взирать на мир, — это страдание априори, которое делает столь трудными даже самые простые вещи в жизни. Великой критики не случится, если у критика отсутствует великая ущербность. Они были сплошь тяжелоранеными культуры — все те, кто в великом стремлении найти какое-нибудь исцеляющее средство, продолжали вертеть колесо критики. Известное свое сочинение Адорно посвятил Генриху Гейне — «Рана Гейне». Именно она — и не что иное! — зияет во всякой сколько-нибудь значительной критике. Все великие достижения современной критики непременно отмечены зияющими ранами: рана Руссо, рана Шеллинга, рана Гейне, рана Маркса, рана Кьеркегора, рана Ницше, рана Шпенглера, рана Хайдеггера, рана Теодора Лессинга, рана Фрейда, рана Адорно. Из самостоятельного лечения великих ран и возникают критики, которые служат для целых эпох копилками опыта самопознания. Каждая критика — это какое-то новаторское страдание по поводу эпохи и в то же время пример его показательного лечения.

Я лишен амбициозного желания попасть в число страдальцев из этого достойного лазарета критических теорий. Настало время для новой критики темпераментов. Там, где просвещение выступает в роли «невеселой науки», оно невольно способствует меланхолическому оцепенению. Пото-

му критика цинического разума, скорее, обещает быть трудом, приносящим веселье, причем с самого начала ясно, что она не столько труд, сколько отдохновение от него.

Мотив:

Нам будут пенять: обоснование вышло чересчур уж продуманным и тщательным, чтобы быть совершенно правдивым. Да, мне придется считаться с тем, что у кого-то может возникнуть впечатление, будто речь идет о попытке спасти «Просвещение» и Критическую Теорию; метод спасения настолько парадоксален, что это первое впечатление постепенно развеется.

Если поначалу и будет казаться, что Просвещение с необходимостью заканчивается циническим разочарованием, то вскоре все обернется другой стороной — и тогда выяснится, что исследование цинизма станет основой для славной свободы от всяческих иллюзий. Просвещение всегда было разочарованием — в позитивном смысле этого слова, то есть освобождением от чар, и чем больше оно прогрессирует, тем ближе момент, в который разум побудит нас сделать попытку не только отрицать, но и что-то утверждать. Философия, исходящая из духа «да», включает также и «да» по отношению к «нет». Это вовсе не какой-то цинический позитивизм, не «утвердительное», соглашательское умонастроение. То «да», которое я имею в виду, — отнюдь не «да» побежденного. Если в нем и есть что-то от подчинения, то от того единственного подчинения, на которое только и способен человек просвещенный, — от подчинения своему собственному опыту и познанию.

Европейский невроз предполагает прикованность взора к счастью как цели, а путем к нему считает напряженный труд ума. От гнета этого представления нужно избавиться. Необходимо покончить с критической страстью все улучшать — ради сохранения того хорошего, которое так легко утратить, увлекшись походами в сказочные дали. Ирония заключается в том, что цель критического усилия есть достижение самого непринужденного расслабления.

Незадолго до смерти Адорно в лекционном зале Франкфуртского университета произошла сцена, которая может послужить ключом к начатому здесь анализу цинизма. Философ как раз намеревался начать свою лекцию, когда группа демонстрантов преградила ему путь на подиум. Нечто подобное в 1969 году было в порядке вещей. В данном случае, однако, кое-что заставляет нас подольше задержать взгляд на этой сцене. Среди тех, кто преградил дорогу мыслителю, обращали на себя внимание студентки, которые в знак протеста обнажили перед ним свои груди. На одной стороне была плоть, которая занималась «критикой», на другой — горько разочарованный человек, без которого едва ли кто-либо из присутствовавших узнал бы, что такое критика — цинизм в действии. Философа заставило умолкнуть не голое насилие, а насилие голого¹. Правое и неправое, истинное и неистинное в этой сцене смешались и спутались совершенно — таким образом, который вполне типичен для цинизма. Цинизм осмеливается выступать с голыми истинами, которые — в том виде, в котором они преподносятся, — содержат в себе нечто неистинное.

Там, где покровы важны для культуры, создавая ее; там, где жизнь в обществе вынуждает лгать, в действительном высказывании истины проявляется момент агрессивности — нежелательное обнажение. Но стремление к срыванию покровов в конечном счете оказывается сильнее. Только полная обнаженность и несокрытость вещей освобождает нас от вынужденного недоверчивого подчинения. Желать «голой истины» — это мотив отчаявшейся чувственности, которая хочет сорвать покровы конвенций, лжи, абстракций и засекречиваний, чтобы добраться *до самой вещи, до сути дела*. Этот мотив я и хочу исследовать. Смесь из цинизма, сексизма, «деловитого реализма» и психологизма формирует настроение, господствующее в надстройке Запада — сумеречное настроение, благоприятствующее совам и философии.

Следуя своим побудительным мотивам, я испытываю какое-то детское благоговение перед тем, что называлось философией у греков, — отчасти причиной тому стала

1 Я вернусь к этому в Пятом предварительном размышлении.

семейная традиция ее почитания. Часто моя бабушка, дочь учителя из семьи идеалистов, с гордостью и почтением объявляла мне, что «Критику чистого разума» написал не кто иной, как Кант, а «Мир как воля и представление» принадлежит перу Шопенгауэра. Вероятно, в мире существуют и другие такие магические книги, которые нельзя читать, потому что они слишком трудны, но которыми надо все же восхищаться издали, как чем-то совершенно великим.

Но разве не существует философии, при изучении которой не возникает такого чувства, будто «старая костлявая рука» выворачивает тебе мозг из головы? Мечта, которая увлекает меня, — увидеть чахнувшее дерево философии снова в цвету — в самом настоящем цвету, без обмана, усыпанным причудливыми цветами идей, красными, синими и белыми, играющим всеми красками первоначала, как тогда, на заре Греции, — когда началась *theoria* и когда невероятно и внезапно, как все ясное, она нашла понимание для своего языка. Неужели мы и в самом деле чересчур стары в культурном отношении, чтобы повторить такие опыты?

Читатель приглашается на некоторое время расположиться под этим деревом, которого, собственно, быть не может. Я обещаю ничего не обещать, и в первую очередь — никаких Новых Ценностей. Критика цинического разума желает — если процитировать характеристику, которую Генрих Гейне дал комедиям Аристофана, — следовать «глубокой идее уничтожения мира», на которой основывается Веселая Наука, — «которая там, как фантастически ироничное волшебное древо, быстро покрывается красивыми цветами идей, гнездами поющих соловьев и прыгающими по ветвям обезьянками» (*Die Bäder von Lucca*)¹.

1 Heine H. Sämtliche Schriften / Hg. v. Klaus Briegleb. München, 1969. Bd 2. S. 466.

Первая часть
РАЗДЕЛЕНИЯ.
ПЯТЬ ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫХ
РАЗМЫШЛЕНИЙ

Цинизм — сумерки ложного сознания

Времена суровы, зато современны.

Итальянская поговорка

И все-таки уже не было видно никого, кто стоял бы за всем этим. Все продолжало вертеться само собой. Интересы менялись от часа к часу. Нигде больше не было цели... Руководители потеряли голову. Они исчерпали себя без остатка, закоснели и устарели... Каждый человек в стране стал замечать: что-то не ладится... Лишь один путь еще позволял отсрочить крах...

Франц Юнг. Завоевание машин. 1921

Недуг в культуре приобрел новое качество: он проявляется как универсальный диффузный цинизм. В растерянности стоит перед ним традиционная критика идеологий. Она не видит, где можно было бы приложить рычаг Просвещения к цинически бодрствующему сознанию, которое постоянно начеку. Современный цинизм подает себя как то состояние сознания, которое наступает после наивных идеологий и их Просвещения. В нем-то и заключается действительная

причина того сенсационного факта, что критика идеологий исчерпала себя. Она осталась более наивной, чем то сознание, которое она хотела разоблачить; сохраняя свою добропорядочную рациональность, она не последовала за современным сознанием и не совершила вслед за ним поворота к хитроумному плюралистическому реализму. Доныне выстраивавшийся ряд форм ложного сознания — ложь, заблуждение, идеология — оказался незавершенным; современный менталитет заставляет добавить четвертый член ряда — феномен цинизма. Говорить о цинизме — значит сделать попытку войти в старое здание критики идеологий с нового входа.

Характеризовать цинизм как универсальный и диффузный феномен — значит войти в противоречие с устоявшимся употреблением понятий; в общем представлении цинизм есть не что-то диффузное, повсеместно проникающее, а, наоборот, нечто ярко выделяющееся, бросающееся в глаза; он не универсально распространен, а занимает стороннюю позицию и в высшей степени индивидуален. Непривычные прилагательные описывают в его новой форме проявления нечто такое, что делает его одновременно взрывоопасным и в то же время неуязвимым для атак.

Античность знает циника (лучше будет сказать: киника) чудачком — одиночкой и моралистом — провокатором себе на уме. Диоген в бочке — прародитель этого типа. В альбоме портретов, изображающих социальные характеры, он представлен с тех пор как отстраняющийся насмешник, как ехидный и злой индивидуалист, который демонстрирует, что ни в ком не испытывает нужды, и которого никто не любит, потому что он не позволяет никому уйти неуязвленным, уклонившись от его грубо разоблачающего взгляда. По своему социальному происхождению он городская фигура, которая отшлифована в суতোлке античной метрополии. Можно было бы назвать его наиболее ранней формой проявления ума человека деклассированного или принадлежащего к плебсу. Условием для того, чтобы он мог «цинически» выступить против высокомерия и моральных «секретов фирмы» высокоразвитой цивилизации, является существование города — со всеми его достижениями и темными сторонами жизни. Только при наличии города, как

его профиль — негатив, образ циника может выкристаллизоваться и обрести отчетливую форму — под прессом общественной молвы и всеобщей любви-ненависти к себе. И лишь город может включить циника, который демонстративно поворачивается к нему спиной, в группу своих оригиналов, которым он симпатизирует — как ярко выраженным индивидуальностям, способным к общению.

В новое время цинизм находит питательную почву как в городской культуре, так и в придворной сфере. И та и другая — это формы отливки злого реализма, от которого люди научились кривой улыбочке откровенной аморальности. Как там, так и здесь у вовлеченных в интенсивное общение интеллигентных людей постепенно складывается светское знание, которое элегантно фланирует между голыми фактами и конвенциональными фасадами. С самого низа, от декласированных городских умов, и с самого верха, с пика сознания государственных мужей, в серьезное мышление поступают сигналы, свидетельствующие о радикально-ироническом отношении к этике и об общественной конвенции, предполагающей, что общие законы до известной степени существуют только для глупцов, тогда как у человека знающего с губ не сходит усмешка фатального всеведения. Выразимся точнее: усмешкой ограничиваются власть имущие, тогда как кинические плебеи раздражаются громким сатирическим смехом. На обширном поле цинического знания сходятся крайности: Уленшпигель встречается с Ришелье, Макиавелли — с племянником Рамо, шумные кондотьеры эпохи Возрождения — с элегантными циниками эпохи рококо; беззастенчивые предприниматели — с лишенными всяческих иллюзий босяками; твердокаменные стратеги — творцы систем — с лишенными всех и всяческих идеалов нигилистами.

С тех пор как буржуазное общество начало наводить мосты между знанием тех, кто находится на самом верху, и знанием тех, кто пребывает в самом низу общества, и заявило честолюбивую претензию на то, чтобы основать свою картину мира целиком и полностью на реализме, крайности растворились друг в друге. Сегодня циник предстает как массовый тип: как усредненный социальный характер в обществе, надстройка которого перестала быть таковой. Он

есть массовый тип — не только потому, что достигшая прогресса индустриальная цивилизация создала ведущего горькую жизнь одиночку как массовый феномен. Скорее большие города сами стали диффузными конгломератами, утратившими способность создавать приемлемый для всех *public characters*¹. Импульс, заставлявший стремиться к индивидуализации, сильно ослаб в климате, создаваемом современным городом и средствами массовой информации. Таким образом, современный циник — в том виде, в каком он в первую очередь со времен Первой мировой войны, в массовом количестве наличествует в Германии, — уже больше не выступает в роли аутсайдера. Но и как пластически развитой тип он проявляется менее чем когда-либо. Современный массовый циник утрачивает индивидуально-неповторимую манеру кусаться и избавляет себя от риска выставляться на всеобщее обозрение. Он уже давно отказался от оригинальности, привлекающей внимание и насмешки других. Человек с ясным «злым взором» нырнул в толпу, чтобы затеряться; анонимность теперь открывает широкие возможности для цинического уклонения. Современный циник — это интегрированный в общество антиобщественный тип, который способен соперничать в том, что касается подспудной лишенности иллюзий, с любым хиппи. Его злобно-ясный взгляд не представляется ему самому личным недостатком или аморальной причудой, за которую придется отвечать лично. Инстинктивно он воспринимает свой способ существования уже не как что-то злобное и ехидное, а как причастность к коллективному реалистически скорректированному взгляду на вещи. Это манера, распространенная у всех просвещенных людей, — поглядывать вокруг, чтобы не показаться глупее, чем все остальные. Кажется, в этом есть даже нечто здоровое — ведь так проявляется стремление к самосохранению вообще. Ведь речь идет о позиции людей, которые хорошо уяснили для себя, что времена наивности миновали.

В психологическом плане современного циника позволительно понимать как пограничную разновидность меланхолика, способного держать под контролем свои депрессив-

1 *Public characters* — общественные характеры (англ.). (Примеч. перев.)

ные симптомы и оставаться до некоторой степени трудоспособным. Да, говоря о современном цинизме, весьма важно отметить существенную способность его носителей к труду — вопреки всему, после всего и даже тем более после всего. Диффузный цинизм уже давно захватил ключевые позиции в обществе — в президиумах, в парламентах, в наблюдательных советах, в дирекциях предприятий, среди лекторов и среди практиков, на факультетах, в канцеляриях и в редакциях. Вся их деятельность протекает с привкусом некоторой элегантной горечи. Ведь циники не глупы, и они вполне видят в перспективе то Ничто, к которому все движется. Однако устройство их души достаточно эластично, чтобы вмещать постоянное сомнение в смысле собственной деятельности, осуществляемой ради выживания. Они сознают, что делают, но, тем не менее, делают это, поскольку действовать так им подсказывают положения вещей и инстинкт самосохранения на ближайшую перспективу — они говорят на одном и том же языке: «Приходится, ничего не попишешь». Иначе то же самое делал бы кто-то другой, и, возможно, еще хуже. Таким образом, новый интегрированный цинизм часто испытывает даже вполне понятное чувство — он ощущает себя жертвой и чувствует, что приносит жертвы. За твердокаменным фасадом прилежного подыгрывания другим скрыты ранимость, несчастность и немалая потребность проливать слезы. В этом есть нечто от печали по «утраченной невинности» — от печали, вызванной тем, что человек знает то лучшее, против которого оказывается направленной сегодня вся его деятельность и все труды.

Так мы обретаем первую дефиницию: цинизм — это *просвещенное ложное сознание*¹. Это модернизированное несчастное сознание, над которым уже поработало Просвещение небезрезультатно и в то же время напрасно. Оно усвоило наставления просветителей, но не осуществило того, к чему они призывали — и пожалуй, не могло осуществить. Богатое и убогое одновременно, это сознание уже чувствует себя неуязвимым для атак любой критики идеологий; его ложность уже способна дать отпор.

1 Первое «снятие» этой дефиниции происходит в Пятом предварительном размышлении: второе снятие — в Феноменологическом разделе.

«Просвещенное ложное сознание» — может показаться, что выбрать такую формулировку значило бы нанести удар по просветительской традиции. Уже сам этот тезис есть проявление цинизма в кристаллизованном состоянии. Однако он заявляет реальное притязание на значимость; его содержание и его необходимость раскрываются в предлагаемом эссе. С логической точки зрения перед нами парадокс: как же может и какое право имеет просвещенное сознание еще быть ложным? Именно об этом здесь и пойдет речь.

Знать лучшее и делать худшее в пику ему — таково глобальное отношение, существующее сегодня в надстройке; тот, кто действует подобным образом, чувствует себя свободным от всяких иллюзий, но все же вынужденным опускаться уровнем ниже под давлением «власти вещей». Так в реальности положением вещей представляется то, что в логике является парадоксом, а в литературе — юмором; это формирует новую позицию сознания по отношению к «объективности».

«Просвещенное ложное сознание»: эта формула не должна пониматься только как эпизодическое выражение или фраза, сказанная мимоходом. Скорее она должна определять системный подход, выступать как концептуальная модель, на основе которой ставится диагноз. Если так, то она обязывает к ревизии Просвещения; она должна ясно и определенно выразить свое отношение к тому, что традиция называет «ложным сознанием»; больше того, она вынуждена будет подвергнуть пересмотру и переоценке сам ход Просвещения и труды, направленные на критику идеологий, в процессе которых оказалось возможным то, что «ложное сознание» вобрало в себя и поглотило Просвещение. Если бы данное эссе замышлялось как исторический экскурс, то он был бы посвящен постепенной модернизации ложного сознания. Но замысел изложения в целом — не исторический, а физиогномический: речь пойдет о структуре ложного сознания, дающего отпор атакам просветительской критики. Но я хотел бы продемонстрировать, что эту структуру невозможно понять, если не локализовать ее понятийно в некоторой политической истории полемических рефлексий¹.

1 Сравни шесть кардинальных цинизмов в Феноменологическом разделе.

Без сарказма не может быть никакого здорового отношения сегодняшнего Просвещения к своей собственной истории. У нас есть только один вариант выбора — между пессимизмом, который «сохраняет верность» истокам Просвещения и больше смахивает на декаданс, и веселой непочитительностью, с которой, однако, будут выполняться первоначально поставленные задачи. При нынешнем положении дел верность Просвещению может заключаться только в неверности ему. Отчасти это объясняется положением наследников, которые вынуждены становиться скептиками, оглядываясь на «героические» времена и сопоставляя их с нынешними результатами. У того, кто оказывается наследником, всегда присутствует определенный «цинизм положения» — ведь это знает и всякий, кто посвящен в истории с наследованием семейных капиталов. Но одной только оглядкой на прошлое не объяснить специфичности тона современного цинизма. Разочарование в Просвещении никоим образом не есть только лишь знак того, что последователи могут и должны быть более критичными, чем основоположники. Специфический дух современного цинизма имеет более глубокую и принципиальную основу: его природа коренится в самой конституции больного Просвещением сознания, которое, набравшись исторического опыта, отвергает всякого рода дешевый оптимизм. Новые ценности? Нет, спасибо. На смену надеждам, упорно сохранявшимся, несмотря ни на что, приходит приземленный эгоизм. В новом цинизме сказывается «рас-просвещенная» тяга к отрицанию, которая не оставляет для себя никакой надежды — разве что немножко иронии и сострадания.

То, о чем идет речь в конечном счете, — это социальные и экзистенциальные границы Просвещения. Необходимость выживания и желание самоутвердиться смирили и унизили просвещенное сознание. Оно становится больным оттого, что вынуждено принимать заданные ему отношения, которые сомнительны для него, оттого, что ему приходится применяться к ним, а в конечном счете и заниматься всякими неблагоприятными делами, с ними связанными.

Чтобы выжить, приходится идти учиться в школу реальности. На языке тех, кто одобряет такой шаг, это называется взрослением, что отчасти правда. Но это еще не всё.

Вовлеченное в эту деятельность сознание с некоторым беспокойством и раздражением оглядывается на утраченную наивность, которую уже не вернуть, потому что произошедшие промывания мозгов — необратимы.

Готтфрид Бенн¹, сам выступающий записным адвокатом современных цинических структур, дал, пожалуй, лучшую за этот век формулировку цинизма — блестящую, ясную и бесстыдную: «Быть глупым и иметь работу — вот в чем счастье». Полное содержание этого тезиса раскрывается только с учетом его оборотной стороны: быть интеллигентным и, тем не менее, исполнять свою работу — вот несчастное сознание в его модернизированной, больной Просвещением форме. Оно не может снова стать «глупым», простодушным и незлобивым — невинности не восстановишь. Ему приходится застывать и закосневать, теша себя мыслью о необыкновенной суровости тех отношений, к которым его приковывает инстинкт самосохранения. Что ж, тут ничего не попишешь. При двух тысячах марок в месяц чистыми на руки (без налогов) потихонечку начинается контр-Просвещение; оно основывается на том, что каждый, кому есть что терять, в индивидуальном порядке справляется со своим несчастным сознанием или надстраивает над ним «служебные обязанности».

Новый цинизм — именно потому, что он существует как фундаментальная установка личности, сообразующаяся с положением вещей в мире, — уже не бросается в глаза так, как этого можно было бы ожидать исходя из сложившегося представления о нем. Он облакает себя в тактичные формы — как мы вскоре увидим²; тактичность — это ключевое слово, используемое для того, чтобы изящно сказать об отчуждении. Приспособленчество, вполне сознающее себя таковым и вынужденное «по необходимости» пожертвовать знанием о лучшем, уже не видит повода агрессивно и скандально выставлять себя напоказ в неприкрытом виде. Бывает такая нагота, которая уже не воспринимается как разоблачение и которая не предполагает выставления на

1 Готтфрид Бенн (1886—1956) — крупный немецкий поэт и публицист, по образованию врач, сторонник нацистского режима. (Примеч. ред.)

2 См. ниже Критику религиозной иллюзии.

всеобщее обозрение никаких «голых фактов», способных стать почвой для веселого реализма. Неоциническая сделка с данностями — это нечто жалкое, а отнюдь не нагота во всей ее гордой независимости. Поэтому и методологически не так-то легко найти способ, которым можно было бы выразить в языке диффузный, всепроникающий и незаметно распространяющийся цинизм с его нечетко очерченным профилем. Он свелся к печальной рас-просвещенности, которая пытается скрыть, словно постыдный недостаток, свое знание, уже не годящееся для атак. Крупные наступательные демонстрации цинической дерзости стали редкостью; они сменились приступами хандры, а для сарказма не хватает энергии. Гелен¹ полагал, что сегодня на ехидство уже не способны даже англичане, поскольку все запасы недовольства истощились и настали времена приспособления к данностям. Разочарование и досада, следовавшие за предпринятыми атаками, уже не позволяют раскрывать рот настолько, чтобы от этого могло выиграть Просвещение.

Это одна из причин, по которой во второй части данной книги приводится непропорционально много «цинического материала», относящегося ко временам Веймарской республики, тогда как более ранние документы почти совсем не рассматриваются. В Историческом разделе, описывая *Веймарский симптом*, я пытаюсь дать физиогномику эпохи. Речь при этом идет о характеристике десятилетия, первоочередным наследником которого стал фашизм, а наследниками второй очереди являемся мы, сегодняшние.

Говорить о Веймарской республике — все еще значит заниматься социальным самопознанием. По причинам, на которые можно указать, Веймарская культура была предрасположена к цинизму, как никакая другая ранее; она произвела на свет множество блестяще выраженных цинизмов, которые можно использовать как наглядный школьный материал для изучения основ. Она более сильно и остро испытывает муки модернизации и говорит об утрате своих иллюзий холоднее и резче, чем на то способно любое современное общество. Мы находим в ней из ряда вон выходящие

1 Арнольд Гелен (1904—1976) — немецкий философ и социолог, один из ведущих представителей философской антропологии. (Примеч. ред.)

определения современного несчастного сознания — столь выдающиеся, что они обладают жгучей актуальностью по сей день, а возможно, и такие, что общую их значимость мы способны понять только сейчас.

Критика цинического разума оставалась бы академической игрой в бисер, если бы она не выявляла связи между проблемой выживания и опасностью фашизма. На деле вопрос «выживания», самосохранения и самоутверждения, на который предлагает свой ответ всякий цинизм, напрямую связан с ключевой проблемой — с проблемой сохранения настоящего и планирования будущего в современных национальных государствах. Используя различные подходы, я пытаюсь определить логическое место немецкого фашизма в лабиринтах и вывертах современного, рефлексивного цинизма. По этой причине позволительно сказать, забегая вперед, что в немецком фашизме соединяются типичные для современности динамичные процессы возрастания психокультурного страха перед распадом и разложением, процессы регрессивного самоутверждения и развития холодной рассудочности, связанной с новым обстоянием вещей — со старым добрым солдатским цинизмом, который имеет столь же жуткие, сколь и прочные традиции на немецкой, а в особенности — на прусской почве...

Возможно, эти размышления о цинизме как четвертом члене в ряду форм ложного сознания будут способствовать нарушению странного молчания чисто философской критики по поводу так называемой фашистской идеологии. Относительно «теоретического фашизма» профессиональная философия не выдвигает никаких собственных тезисов, потому что ей в принципе представляется, что фашизм — ниже всякой критики. Объяснения фашизма как нигилизма (помрачения сознания и т. п.) или как продукта «тоталитарного мышления» остаются чересчур широкими и расплывчатыми. Ведь «несобственный», лоскутный характер фашистской идеологии описан уже достаточно, а все то, что она намеревалась «отстаивать» в содержательных тезисах, давно подверглось радикальной критике со стороны частных наук — психологии, политологии, социологии, историографии. Программные положения фашизма «даже не представляются» философии субстанциональной идеологией,

которую стоит принимать всерьез, — такой идеологией, над которой действительно следует поработать рефлексивной критике. Но здесь-то и обнаруживается уязвимое место — уязвимое место критики. Она сосредоточила свое внимание на «серьезных противниках» и, следуя такой установке, устранилась от решения задачи рассматривать идеологические образцы «несерьезных», «неглубокомысленных и поверхностных» систем. Поэтому критика по сей день оказывается не на должном уровне, демонстрируя неспособность к рассмотрению современной смеси из мнения и цинизма. Поскольку же при обсуждении вопросов социального и индивидуального самосохранения используются именно такие смеси, есть веские основания для того, чтобы позаботиться об их изготовлении. Вопросы самосохранения следует обсуждать на том же языке, на котором обсуждаются вопросы самоуничтожения. Как представляется, здесь действует та же самая логика опровержения морали. Я называю ее логикой «цинической структуры», то есть логикой самоопровержения высококультурной этики. Ее прояснение позволит лучше понять, что это значит — выбрать жизнь.

**Просвещение как диалог:
критика идеологий как продолжение
неудавшегося диалога другими средствами**

Тот, кто заводит речь о цинизме, напоминает о границах Просвещения. В этом отношении изучение ярких проявлений цинизма в Веймарской республике — занятие благодарное: мало того что здесь цинизм предстает в наиболее явной форме; вдобавок открываются хорошие перспективы для историко-философских исследований. Веймарская республика фигурирует в немецкой истории не только как продукт замедленного национально-государственного развития, которое было вызвано тяжким бременем — наследием Вильгельма, духом цинически-антилиберального государства; она еще и являет собой образчик «неудавшегося Просвещения».

Часто рисуют такую картину: передовые поборники республиканского Просвещения в те времена просто обречены были представлять собой отчаявшееся меньшинство разумных людей доброй воли, которому приходилось противостоять почти непреодолимым силам. Далее перечисляют эти силы, объясняя причины произошедшего: массовые течения, направленные против Просвещения и питающие ненависть к интеллигенции; целая фаланга антидемократических и авторитарных идеологий, которые сумели организо-

ваться и эффективно повлиять на общество через публицистику; агрессивный национализм с реваншистскими чертами; не поддающаяся Просвещению мешанина твердых консерватизмов, запущенного филистерства, мелких мессианских религий, апокалипсических политических направлений, а также отказов выполнять требования неуютной современности — как реалистических, так и психопатических. Нарастающий кризис снова и снова заносил инфекцию в раны, нанесенные мировой войной; продолжало бурно разрастаться нищестановление, наиболее явно выражавшее стиль мышления раздосадованных немцев, склонных к нарциссизму, и соответствовавшее их предельно эмоциональному, «протестантскому» отношению к «скверной реальности». В атмосфере кризисной лихорадки начались постоянные и всеохватывающие психополитические колебания между страхом перед будущим и отвращением ко всему, основанном на чувстве собственной неполноценности; между неустойчивыми псевдореализмами и быстро изменяющимися состояниями души. Если есть эпоха, которая настоятельно требует исторической психопатологии, то это как раз полтора десятка лет, отделяющих падение империи кайзера от утверждения у власти национал-социализма.

На первый взгляд, здесь все верно: тот, кто намеревался заниматься Просвещением в таком обществе, занимал проигрышную позицию. Силы Просвещения были чересчур слабы по целому ряду причин. Просвещение так и не смогло заключить эффективного союза со средствами массовой информации, а «совершеннолетие человека»¹ никогда не было идеалом для промышленных монополий и их объединений. Разве все могло сложиться иначе?

Совершенно очевидно, что Просвещение было сокрушено сопротивлением противоборствовавших ему сил. Но было бы ошибкой рассматривать это только как вопрос простой арифметики власти. Ведь оно потерпело поражение и потому, что сопротивление сознания противника было

1 Скрытая ссылка на И. Канта, который определял непросвещенного человека как несовершеннолетнее существо по своей собственной вине, то есть не способное и нежелающее самостоятельно определять ход своей жизни. (Примеч. перев.)

качественно иным. Оно яростно противилось приглашениям к дискуссии, не желая вступать в «подрывной» диалог об истине; вызывали злость сами разговоры как таковые, потому что в них все вертелось вокруг уже набивших оскомину воззрений, ценностей и форм самоутверждения. Истолкование этого сопротивления как основы для идеологии стало главным мотивом Просвещения.

Просвещению приходилось иметь дело с противостоящим ему сознанием, закрепившимся на позициях, которые становились все более и более неприступными для него, не только в новейшее время. В принципе можно было бы проследить историю такого противостояния вплоть до времен инквизиции. Если верен тезис, который активно усваивало рабочее движение, — тезис о том, что знание — сила, — верно и то, что далеко не всякое знание бурно приветствуется. Поскольку нигде не существует истин, которые можно было бы утвердить без борьбы, и поскольку любое знание вынуждено искать себе место в той структуре, которую составляют власти и силы, противоборствующие им, средства, необходимые для того, чтобы придать значимость знаниям, представляются едва ли не более важными, чем сами знания. В современных условиях Просвещение обнаруживает себя как комплекс, предназначенный для решения тактических задач. Требование сделать Разумное всеобщим достоянием влечет за собой определенную политику, педагогику, пропаганду. Тем самым Просвещение сознательно вытесняет из своей памяти горький реализм учений древних мудрецов, которым было совершенно ясно, что масса глупа, а разум есть только у немногих. Современное стремление к элитарному приходится маскировать демократической фразеологией.

В наши задачи не входит историческое прослеживание того, как Просвещение постепенно погружалось во мрак. Мы знаем, что в XVIII и XIX веках оно, несмотря на наличие многочисленных противников и противоречий, умело справляться с ферментом сомнения в себе, вдохновляясь собственными достижениями и планами, действуя преимущественно продуктивно и устремляясь вперед. При всех трудностях в развитии и при всех попятных движениях оно все же имело основания полагать, что законы прогресса —

на его стороне. Великие имена эпохи стали символами великих достижений: Уатт, Пастер, Кох, Сименс. Можно, конечно, и отвергать эти достижения, но это брюзжание, продиктованное настроением, а не справедливостью. Пресса, железные дороги, социальная помощь, пенициллин — кому же придет в голову оспаривать, что всё это замечательные новации в «саду человеческого»? Однако после всех мерзостей XX века, устроенных с помощью техники — от Вердена до Гулага, от Освенцима до Хиросимы, — опыт не располагает ни к какому оптимизму. Историческое познание и пессимизм, как кажется, заставляют делать один и тот же вывод. А катастрофы, которые еще не произошли, но уже нависают над нами, ставят цивилизацию под сомнение повсеместно. В конце XX века на гребне оказывается негативная футурология. «Возможность самого скверного уже принята в расчет», ему осталось «всего лишь» случиться.

Я хотел бы поначалу ограничить рассмотрение темы *неудовлетворенного Просвещения* только одним вопросом — о том, какими средствами силового воздействия на сознание противника располагает Просвещение. Ставить вопрос о «средствах силового воздействия» в известной мере уже некорректно — ведь Просвещение по самой сути своей предполагает свободное согласие. Оно представляет собой такое «учение», которое отнюдь не желает прибегать к нажиму, добиваясь своего утверждения. Разум — это один его полюс, а другой полюс — свободный диалог людей, стремящихся к Разуму. Суть метода Просвещения и в то же время его моральный идеал — это *добровольный консенсус*. Тем самым подразумевается, что сознание противника расстается со своими прежними позициями только под влиянием просвещающих аргументов, но — ни под каким иным.

Это процесс, протекающий исключительно мирно и ненасильственно: весомые аргументы разума заставляют покидать те сформированные на основе мнений позиции, которые уже невозможно отстаивать. Таким образом, Просвещение предполагает, если позволительно так выразиться, утопическую изначальную сцену: мирную теоретико-познавательную идиллию, прекрасное и высоконаучное зрелище —

зрелище свободного диалога заинтересованных в познании людей, происходящего без всякого принуждения и насилия. Здесь сходятся непредвзятые, не поработанные своим собственным сознанием, не угнетенные социальными обязательствами индивиды — для того, чтобы вести диалог, направленный на выяснение истины по законам разума. Из истины, которую желают распространять просветители, вытекает вынужденное — но без применения силы! — присоединение к более сильным доводам. Странник просветительской идеи либо первооткрыватель ее и сам совершил такой же шаг, но несколько раньше, и, возможно, ему тоже пришлось пожертвовать своим ранее существовавшим мнением.

Процесс Просвещения соответственно имеет два аспекта: присоединение к лучше обоснованной позиции и расставание с прежним мнением — предрассудком. Здесь налицо амбивалентность чувств: одновременно испытываются радость обретения и боль утраты. Утопия исполненного любви критического диалога учитывает эту трудность. Боль утраты перенести легче, если сознаешь, что испытать эту боль решаются совместно и добровольно, платя такой ценой за обретение общности. «Проигравший» вправе считать себя на самом деле выигравшим. Таким образом, просветительская беседа, в сущности, есть не что иное, как рабочая борьба мнений и исследовательский диалог между персонами, которые *a priori* следуют правилу поддержания мира между собой, потому что их встреча может закончиться только обоюдным выигрышем — выигрышем в познании и в обретении солидарности. Потому-то расставание с прежними мнениями переживается без особых мучений.

Это, как уже было сказано, академическая идиллия — и в то же время регулятивная идея любого Просвещения, не желающего отказываться от перспективы грядущего братства. То, что в действительности все обстояло вовсе не так, едва ли удивит кого-то. При конфронтации Просвещения с ранее возникшими установками сознания речь шла вовсе не об истине, а о чем-то совершенно ином: о властных позициях, о классовых интересах, о непоколебимых точках зрения школ, об устремлениях и желаниях, о страстях и о защите «идентичностей», о борьбе за сохранение существую-

щего положения. Эти заданные условия столь сильно изменяют форму просветительского диалога, что было бы более уместно вести речь о войне сознаний, чем о мирной беседе. Противники не выполняют договора о мире, о котором они условились заранее — скорее, они ведут конкурентную борьбу, нацеленную на вытеснение и уничтожение; и они находятся всецело во власти тех сил, которые велят их сознанию говорить так, а не иначе.

Перед лицом этих фактов, открывающихся трезвому взгляду, модель диалога можно предлагать, только сознательно греша против реализма. Эта модель признает лишь весьма ограниченное значение за архипрагматичным правилом: *primum vivere, deinde philosophari*¹; ведь, насколько известно, сплошь и рядом возникают ситуации, в которых «философствование» — единственное, что помогает жить дальше.

Возникает искушение позубоскалить над «методологическим антиреализмом» идеи диалога; и действительно, часть этой книги посвящена тому, чтобы утвердить право смеяться над любой формой глупого идеализма; но тогда, когда все противоречия будут сняты, произойдет возвращение к этому началу — разумеется, с сознанием, которое прошло через все адавы круги реализма. Сохранить в силе целительную иллюзию свободного диалога — вот конечная задача философии.

Несомненно, само Просвещение ранее, как ничто другое, обнаружило, что с одним только рациональным и вербальным диалогом «дело не вытанцовывается». Никто не мог более остро, чем оно, почувствовать возникновение замкнуток, искажение жизненных предпосылок, появление внезапных пауз, неудачу диалога. Ведь критика идеологий начинается с удивления тому, насколько оппонент тут на ухо, — с удивления, которое быстро уступает место реалистическому освобождению от иллюзий. Тот, кто просто не желает слушать, вполне способен дать другому почувствовать это. Просвещение вдруг вспоминает, с какой легкостью открытый разговор может привести в лагерь и в тюрьму. Властвующие

1 Сначала жить, потом философствовать (лат.). (Примеч. ред.)

силы¹ не так-то просто позволяют говорить с собой и не садятся добровольно за стол переговоров со своими противниками — они полагают, что будет лучше, если те сядут за решетку. Но и *традиция* — если позволительно будет столь аллегорически выразиться о ней — в первую очередь не чувствует никакого желания предоставлять просветителям право говорить наряду с собой. С незапамятных времен в человеческом восприятии старое представляется истинным, а новое — сомнительным. Просвещению вначале приходится подавлять это «архаическое» чувство истины — без этого новое не покажется нам истинным.

Раньше предполагалось само собой, что политические и духовные властвующие силы объединяются в консервативный фронт, отвергающий все новое. Там, где происходили духовные реформы — я имею в виду прежде всего монашеские движения Средневековья и религиозные перевороты XVI века, — они понимали себя как «консервативные революции», которые стремились вернуться к первоисточкам. Наконец, некоторую третью — после властвующих сил и традиции — инстанцию, которая мешают охотно внимать

1 Я везде в этой книге называю каждую силу, которая господствует, властвующей силой (*Vormacht*), чтобы выразить то, что не только власть обладает силой, что эта сила не является единственной, а постоянно, так сказать, «скачет, восседая» на противостоителе, противостоителе власти (*Gegenmacht*). В реалистической теории власти всевластие и бессилие, всевластие и безвластие выступают только как квази-«математические» идеи силы и власти, как бесконечно большая и бесконечно малая величины власти и силы. Всевластие и бессилие, всевластие и безвластие не могли бы противостоять друг другу — только властвующая сила и противостоителе-сила, противостоителе-власть. Все, что «существует», обладает силой, позитивным квантом энергии, которая имеет свой центр в обладающих сознанием телах и продолжает себя с помощью их инструментов и оружия. Поэтому логика, следующая принципу «Все и ничего», опасна в области политики — даже является губительной. В тезисе Сийеса: «Что такое третье сословие? Ничто. Чем оно хочет стать? Всем» осуществляется разрушительная самостилизация противостоителя, противостоителя-силы, ложная логизация политической борьбы, через посредство которой часть хотела бы сделать себя целым. В смысловом отношении ложная логика по принципу «Все и ничего» повторяется в марксизме, который хотел сделать «всем» пролетариат. Является ли это искаженное понятие о власти наследием, губящим всех левых оппозиционеров? На нем же терпит крах и французская Новая Философия, которая, двигаясь по накатанной колее, смешивает всевластие и властвующую силу — и оказывается в плену неудачной манихейской онтологии злой государственной власти.

просветительским призывам к нововведениям, представляют собой человеческие головы, всегда забитые до отказа всякой всячиной. Они встречают Просвещение сопротивлением инертных привычек и тщательно оберегаемых воззрений, которые оккупировали все пространство сознания; только в исключительных ситуациях людей можно привести к тому, чтобы они услышали другой разум, представления которого отличаются от традиционных. Сосуд знания нельзя наполнить дважды. Просветительская критика видит во всем, что «уже наличествует» в головах, своего истинного внутреннего врага; она дает ему свое презрительное название: *предрассудки*.

Полемика на три фронта — критика власти, борьба с традициями и атака на предрассудки — дает нам привычный образ Просвещения. Все три важных фронта — это поля сражений с противниками, которые отнюдь не желают диалога. Просвещение намерено говорить с ними о вещах, о которых власти и традиции предпочитают молчать: разум, справедливость, равенство, свобода, истина, исследование. Молчание лучше гарантирует сохранение существующего положения. Разговор может завести чересчур далеко, к непредсказуемому будущему. Просвещение идет на этот диалог почти с голыми руками, вооружившись одним лишь хрупким предложением — свободно соглашаться с лучшим из аргументов. Если бы оно могло добиваться своего силой, то было бы не Просвещением, а способом разнообразить несвободное сознание. Но что же в итоге остается делать, если люди, делая выбор, руководствуются, как правило, чем угодно, только не «разумными» основаниями?

Просвещение пытается извлечь из ситуации максимум. Так как ему все дается с боем, оно почти сразу же, едва пригласив к мирному диалогу, начинает параллельно развивать другую, воинственную стратегию. Раз уж ему наносят удары, то и оно должно отвечать ударом на удар. Иной обмен ударами продолжается настолько давно, что было бы бессмысленно задаваться вопросом, когда именно он начался. История критики идеологий — это большей частью история второго, полемического жеста — история великого ответного удара. Такая критика — *теория борьбы* — нужна Просвещению по двум причинам: во-первых, как оружие

против закосневшего консервативно-самодовольного сознания, а во-вторых, как необходимая тренировка, чтобы поддерживать себя в хорошей форме. Отказ противника вступить в просветительский диалог представляется столь важным фактом, что его тут же превращают в теоретическую проблему. Тот, кто не желает участвовать в Просвещении, должен иметь на то свои причины — и, вероятно, совсем не те, на которые он ссылается. Просвещение делает предметом исследования само сопротивление, которое ему оказывается. Таким образом, противник превращается в «клинический случай», а его сознание — в объект. Если он не желает говорить с нами, то придется говорить о нем. Но с этого самого момента, как всегда бывает при настроенности на борьбу, о противнике начинают думать не как о некоем Я, а как об определенном аппарате, в котором действует — отчасти открыто, отчасти скрыто — некоторый механизм сопротивления, лишаящий его свободы и повинный в возникновении ошибок и иллюзий.

Критика идеологий есть полемическое продолжение неудавшегося диалога иными средствами. Она объявляет войну сознаниям — даже там, где она еще подает себя столь серьезно и «неполемично». Принципу поддержания мира исходя из фактического положения дел уже не следуют. Тут-то и обнаруживается, что нет такой интерсубъективности, которая не была бы точно так же и интеробъективностью. При нанесении и получении ударов обе стороны выступают друг для друга в качестве субъективных объектов.

Вернее было бы сказать, что критика идеологий намерена не просто «наносить удары», а проводить точные операции как в хирургическом, так и в военном смысле этого слова: заходить противнику во фланг, разоблачать его, вскрывать его намерения. «Разоблачить» означает выставить на всеобщее обозрение механизм ложного и несвободного сознания.

В принципе Просвещение знает лишь две причины, по которым возникает неистинность: *заблуждение* и *злая воля*. Достоинство субъекта признается, пожалуй, только во втором случае — ведь лишь тогда, когда противник лжет намеренно, «ложное мнение» связывается с неким Я. Если же кто-то находится во власти заблуждения, то ложное мнение име-

ет свою основу уже не в Я, а в механизме, который искажает правильное мнение. Только ложь предполагает собственную ответственность, тогда как заблуждение, будучи порождением механизма, относительно «невинно». Однако и заблуждение быстро разделяется на два различных феномена: простое заблуждение, основанное на логической или смысловой ошибке, которая относительно легко может быть исправлена, и упорное, систематическое, цепляющееся за собственные жизненные основы заблуждение, которое теперь именуется идеологией. Так возникает классический ряд форм ложного сознания: *ложь, заблуждение, идеология*.

Всякая борьба необходимо приводит к взаимному превращению субъектов в нечто вещественное. Поскольку Просвещение не может отказаться от своего притязания утвердить лучшее знание вопреки сопротивлению сознания, не дающего себе развиваться, оно вынуждено в конечном счете «производить операции» на том, что стоит за сознанием противника. Поэтому критика идеологии приобретает черту жестокости; она желает быть — если вообще признает свою жестокость — всего лишь реакцией на жестокость «идеологии». Здесь лучше, чем где бы то ни было, видно, что «философская» критика идеологий в действительности оказывается наследницей великой *сатирической* традиции, в которой мотив срывания масок, разоблачения, выставления в голое виде использовался как оружие с незапамятных времен. Но современная критика идеологии — таков наш тезис — роковым образом отделила себя от мощных смеховых традиций сатирического знания, которые в философском плане уходили корнями в античный кинизм. В Новое время критика идеологии уже надевает парик серьезности даже в марксизме, а уж в психоанализе и подавно, облачается в классический костюм и галстук, дабы не утратить буржуазной респектабельности. Она отказалась от своей жизни в качестве сатиры, чтобы завоевать, в качестве «теории», свое место в книгах. От живых форм горячей полемики она отступила на позиции холодной войны сознаний. Генрих Гейне был одним из последних авторов классического Просвещения, которые в открытой сатире литературно отстаивали право критики идеологий на «справедливую жестокость» — и общественность не последовала за ними

в этом. Обуржуазивание сатиры с превращением ее в критику идеологии было столь же неудержимым, сколь и обуржуазивание общества вместе со всеми его оппозициями.

Критика идеологий, став серьезной, подражает в своем подходе хирургии: она стремится вскрыть пациента скальпелем критики и, надлежащим образом продезинфицировав все, произвести операцию. Противника следует препарировать на глазах у всех — до тех пор, пока не обнажится механизм, вызывающий его ошибки. Тонко и осторожно отделяются и препарируются эпидермис заблуждения и нервные стволы «подлинных» мотивов. Произведя такую операцию, Просвещение, правда, не достигает того, чего намеревалось достичь, но оказывается лучше вооруженным на будущее, сохраняя упорство в осуществлении собственных притязаний. В критике идеологии дело заключается уже не в том, чтобы перетянуть подвергнутого вивисекции противника на свою сторону; интерес представляет его «труп», его критически препарированные идеи, которые отныне хранятся в библиотеках просветителей и по которым без всякого труда можно увидеть, насколько они ложны. Совершенно ясно, что никакого сближения с противником при этом не происходит. Оппонент, ранее не позволявший вовлечь себя в Просвещение, теперь и подавно не желает этого, поскольку противник препарирует его и разоблачает. Разумеется, просветитель таким образом одерживает победу — по меньшей мере, исходя из самой логики игры: рано или поздно он заставляет своего противника заговорить, вынудив защищаться.

Выведенный из себя нападками и «срыванием покровов», противник просветителя в один прекрасный день начинает в свою очередь заниматься «просвещением» по отношению к просветителю, чтобы диффамировать его в человеческом плане, а в социальном плане — поставить на одну доску с преступниками. В большинстве случаев он начинает именовать просветителей «элементами». Достаточно случайный выбор этого названия оказался удачным: ведь борьба с «элементами» сулит в перспективе успех. Неизбежно выходит так, что властвующие силы, занимаясь встречной критикой, рано или поздно начинают выбалтывать то, о чем бы им следовало молчать. Тогда они, раздражаясь все больше и боль-

ше, выдают сгоряча кое-какие из своих тайн; используя уточненные формулы, они отрекаются от общепринятых высококультурных идеалов. Остается только продемонстрировать, как принуждение выведенных из равновесия властей к признаниям становится одним из оснований, на которых строится структура современного цинизма.

*Nolens volens*¹ «неудовлетворенному Просвещению» приходится в свою очередь окапываться и закрепляться на этом фронтовом рубеже. Ему и самому грозит полное изнеможение, изнутри его подрывает стремление быть серьезным, а потому оно часто довольствуется лишь тем, что вырывает у своего противника невольные признания. Да, со временем взгляд становится натренированным и без особого труда усматривает и разоблачает «признания» везде и всюду — и даже тогда, когда власть стреляет вместо того, чтобы вступить в переговоры, можно без особого труда интерпретировать пули как откровения, свидетельствующие о принципиальной слабости; таков уж язык властей, которым больше ничего не приходит в голову и которым для того, чтобы сохранить свои позиции, надеяться больше не на что, кроме как на свои крепкие нервы и на исполнительные органы.

Если противник поворачивается спиной, не желая вступить в диалог, критика начинает заниматься тем, что стоит за ним и определяет представления в его голове; это необычайно распространенная метода в современной критике. Для стиля аргументации в критике идеологии — от критики религии в XVIII столетии до критики фашизма в XX веке — характерна поза разоблачителя. Повсюду разоблачаются механизмы, которые действуют за пределами разума и порождают мнения: интересы, страсти, фиксации, иллюзии. Это помогает немного смягчить скандальное противоречие между постулируемым единством истины и фактически существующим плюрализмом мнений — раз уж его не удалось устранить. При таких условиях истинной оказывается та теория, которая способна как наилучшим образом обосновать свои собственные тезисы, так и дискредитировать посредством критики идеологий все существенные и упорно

1 *Nolens volens* — волей-неволей (лат.). (Примеч. ред.)

отстаиваемые позиции противника. Нетрудно определить, что наибольшим тщеславием отличается в этом отношении официальный марксизм, поскольку он употребил лучшую часть своей теоретической энергии на осуществление намерения превзойти все немарксистские теории и разоблачить их как «буржуазные идеологии». Только так, посредством непрерывного тщеславного самовозвышения, идеологам удастся как-то «ужиться» с плюрализмом идеологий. *De facto* критика идеологии представляет собой попытку выстроить иерархию разоблачающих и разоблаченных теорий; целью войны сознаний оказывается обретение более высокой позиции, то есть синтез притязаний на власть и лучших познаний.

Поскольку те, кто занимается критикой, без всяких колебаний прибегают и к аргументам против личности, что не принято в академических кругах, университеты осознанно игнорируют ту методику, которую использует критика идеологий. Атака с фланга, *argumentum ad personam*¹ осуждается «академическим сообществом». Серьезная критика ищет для себя противника, который находится в наилучшей форме; она проникается уважением к себе, если ей удастся превзойти соперника, выступающего во всеоружии своей рациональности. Сообщество ученых прилагало все силы, чтобы защитить свою целостность, избегая той беспорядочной рукопашной схватки, которую являют собой разоблачения, принятые в критике идеологий. «Не обличайте, да не обличаемы будете» — так можно было бы сформулировать действующее здесь негласное правило. Не случайно великие представители критики — французские моралисты, энциклопедисты, социалисты, а персонально Гейне, Маркс, Ницше и Фрейд — так и остались посторонними для республики ученых. У всех названных мыслителей присутствует сатирический, полемический момент, который невозможно полностью скрыть под маской научной серьезности. Этот признак, указывающий на священную несерьезность, остается одной из верных улик, по которым можно распознать

1 *Argumentum ad personam* — личные нападки, переход на личности (лат.). (Примеч. ред.)

истину, и мы хотели бы пользоваться им как указателем верного пути к критике цинического разума. Надежного — именно благодаря его «несолидности» — попутчика мы обретаем в лице Генриха Гейне, непревзойденно владевшего невиданным доньше «фокусом» — искусством соединять теорию и сатиру, познание и веселость. Следуя ему, мы намерены попытаться здесь снова соединить глубины истины, достигаемые в литературе, сатире и искусстве, с глубинами «научного дискурса».

Право критики идеологий на аргументацию против личности косвенно признал даже строжайший абсолютист разума И.-Г. Фихте (которого Гейне метко сравнивал с Наполеоном), заявив, что выбор той или иной философии зависит от того, каков человек, ее выбирающий. Эта критика — с веселым состраданием или с суровой серьезностью — демонстрирует, насколько мнение обусловлено чертами человеческой личности. Она, ухватившись за заблуждение, вытягивает на свет его корни, уходящие в жизненную практику. Скромной эту методу назвать нельзя, но ее нескромность извинительна, поскольку существует принцип единства истины. То, что демонстрирует такая вивисекция, — это постоянно существующая «неприличная» связь идей с интересами, лежащими в их основе: с человеческим — слишком человеческим, с эгоизмами разного рода, с классовыми привилегиями, с обидами, неприязнью и неосознанной завистью, с закоснением властей. Такое освещение подрывает позиции противоборствующего субъекта — как психологически, так и в том, что касается социальной политики. Понять его точку зрения в соответствии с таким подходом можно лишь в том случае, если к данному им самим изображению собственных позиций присоединится знание о том, что в действительности скрыто значительно более глубоко. Так критика идеологии приходит к притязанию, сближающему ее с герменевтикой — к притязанию понимать «автора» лучше, чем он понимает себя сам. То, что при этом поначалу кажется высокомерием, допускает методологическое оправдание. Действительно, часто оказывается, что другой верно схватывает во мне то, что ускользает от моего сознания, — и наоборот. Преимущество взгляда с дистанции дает ему возможность воспринять то, что я смогу сделать плодотворным

для себя лишь впоследствии, увидев себя, словно в зеркале, в ходе диалога. Разумеется, все это могло бы вызвать полезный и постоянный диалог, которого при критике идеологии как раз и не возникает.

Однако критика идеологий, которая и сама не вполне сознается себе в своем глубочайшем родстве с сатирой, может легко превратиться из инструмента отыскания истины в инструмент диктата, не терпящего возражений. Слишком часто это лишает ее способности завязывать диалог и мешает открывать новые пути. Таково объяснение ныне существующей неприязни к критике идеологий — наряду с существованием общего антисхоластического и антиинтеллектуального настроения.

Так и выходит, что критика идеологии, которая подает себя как наука, поскольку не считает себя вправе быть сатирой, все более и более вовлекается в поиски серьезных, радикальных решений. Одно из них проявляется в тенденции, которая бросается в глаза, — в тенденции прибегать к психопатологии. Критика идеологии изображает ложное сознание, в первую очередь, как больное сознание. Почти все авторы важнейших трудов XX века, посвященных феномену идеологии, здесь вторят друг другу — от Зигмунда Фрейда через Вильгельма Райха до Рональда Лэйнга и Дэвида Купера¹, не забывая Йозефа Габеля, который дальше всех зашел в проведении аналогий между идеологией и шизофренией. При этом в болезненности подозреваются такие учения, которые во все горло провозглашают себя самыми здоровыми, самыми нормальными, самыми естественными. Стремление критики превратиться в психопатологию, которое, быть может, и опирается на факты, способно вызвать у оппонента еще более глубокое отчуждение; она превращает Другого в нечто вещественное и в то же время перестает рассматривать его как нечто действительно существующее. В конечном итоге критик идеологии начинает смотреть на сознание оппонента точно так же, как смотрят на больного

1 Лэйнг Рональд Дэвид (1927—1989) — английский психиатр, известный нетрадиционным подходом к лечению шизофрении, основатель течения «антипсихиатрия». Дэвид Купер — коллега и последователь Лэйнга. (Примеч. ред.)

современные патологи, отличающиеся предельно узкой и высокой специализацией: они могут точно поставить диагноз, выявить, о какого рода болезненном нарушении идет речь, но совершенно не сведущи в терапии, поскольку она не является областью их специализации. Критики подобного рода, как и некоторые медики, развращенные профессией, интересуются болезнью, а не пациентом.

Наиболее далекое от всякого юмора стремление превратить любое противоборствующее сознание в нечто вещественное проистекает из той критики идеологий, которая примыкает к Марксу, — причем мне не хотелось бы выяснять здесь, верно используется его учение или же им злоупотребляют. Во всяком случае, радикальное «овеществление» противника стало фактическим следствием того политэкономического реализма, который отличает теорию Маркса. Однако здесь в игру вводится и еще один, дополнительный мотив: если все прочие разоблачения ложного сознания сводят его к темным моментам человеческой тотальности (ложь, злоба, эгоизм, вытеснение, расколотость, иллюзия, идущее на поводу у желаний мышление, и др.), то Марксово разоблачение выходит на нечто несубъективное — на законы политэкономического процесса в целом. Речь идет уж никак не о «человеческих слабостях», если идеологии критикуются с точки зрения политэкономии. Скорее при этом выходят на некий абстрактный социальный механизм, в котором отдельные личности выполняют ясные и четкие функции — как представители классов: как капиталист, как пролетарий, как посредничающий функционер, как теоретический прислужник системы. Однако ни в голове, ни в иных органах этой системы нет ясного представления о том, какова природа целого. Каждый из ее членов, находясь на своей позиции, соответствующим образом мистифицирован. И капиталист, несмотря на свой практический опыт обращения с капиталом, не обретает *никакого* истинного представления обо всей взаимосвязи в целом, а с необходимостью остается введенным в заблуждение эпифеноменом процесса движения капитала.

Здесь-то и появляется второе ответвление современного цинизма. Стоит только мне, если использовать формулировку Маркса, принять «с необходимостью ложное сознание», как овеществление еще более возрастает, под-

нимаясь на следующий виток спирали. Ведь в таком случае оказалось бы, что в головах людей существуют именно те заблуждения, которые и должны там существовать, чтобы система могла функционировать, а не потерпеть крах. Во взгляде марксистского критика системы появляется проблеск иронии, *a priori* обреченной на цинизм. Ведь он признает, что идеологии, которые взгляду извне представляются ложным сознанием, взгляду изнутри представляются совершенно правильными. Идеологии оказываются всего лишь подходящими заблуждениями в нужных головах — «правильным ложным сознанием». Это вполне соответствует тому определению цинизма, которое мы даем в первом предварительном размышлении. Различие заключается в том, что марксистские критики оставляют для «правильного ложного сознания» шанс: допускают, что оно может просветить себя само или подвергнуться Просвещению со стороны марксизма. Тогда, полагает марксизм, оно стало бы истинным сознанием, а не «просвещенным ложным сознанием», каковым по определению является цинизм. В теоретическом плане перспектива освобождения остается открытой.

Каждая социологическая системная теория, которая подходит к «истине» в духе функционализма, таит в себе — здесь я несколько забегаю вперед — мощный цинический потенциал. А так как любой современный ум вовлечен в процесс функционирования таких социологических теорий, он неуклонно заражается скрытым или открытым цинизмом этих форм мышления, свойственным носителям власти. Марксизм — если брать его в первоначальном виде — все же сохранял двойственность, по-разному относясь к перспективе овеществленного, отчужденного существования и к перспективе социального освобождения. А немарксистские теории общественных систем отказываются и от такого последнего проявления щепетильности. Будучи связанными с неоконсервативными течениями, они декретируют, что полезные члены человеческого общества должны раз и навсегда усвоить известные «правильные иллюзии», потому что без них ничего не будет правильно функционировать. Налицо желание запланировать наивность других — *capital fix being man himself*¹. Это всегда хорошее вложение капитала —

использовать наивную волю к труду, не важно, на что она направлена. Ведь теоретики системы и стратеги ее самосохранения с самого начала ставят себя выше всякой наивной веры. Однако для тех, кому положено такой верой обладать, предлагается следующее правило: покончить со всякой рефлексией и придерживаться твердых ценностей.

Того, кто готовит средства для освободительной рефлексии и предлагает воспользоваться ими, консерваторы представляют бесстыжим бездельником, жаждущим власти. Они бросают ему упрек: «Другие трудятся, а ты?» Но для кого, спрашивается, трудятся эти другие?

1 Capital fix being man himself — главная проблема в самом человеке (англ.)
(Примеч. ред.)



Восемь разоблачений: обозрение критики

Ниже я набросаю восемь вариантов просветительской критики идеологий и иной разоблачающей критики — и представлю их как характерные образцы ведения полемики, получившие повсеместное распространение. Речь пойдет о тех приемах срывания масок, которые имели наибольший успех в истории, — правда, не до такой степени, что критике и в самом деле удавалось «доконать» то, что она критиковала. Как правило, эффект критики оказывался далеким от ожидаемого. Силы, властвовавшие в обществе и желавшие сохранить свое положение, уходили в оборону и, если не помогало ничего другое, обнаруживали способность чему-то научиться. Социальная история Просвещения была вынуждена уделять внимание таким процессам научения защищающихся властей. Ведь кардинальная проблема истории идеологий — это появление новых этажей «ложных сознаний», которые лишь у своих критиков научились тому, что такое подозрение и разоблачение, цинизм и «ухищрения» утонченного коварства.

Наше обозрение критики показывает Просвещение *en marche*¹, в ее веселой, неудержимой атаке на старые и новые

1 *En marche* — на марше, в действии (франц.). (Примеч. ред.)

иллюзии. Остается только продемонстрировать, что в борьбе со своими противниками критика не может «вынести всех» подчистую. Мы хотим пронаблюдать, как в процессе самой критики сплошь и рядом образуются плацдармы, на которых возникают новые виды догматизма. Просвещение проникает в социальное сознание не просто как источник света, не создающий никаких проблем. Там, где оно оказывает свое влияние, возникает свет двойственный, подобный сумеречному, поскольку появляются глубокие противоречия. Этот двойственный свет и отличает ту ситуацию, в которой, ведя беспорядочную борьбу за реальное самосохранение, приходится отказываться от собственных моральных представлений, а в результате выкристаллизовывается цинизм.

1. Критика откровения

Как? Чудо — всего лишь ошибка интерпретации?
Промашка филолога?

Фридрих Ницше. По ту сторону добра и зла

Для христианской цивилизации Священное Писание имеет выдающееся значение — благодаря представлению, что оно было написано под диктовку Бога. Человеческому рассудку остается только склониться перед ним, точно так же как наблюдателю остается лишь покорно созерцать происходящее на глазах чудо. Облекаясь в различные человеческие языки, из священного текста говорит «голос» Божественного, выражаясь теологически — Святой Дух.

«Священной» эта книга выступает как текст, укорененный в Абсолютном. Сообразно этому ни одна интерпретация не могла бы в достаточной мере исчерпать изобилие смысла, который обновляется в каждую эпоху жизни человечества. Экзегетика тоже являет собой лишь столь же напрасную, сколь и необходимую попытку вычерпать этот океан смысла чайной ложечкой нашего понимания. Ведь все толкования и применения Священного Писания оказываются в конечном счете всего лишь человеческими; они напрасны без допущения, что сам текст был инспирирован

Богом. Только вера в это придает Библии ее уникальный статус. Одним словом, это вера в то, что Библия есть откровение по природе своей, в силу чего она только и стала священной книгой. С максимально возможной наивностью и радикальностью такая вера выражена в учении о «вербальной инспирации», согласно которому Святой Дух диктовал людям — писцам — прямо под запись, «на перо», не избирая окольного пути через их конечное сознание. Теология начинается с *écriture automatique*¹. Религиозные «личные мнения» какого-нибудь Матфея или Павла, конечно, представляли бы определенный интерес, но не имели бы обязывающего характера: ведь они не обладали бы неисчерпаемым смыслом и выражали бы ограниченные человеческими возможностями позиции сознания. Только теологическая гипостаза, только восхождение к голосу Святого Духа, который диктовал Матфею и Павлу, превращает текст в источник неограниченного смысла.

С подобным притязанием Просвещение желает разобраться досконально. Оно с деланной наивностью и скрытым подвохом ставит вопрос о доказательствах, источниках и свидетельствах. Поначалу оно торжественно заверяет, что уверует со всей охотой, если найдется кто-либо, способный его убедить. Тут и оказывается, что библейские тексты, рассмотренные с точки зрения филологии, только и могут быть в свою пользу, за неимением никаких иных. То, что они имеют характер откровения, не более чем их собственная претензия, которую можно принимать, а можно и не принимать, в которую можно верить, а можно не верить; церковь же, возводящая это откровение в догму, оказывается лишь инстанцией, которая такое откровение переживает.

Уже Лютер, требуя радикального возврата к самой Библии, отверг притязание церкви на роль авторитетного свидетеля. И после него сторонники чисто библейской религии тоже отвергают это притязание, предлагая развернутые аргументы. Ведь текст остается текстом, и любое утверждение о том, что он якобы был инспирирован Богом, опять-таки может быть утверждением всего лишь человеческим, а потому недостаточно убедительным. Исследуя любую попытку

1 *Ecriture automatique* — автоматическое письмо (франц.). (Примеч. перев.)

обрести абсолютный первоисток, критика наталкивается на относительность исторических источников, которые представляют собой лишь утверждения об Абсолютном, но не само Абсолютное. Чудеса, о которых говорит Библия, дабы легитимировать власть Божью, оказываются всего лишь сообщениями о чудесах, проверить которые уже невозможно — нет ни средств, ни путей для этого. Претензия на откровение остается замкнутой в филологическом кругу.

Лессинг в своей защите реймарских произведений 1777 года («Über Beweis des Geistes und der Kraft») классически провел разоблачение претензии на откровение — как всего лишь претензии. Основной его тезис гласил: «Случайные исторические истины никогда не могут быть доказательством необходимых истин разума». Выводы таковы:

«Если я, следовательно, в историческом плане не могу привести никаких возражений против утверждения, что Христос воскресил мертвого, то неужели же я по этой причине должен считать истинным, что у Бога есть сын, который единосущен ему? Как связана моя неспособность возразить в ответ на свидетельства о чем-то необыкновенном с моей обязанностью верить во что-то такое, против чего восстает мой разум?

Если я в историческом плане ничего не могу возразить против того, что Христос сам воскрес из мертвых, то неужели же я по этой причине должен считать истинным, что именно этот воскресший Христос был сыном Божьим?

В то, что этот Христос, против воскресения которого я не могу исторически привести никаких важных возражений, объявлял себя по этой причине Сыном Божьим; в то, что по этой причине его считали таковым его апостолы, я верю от всего сердца. Ведь эти истины, как истины одного и того же порядка, совершенно естественно вытекают друг из друга.

Но пересказывать теперь с этой исторической истиной в совершенно иной класс истин и выдвигать по отношению ко мне требование, что я должен сообразно с этим преобразовать все мои метафизические и моральные понятия; требовать от меня по той причине, что я не могу противопоставить никакого достоверного свидетельства воскресению Христа, чтобы я изменил сообразно этому все мои основные идеи

о сущности божества — если это не *metabasis eis allo genos*¹, то я не знаю, что еще Аристотель вкладывал в эти слова.

Возможно, скажут: но именно этот Христос, о котором ты в историческом плане должен признать, что он воскресил мертвого и восстал из мертвых, говорил сам, что у Бога есть единосущный Сын и что этот Сын — Он.

Это было бы просто прекрасно, если бы то, что говорил этот Христос, не являлось бы точно так же всего лишь историческим известием — и не более того.

Возможно, от меня не отстанут и дальше, говоря: «О, нет же! Это — нечто большее, чем просто историческая определенность: ведь в этом уверяют боговдохновенные историографы, которые не могут ошибаться». Но к сожалению, о том, что эти историографы были боговдохновенны и не могли ошибаться, известно опять-таки лишь исторически.

Такова мерзкая широкая канава, через которую я никак не могу перепрыгнуть всякий раз, когда я пытаюсь это сделать всерьез. Если кто-то может помочь мне перебраться через нее, пусть сделает это. Я умоляю его, я заклинаю его. Бог вознаградит его за меня.

Человеческое знание вынуждено ретироваться, отступая в границы истории, филологии и логики. Нечто вроде страдания от этого отступления проявляется у Лессинга, который не без правдоподобия уверяет, что его сердце охотно оставалось бы более верующим, чем позволяет ему разум. Задавая вопрос: «А откуда это может быть известно?» — Просвещение прямо-таки элегантно, без особой агрессивности подрезает корни знанию, полученному в откровении. При всем желании человеческий разум не может найти в тексте, который признается священным, больше, чем исторические допущения, сделанные людьми. Постановкой простых филологических вопросов уничтожается притязание традиции на абсолютность.

Историко-филологическая критика Библии неотразима, но абсолютизм веры, присущий организованной религии, тем не менее отнюдь не желает принимать к сведению, что он повержен в пыль по всем правилам искусства борьбы. Он «просто существует» себе дальше — правда, уже не так,

1 Переход в другой логический род (греч.). (Примеч. перев.)

будто столь полного разгрома и разоблачения вовсе не было, но так, будто из произошедшего не следует делать никаких выводов, кроме одного: придется изучать и отлучать от церкви критиков. И только после фундаментальной критики, произведенной в Новое время, теология полностью погружается на корабль дураков — на корабль так называемой веры — и отплывает все дальше и дальше, оттолкнувшись от берега, где безраздельно воцарилась критика, рассматривающая в лупу каждую букву. В XIX веке церкви дают сигнал — соединять посткритический иррационализм с политической реакцией. Как и все институты, полные воли к выживанию, они умеют выдерживать «теоретическое преодоление» своих оснований. Отныне понятие «существование» пахнет трупным ядом христианства, гнилостным разложением того, что подверглось критике, но, несмотря на это, все никак не умрет¹. С тех пор у теологов появляется еще одна общая с циниками черта — неприкрытое стремление к самосохранению. В бочке дырявой догматики они уютно устроились до самого дня Страшного суда.

2. Критика религиозной иллюзии

Обман всегда заходит дальше, чем подозрение.

Ларошфуко

Стратегически мудро просветительская критика феномена религии сосредоточивается на атрибутах Бога; за щекотливый «вопрос о существовании» она берется лишь во вторую очередь. Не в том дело, «имеется» Бог или нет — существенно то, что подразумевают люди, которые утверждают, что Он существует и что Его воля состоит в том-то и в том-то.

Стало быть, в первую очередь надлежит выяснить, что именно нам сообщают о Боге, делая вид, будто знают это — кроме того, что Он существует. Материалом для этого нас обеспечивают религиозные традиции. Так как Бог

¹ Этого касается классическая полемика Бруно Бауэра «Теологические бесстыдства» (1841), см.: *Bauer B. Feldzüge der reinen Kritik* / Hg. H. M. Sass. Frankfurt am Main, 1968.

не предстает перед нами «эмпирически», решающую роль в ходе критики играет сопоставление атрибутов Бога с *человеческим* опытом. Ни при каких обстоятельствах учение о Боге в религиях не может уклониться от этой атаки — ведь такое уклонение было бы равносильно превращению его в радикальную теологию, построенную на мистериях, или, если проявлять еще большую последовательность, оно пришло бы к мистическому тезису о Боге, которого невозможно назвать по имени и о котором ничего знать нельзя. Этот корректный с точки зрения философии религии тезис обеспечивал бы достаточную защиту от просветительских допросов, призванных выявить человеческие фантазии о Боге, которые скрыто присутствуют в представлениях о Его атрибутах. Но при таком отказе, свойственном мистике, религия не может стать социальной институцией; она жива тем, что презентует в надежно воспроизводимых формах устоявшиеся повествования (мифы), стандартизованные атрибуты (имена и образы), равно как и стереотипные формы обихода со священным (ритуалы).

Таким образом, требуется только более детально рассмотреть эти презентации, чтобы выйти на след, ведущий к тайне их фабрикации. Текст Библии дает для критика религии решающую подсказку. Первая книга Моисея: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его» (Быт. 1: 27). Вне всякого сомнения, было бы верным и обратное толкование этого соотношения образов. Отныне нет никакой загадки, откуда происходят образы; человек и его опыт — вот материал, из которого сделаны официальные фантазии о Боге. Религиозный взор проецирует земные представления на небеса.

Одна из таких элементарных проекций — как же может быть иначе! — возникает из сферы представлений *о семье и о зачатии*. В политеистических религиях обнаруживаются достаточно запутанные, часто даже весьма фривольные близкородственные романы и сексуальные аферы божеств — в чем можно легко убедиться, изучая истории о греческих, египетских и индуистских «обитателях Олимпа». Никто не стал бы утверждать, что человеческая способность воображения, рисуя небесное население, проявляла чрезмерную скромность. Даже утонченное и столь безупречное в тео-

логическом отношении христианское учение о Троице не свободно от фантазий о семье и деторождении. И все же его особая рафинированность позволяет Марии забеременеть от Святого Духа. Сатира разобралась, в чем состоит суть этого вызова. Посредством его должно быть устранено представление, что между Отцом и Сыном существует связь, вытекающая из сексуальных отношений. Христианский Бог, может, и способен «порождать», но не способен заниматься сексом — в силу чего кредо, сформулированное с истинной утонченностью, гласит: *genitum, non factum*¹.

Близко родственной идее порождения является идея *творения*, которое приписывается в особенности верховным божествам или единственным богам монотеистических религий. Здесь примешивается человеческий опыт производства, корни которого уходят в эмпирию крестьян и ремесленников. В своей работе человек узнавал себя самого — в качестве модели, как творца, как первосоздателя нового, не существовавшего ранее. Чем больше прогрессировала механизация мира, тем больше представление о Боге менялось, уходя от биологического представления о зачатии и порождении к представлению о производстве; в соответствии с этим Бог порождающий все более превращался в фабриканта мира, в первого его изготовителя.

Третья элементарная проекция — это проекция *деятельности помощника*, — возможно, наиважнейшее из представлений, конституирующих религиозную жизнь. К Богу как помощнику во всех житейских невзгодах и на смертном одре обращена большая часть всех религиозных призывов. Но поскольку Божья помощь предполагает власть Бога над происходящим в мире, фантазия о Боге как помощнике смешивается с человеческим опытом, содержащим познания об опеке, заботе и правлении. Популярный образ Христа — изображение его добрым пастырем, пастухом. На протяжении истории религии богам были отведены области их власти и ответственности, будь то в форме власти над секторами — элементами природы, такими как море, река, ветер, лес и урожай в поле, или в форме общего властвования над

1 *Genitum, non factum* — «рожден, не сотворен» — слова из Никео-Цариградского символа веры. (Примеч. ред.)

сотворенным миром. Невозможно не видеть, что эти проекции пронизаны политическим опытом; власть Бога представляется по аналогии с функциями предводителя племени или короля. Религия феодального общества менее всего скрывает, что ее Бог — результат политической проекции, без колебаний превращая Бога в наивысшего по положению феодала и обращаясь к нему с использованием феодального титула «господин»; по-английски еще и сегодня говорят *My Lord*.

Наивнее всего антропоморфизм или социоморфизм проявляется там, где делаются попытки изобразить богов. По этой причине рефлексированные религии и теологии ввели строгие запреты на изображение Бога: они поняли опасность вещного воплощения божества. Иудейство, ислам, а также известные «воюющие с изображениями» фракции христианства практиковали в этом отношении интеллигентное воздержание. Уже сатира просветителей потешилась над африканскими божками, для которых черный цвет был столь же само собой разумеющимся, сколь и узкий разрез глаз — для азиатских идолов. Она повеселилась на славу, прикидывая, как могли бы представлять своего бога львы, верблюды и пингвины: как льва, верблюда и пингвина.

Открыв этот механизм проекций, критика религии дала в руки просветительского движения острое оружие. Нетрудно продемонстрировать, что механизм проецирования в основе своей всегда один и тот же — не важно, идет ли речь о чувственных наивных представлениях вроде узких глаз и седых дедовских бород или о более тонких атрибутах, таких как личность, первоавторство при сотворении, перманентность или способность предвидения. При этом последовательная критика религии оставляет нетронутым вопрос о «существовании Бога». Ее рациональная тактичность состоит в том, что она не покидает сферу, очерченную вопросом: «Что я могу знать?» Критика претерпевает догматический рецидив метафизики только тогда, когда она сама со своей стороны позволяет себе негативно-метафизические высказывания¹, перескакивает, таким образом, через границу того, что можно знать, и начинает исповедовать

1 То есть вначале формирует некие метафизические, чисто умозрительные представления вроде Бога, а затем начинает отрицать их. (Примеч. перев.)

бестолковый атеизм. С этого момента приверженцы организованных религий могли с удовлетворением констатировать сближение «атеистического мировоззрения» с теологическим; ведь там, где сохраняется фронтальное противоречие, лобовое противостояние, не происходит никакого прогресса, выводящего за пределы обеих позиций на более высокий уровень, — а большего и не требуется тем институтам, для которых самым главным является самосохранение.

Наряду с антропологическим разоблачением проекций, определяющих представление о Боге, Просвещению с XVIII века известна и *вторая стратегия* подрывных действий, в которой мы открываем для себя зародыш современной теории цинизма. Она известна под названием *теории обмана со стороны священников*. С ее помощью Просвещение бросает первый инструменталистский взгляд на религии, задавая вопросы: кому полезна религия и какую функцию она выполняет в жизни общества? Ответ на эти вопросы — он кажется, на первый взгляд, очень простым — просветители дают без заминки. Во всяком случае, им требуется всего лишь оглянуться на тысячелетнюю историю христианской религиозной политики от Карла Великого до Ришелье, чтобы этот ответ найти, наблюдая следы приукрашенного религией насилия:

Все религии воздвигнуты на почве страха. Непогода, гром, бури... — вот причины этого страха. Человек, который чувствовал себя бессильным перед происходящим в природе, искал для себя прибежища под защитой существ, которые были сильнее, чем он сам. Лишь позднее *честолюбцы, рафинированные политики и философы* научились извлекать выгоду для себя из легковерия народа. Для этой цели они изобрели множество столь же фантастических, сколь и жестоких богов, которые не служили никакой иной цели, кроме как укреплять и сохранять их власть над людьми... Так возникли различные формы культов, которые в конечном счете были нацелены только на то, чтобы придать существующему общественному порядку своего рода трансцендентную легальность... Ядро всех культовых форм составляет жертва, которую отдельный человек должен принести ради блага сообщества... Таким образом, далее, нет ничего

удивительного в том, что от имени Бога... значительное большинство людей угнетается маленькой группой людей, которые сделали религиозный страх эффективным своим союзником. (Тереза-философ. *Картина нравов из 18 века*, созданная интимным другом Фридриха Великого, маркизом д'Аргенсом (*d'Argens*), в переводе Й. Фюрстенауэра, Дармштадт, без указания года; приписывание авторства остается неясным, так как оно опирается только на замечание маркиза де Сада; цит. стр. 111—112).

Это — инструменталистская¹ теория религии, которая изъясняется без обиняков. Правда, и она объясняет генезис религий человеческой беспомощностью (проекцией Помощника). Но более существенным в ней является прорыв к открыто занимающейся рефлексией инструменталистской логике. В вопросе о функциях и применении религии заложен созданный критикой идеологии динамит будущего — ядро, вокруг которого кристаллизуется современный рефлексивный цинизм.

Для просветителя не составляет труда сказать, для чего существует религия: во-первых, для победы над страхом перед жизнью, во-вторых, для легитимации основанных на угнетении общественных порядков. Налицо также историческая последовательность возникновения функций, что явно подчеркивает текст: «Лишь позднее...» Те, кто эксплуатирует религию и пользуется ею, должны быть людьми иного калибра, чем народ, верующий бесхитростно и под влиянием страха. Текст соответствующим образом выбирает выражения: говорится о «честолюбцах» и «рафинированных политиках и философах». Выражение «рафинированный» не следует принимать чересчур всерьез. Оно относится к а-религиозному сознанию, которое использует религию как инструмент господства. Она имеет — только и исключительно — единственную задачу: надолго обеспечить в душе поданных готовность беспрекословно идти на жертвы.

Просветитель предполагает, что власть имущие знают это и, сознательно все скалькулировав, позволяют религии действовать — им на пользу. Иного и не подразумевает «рафинированность», то есть «утонченность» господского зна-

1 То есть последовательно-прагматистская. (Примеч. перев.).

ния. Сознание власть имущего освободилось от религиозного самообмана, однако оно позволяет обману действовать дальше — для собственной выгоды. Оно не верит само, но позволяет верить другим. Многим приходится быть глупыми, чтобы немногие оставались умными.

Я утверждаю, что эта просветительская теория религии представляет собой первую попытку логически сконструировать рефлексивный господский цинизм Нового времени¹. Но эта теория не смогла прояснить свою собственную структуру и диапазон действия, и в ходе дальнейшего теоретического развития сошла на нет. В общем и целом возобладала концепция, в соответствии с которой принято полагать, что критика идеологии только у Маркса нашла свою действительную форму, над которой продолжали работать системы Ницше, Фрейда и других. Авторы большинства учебников придерживаются мнения, что теория обманывающих священников была недостаточно глубока, а потому с полным основанием была преодолена «более зрелыми» формами социологической и психологической критики сознания. Это верно, но только отчасти. Можно продемонстрировать, что эта теория принимает во внимание такой параметр, который совершенно не могут объяснить социологические и психологические критики; более того, они абсолютно не способны его заметить, когда он начинает проявлять себя в пределах своей собственной области: *«параметр рафинированности»*.

Теория обмана рефлексивно более комплексна, чем политэкономическая и глубинно-психологическая разоблачительные теории. Эти две последние помещают механизм обмана *позади* ложного сознания: его обманывают, оно обманывается. Теория обмана, напротив, исходит из того, что механизм заблуждения можно рассматривать как биполярный. Можно не только подвергаться обману, страдать заблуждениями — можно и использовать их против других, оставаясь не обманутым и не впадая в заблуждения. Именно это явственно открывалось взору мыслителей эпохи рококо и Просвещения, впрочем, многие из них изучали античный кинизм (например, Дидро, Виланд). Они называют эту структуру — за недостатком более развитой и совершенной

1 Предшественник этого учения был уже в греческой софистике: Критий.

терминологии — «рафинированностью», связанной с «честолюбием»; и то и другое качества были во все времена достаточно известны тем, кто изучал человека придворного или городского. На самом же деле эта теория обмана представляет собой крупное логическое открытие, подталкивающее критику идеологий к созданию концепции *рефлексивной идеологии*. Ведь нетрудно заметить, что вся остальная критика идеологий имеет склонность покровительственно относиться к «ложному сознанию» Другого и считать его одурманенным, сбитым с толку. Теория обмана, наоборот, предполагает уровень критики, на котором за противником признается, по меньшей мере, столь же развитой интеллект. Она настраивает себя на серьезное состязание с сознанием противника — вместо того, чтобы снисходительно комментировать его, поглядывая свысока. Поэтому с конца XVIII века философия получила в руки начало той нити, которая ведет к критике идеологий, осуществляемой сразу в нескольких измерениях. Рисовать портрет противника, как всегда находящегося начеку, сознательного обманщика, как рафинированного «политика», — это одновременно и наивно и рафинированно. Таким образом, дело доходит до конструирования рафинированного сознания еще более рафинированным сознанием. Просветитель превосходит обманщика, мысленно прослеживая его маневры и выставляя их на всеобщее обозрение. Если обманывающий священник или носитель власти — рафинированный ум, то есть утонченный современный представитель господского цинизма, то просветитель, в противоположность ему, выступает как мета-циник, как носитель иронии, сатирик. Он может самостоятельно проследить выстраивание в голове противника обманных махинаций и своим смехом взорвать их: «Уж не хотите ли вы купить нас так дешево?» Быть может, тут вряд ли обойдется без известного рефлексивного клинча, когда намертво вцепившиеся друг в друга противоборствующие сознания начинают прорастать друг в друга, сливаясь до неразличимости. В этой атмосфере Просвещение ведет к упражнениям в подозрительности, чтобы превзойти обман, постоянно будучи начеку.

Рафинированное соперничество подозрения и обмана можно продемонстрировать на примере приведенной выше

цитаты. Вся пикантность здесь в том, кому принадлежит это высказывание. А принадлежит оно просвещенному священнику — одному из тех идущих в ногу со временем и ловких аббатов XVIII века, которые фигурировали в галантных романах той эпохи, обогащая их собственными эротическими приключениям и непринужденными разумными разговорами о том о сем. Будучи по роду занятий своих в известной степени знатоком ложного сознания, аббат выбалтывает профессиональные секреты. Сцена выстроена так, как будто этот священник, критикуя священничество, забывает, что он говорит и о себе самом; в этот момент его устами говорит сам автор (вероятно, аристократ). По отношению к своему собственному цинизму аббат остается слепым. Он выступает на стороне разума прежде всего потому, что разум никак не возражает против его *сексуальных желаний*. Трибуной, с которой священником произносятся пикантные речи, посвященные критике религии, выступает любовное ложе, которое он как раз в этот момент делит с очаровательной мадам К. И все мы: рассказчица Тереза, адресат ее конфиденциальных записок и прочая посвященная в эти интимные тайны публика — оказываемся по ту сторону балдахина, отделяющего ложе от окружающего мира, и тоже наблюдаем и прислушиваемся к просветительскому шепоту, вместе со всем тем, от чего впору отнять зрению и слуху — как писал в своем «Генрихе Четвертом» Генрих Манн, пожалуй, «к большой выгоде для остальных органов чувств».

Вся суть рассуждений аббата нацелена на то, чтобы устранить религиозные препоны, мешающие «похоти». Любезная дама как раз подзадоривает его: «Ну, хорошо, а как же быть с религией, любезный мой? Она весьма решительно запрещает нам радости плотских наслаждений вне брака». Часть ответа аббата и передает приведенная выше цитата. Ради своей собственной чувственности он предпринимает разоблачение религиозных заповедей — однако при условии соблюдения строгой *секретности*. Здесь, в сверхрафинированном аргументе просветителя, проявляется его собственная наивность. Монолог переходит в следующую беседу:

— Видите ли, любовь моя, вот вам, стало быть, мое наставление по части религии. Не что иное, как плод двадцати

лет наблюдений и размышлений. Я всегда пытался отделить истину ото лжи, как велит разум. Поэтому, полагаю я, мы должны прийти к выводу, что наслаждение, которое, подруга моя, столь нежно связывает нас друг с другом, является чистым и невинным. Разве не гарантирует *секретность*, с которой мы придаемся ему, что оно не оскорбляет ни Бога, ни людей? Разумеется, без этой секретности такие развлечения могли бы вызвать невероятный скандал... В конце концов, наш пример мог бы сбить с пути наивные юные души и отвратить их от исполнения того долга, который они имеют перед обществом...

— Но, — возражала мадам, и, как представляется мне, с полным на то правом, — если наши развлечения столь невинны, во что я охотно готова поверить, почему мы не можем посвятить в них весь мир? Чему же повредит тогда, если мы разделим золотые плоды наслаждения с нашими ближними?.. Разве не вы сами снова и снова говорили мне, что не может быть большего счастья для человека, чем сделать счастливым других?

— Разумеется, я говорил это, дорогая моя, — согласился аббат. — Но это еще не означает, что мы вправе раскрывать такие тайны черни. Разве вы не знаете, что чувства этих людей достаточно грубы, чтобы злоупотребить тем, что представляется нам священным? Нельзя сравнивать их с теми, кто в состоянии мыслить разумно... Среди десяти тысяч людей едва ли есть двадцать, которые способны мыслить логически... Это причина, по которой мы вынуждены осторожно обходиться с нашими познаниями (стр. 113—115).

Каждая господствующая власть, которую однажды вынудили разговориться, не может допустить разглашения внутренних секретов. Но если только обеспечить надлежащую секретность, она может оказаться баснословно искренней. Здесь, говоря устами аббата, она смелеет настолько, что поднимается до поистине провидческих признаний, во многом предваряющих теорию культуры Фрейда и Райха. Однако просвещенный представитель привилегированных кругов в то же время точно знает, что могло бы произойти, думай каждый так же, как он. По этой причине пробудившееся знание господских голов желает определить для себя границы секретности; оно предвидит возникновение соци-

ального хаоса, если бы в одночасье из голов многих вдруг исчезли идеологии, религиозные страхи и приспособленчество. Само не имеющее никаких иллюзий, оно признает функциональную необходимость иллюзии для поддержания социального *status quo*. Так Просвещение работает в тех головах, которые постигли, как возникает власть. Его осторожность и его секретность — признаки совершенно реалистического мышления. Его отличает такая трезвость, что просто дух захватывает; и с этой трезвостью оно постигает, что «золотые плоды наслаждения» обильно рождаются только при сохранении *status quo*, которое лишь немногим преподносит на блюде шансы обрести индивидуальность, сексуальность и роскошь. Наверняка имея в виду такие тайны прогнившей власти, Талейран полагал, что сладость жизни познал только тот, кто пожил перед революцией.

Вероятно, какое-то значение должно иметь и то, что именно падкая до наслаждений и жаждущая обучения дама, а не кто-то другой простодушно и незлобиво (?) требует сладких плодов наслаждения для всех и напоминает о счастье делиться, тогда как отличающийся реализмом аббат настаивает на сохранении секретности до тех пор, пока «чернь» не созреет для такой дележки? Вероятно, устами дамы говорит Женское, демократический принцип, эротическая готовность щедро одарять — этакая мадам Sans-Gené¹ в области политики. Она никак не может взять в толк, что наслаждений в мире ограниченное количество, и не понимает, почему то, что встречается столь часто, нужно искать на столь многих обходных путях.

Во вступлении к своей «Зимней сказке» Генрих Гейне приводил тот же аргумент о щедрости. В системе угнетения он отводит надлежащее место «старой песне, что надо отказывать себе во всем», которую власть имущие предоставляют петь глупому народу:

Я знаю мелодию, знаю и текст,
И господ авторов знаю тоже;
Я знаю, они тайком пьют вино,
А публично проповедуют воду.

1 Мадам Sans-Gené, то есть дама без предрассудков. (Примеч. ред.)

Здесь собрано несколько мотивов: «критика текста», аргумент против личностей, победа рафинированности еще большей рафинированностью; результатом этого оказывается воодушевляющий поворот от рассчитанной на элиту программы господского цинизма к популярной песенке.

В этом мире, на земле растет достаточно хлеба
 Для всех детей человеческих.
 И розы, и мирты, красота и наслаждение,
 И сладкого гороха ничуть не меньше.
 Да, сладкий горошек для каждого —
 Стручки того и гляди лопнут!
 А небо мы оставим
 Ангелам да воробьям.

В поэтическом универсализме Гейне проявляется адекватный ответ классического просвещения на христианство: оно ловит христианство на слове *в области знания*, не желая вдаваться для этого в область веры, где предостаточно неоднозначностей и неопределенностей. Просвещение застаёт врасплох религию тем, что относится к ее этическим принципам серьезнее, чем сама религия. Потому лозунги Французской революции в начале Нового времени и представляются столь блистательными — как всехристианнейший отказ от христианства. Наличие в великих религиях непревзойденно-разумного и сообразного человеку — вот что позволяет им снова и снова возрождаться из их способного к ренессансу ядра. Стоит только заметить это, как все формы критики религии, отвергающие ее, начинают вести себя гораздо более осторожно с религиозными феноменами. Представители глубинной психологии выяснили, что иллюзия оказывает свое влияние не только в религиозных представлениях, выражающих желаемое, но и в отрицании религии вообще. Религию можно было бы причислять к тем «иллюзиям», будущность¹ которых *на стороне* Просвещения, потому что полностью справиться с ними не может ни чисто отрицающая критика, ни разочарование в них. Веро-

1 Скрытая ссылка на работу З. Фрейда «Будущность одной иллюзии» (1927). (Примеч. перев.)

ятно, религия и в самом деле представляет собой неизлечимый «онтологический психоз» (Рикёр), и фурии ниспровергающей критики неизбежно выбьются из сил, поскольку ниспровергнутое вечно возвращается.

3. Критика метафизической видимости

Обе критики, с которых мы начали свой обзор, демонстрируют нам одну и ту же схему действий Просвещения: вначале самоограничение разума, затем стремление заглянуть за установленную границу с вновь обретенной точки зрения, причем такое «небольшое приграничное общение с ближайшими зарубежными соседями» позволительно только тогда, если даются приватные гарантии секретности. При критике метафизики все происходит в принципе точно так же; она не может сделать ничего большего, кроме как указать человеческому разуму его собственные границы. Она следует тому соображению, что человеческий разум, правда, способен ставить метафизические вопросы, но не способен убедительно решать их собственными силами. Великое достижение кантовского Просвещения состоит в том, что он показал: разум надежно функционирует только при условиях опытного познания¹. Со всем, что выходит за пределы опыта, он, подобно своей природе, вынужден мучиться, надрываясь, поскольку взваливает на себя непосильный груз. Его существенная черта — хотеть больше, чем он может. Поэтому после логической критики более невозможны плодотворные тезисы о предметах, лежащих по ту сторону эмпирии, недоступных для нее. Правда, главные метафизические идеи Бога, души, универсума неуклонно навязывают себя мышлению, но при тех средствах, которыми мышление располагает, они убедительно обсуждаться не могут. Перспектива оставалась бы, если бы они были эмпирическими;

1 Расширение кантовской критики всегда было связано с узостью его физикалистски ориентированного понятия опыта. Везде, где бы ни происходил выход за пределы кантовского учения, это осуществлялось под лозунгом обогащения понятия опыта, которое должно распространяться на исторические, культурные, символические, эмоциональные и рефлексивные феномены.

но поскольку они не есть таковые, для разума не существует никакой надежды когда-либо «разобраться вчистую» с этими темами. Правда, рациональный аппарат настроен на проникновение в эти проблемы, однако не настроен на то, чтобы после таких вылазок возвращаться в «посюсторонний мир» с ясными и однозначными ответами. Разум как бы сидит за некоторой сеткой, сквозь которую, как он полагает, ему откроются перспективы метафизического видения; но то, что ему при этом поначалу кажется «познанием», в свете критики оказывается самообманом. В известной мере ему приходится впадать в кажимость, которую он сам создал себе в форме метафизических идей. После того как он в конечном счете постигнет свои собственные границы и свою собственную напрасную игру с расширением границ, он разоблачает свои собственные усилия как напрасные. Это современная форма сказать: «Я знаю, что я ничего не знаю». В позитивном плане это знание означает только знание о границах знания. Тот, кто отныне пустится в метафизическую спекуляцию, разоблачается как нарушитель границы, как «страстно жаждущий достичь недостижимого».

Все метафизические противостояния неразрешимы, а противоположные стороны в них равноценны: детерминизм против индетерминизма; конечность против бесконечности; существование Бога против несуществования Бога; идеализм против материализма и т. п. Во всех таких вопросах с логической необходимостью имеются (по меньшей мере) две возможности, и все они обоснованы одинаково хорошо и одинаково плохо. Не нужно, не надлежит и не позволяется «делать выбор» — с того момента, как выяснено, что оба варианта — это отражения структуры разума. Ведь каждый из вариантов выбора влечет за собой в итоге возвращение к метафизике и догматизму. Правда, здесь все же следует делать кое-какое различие: метафизическое мышление завещает просвещению бесконечно ценное наследство — напоминание о взаимосвязи рефлексии и освобождения, и оно сохраняет свою значимость даже там, где рухнули великие системы. Поэтому Просвещение всегда было и логикой, и в то же время больше чем логикой — рефлексивной логикой. Просветить себя самого может только тот, кто познает, какого именно мирового *целого* он представляет

собой «часть». Поэтому сегодня — конечно, при соблюдении надлежащей интеллектуальной секретности — социальные философии и философии природы принимают в наследство представления метафизики.

Именно по этой причине мы и не можем отождествлять Просвещение с теорией ошибок, допускаемых мышлением — с теорией, которая имеет длинную историю, начиная от Аристотеля и заканчивая англосаксонской критикой языка. Просвещение никогда не ограничивается только разоблачением проекций, метабазисов¹, ошибочных умозаключений, фаллаций (*Fallazien*), умножения логических типов, соединения базисных тезисов и интерпретаций и т. п. — оно ведет речь прежде всего о *самопостижении человеческого существа* в процессе работы, которую ему нужно проделать, чтобы критически разрушить наивные картины мира и наивные представления о себе самом. Поэтому подлинная традиция Просвещения всегда чувствовала себя чуждой современному логически-позитивистскому цинизму, который пытался полностью запретить мышление в бочке чистого анализа. Здесь, однако, стоит уточнить, где проходят линии фронтов. Логические позитивисты, которые потешаются над великими темами философской традиции как над «ложными, кажущимися проблемами», доводят до крайности одну из тенденций, свойственных Просвещению. Желание повернуться спиной к «великим проблемам» появилось под влиянием кинизма. Разве Витгенштейн — это в принципе не Диоген современной логики? А Карнап — разве не представляет собой уже отшельника эмпирии, удалившегося в пустыню? Все выглядит так, как будто они своим строгим интеллектуальным аскетизмом хотели понудить к покаянию мир, склонный к небрежной и неряшливой болтовне — тот мир, который отнюдь не считает логику и эмпиризм окончательными откровениями и который, по-прежнему жадно стремясь к «полезным фикциям», невозмутимо продолжает вести себя так, будто все-таки Солнце вращается вокруг Земли, а миражи «неточного и нестроного мышления» все же достаточно точны, чтобы обеспечить нашу практическую жизнь.

1 Метабазис — логическая ошибка, заключающаяся в подмене одного вопроса другим. (*Примеч. перев.*)

4. Критика идеалистической надстройки

Марксова критика делает шаг, явно выводящий ее за те рамки, в которых оставались все предшествовавшие критики: она заявляет претензию на то, чтобы стать интегральной «критикой голов». Она не позволяет себе забывать о том факте, что головы, в свою очередь, неотделимы от тел, которые живут и трудятся, составляя с ними единое целое; диалектики теории и практики, мозга и руки, головы и желудка.

Марксова критика может быть выведена из реалистического взгляда на социальные трудовые процессы. Она утверждает: то, что есть в головах «в конечном счете» остается определенным социальной функцией, которую эти головы выполняют в «хозяйстве» совокупного общественно-го труда. Поэтому социально-экономическая критика ни в грош не ставит того, что сознания говорят о самих себе. Она постоянно стремится выявить, как обстоит дело «объективно». В силу этого она задает каждому сознанию вопрос — что это сознание знает о своем собственном положении в структуре труда и власти. Поскольку же она, как правило, наталкивается на великое невежество в данном вопросе, именно на этот пункт она и направляет острие своей атаки. Так как общественный труд подвержен классовому разделению, Марксова критика принимается экзаменовать каждое сознание, стремясь выяснить, чего оно достигает как «классовое сознание» и что оно само знает об этом — для себя самого.

В системе буржуазного общества могут быть выделены в первую очередь три объективных классовых сознания: классовое сознание буржуазии (класс капиталистов), классовое сознание пролетариата (класс производителей) и классовое сознание промежуточных функционеров (средний «класс»), — с которым неоднозначно смешивается сознание работников надстройки — группы ученых, судей, священников, деятелей искусства и философов с неясным классовым профилем.

Стоит только посмотреть на большинство работников умственного труда, как сразу же выяснится, что они понимают свою деятельность совсем не так, как им следует по-

нимать — в соответствии с Марксовой моделью. О своей роли в «хозяйстве» общественного труда и власти интеллектуальные работники в большинстве своем не знают ровным счетом ничего. Они остаются весьма далекими от «почвы фактов», витают в облаках и взирают на сферу «действительного производства» из невероятных далей. Таким образом, по мнению Маркса, они существуют в мире глобальной идеалистической мистификации. Умственный «труд» — уже само это сочетание слов есть критическая атака — предпочитает не помнить о том, что и он тоже является — в специфическом смысле — трудом. Он уже привык не задаваться вопросом о своей взаимосвязи с трудом материальным, ручным и исполнительским. Таким образом, вся классическая традиция — от Платона до Канта — пренебрегает тем социальным базисом, на который опирается надстройка теории: рабовладельческой экономикой, крепостным правом, отношениями, складывающимися между зависимыми людьми в процессе труда. Скорее, она при ответе на вопрос, что мотивирует ее к действиям, ссылается на автономные духовные познания: на стремление обрести истину, на сознание добродетели, на божественное призвание, на абсолютную власть разума, на талант и гениальность.

В противоположность этому нужно постоянно помнить, что труд есть элементарное жизненное отношение, с которым должна считаться теория действительно существующего. Там, где она такого желания не обнаруживает и намеревается воспарить над этими основами, будет вполне уместно разоблачение. Это разоблачение понимается как «возвращение на землю», как «приземление», как *grounding*. Поэтому типичным для Марксовой критики приемом разоблачения становится переворачивание: постановка сознания с головы на ноги. *Ноги* означают в данном случае знание своего места в процессе производства и в классовых структурах. Разоблачению подлежит сознание, которое не желает знать своего «социального бытия», своей функции в рамках целого, а поэтому закосневает в мистификации, в идеалистической оторванности. Именно в этом смысле марксистская критика обсуждает поочередно мистификации религии, эстетики, юстиции, общего блага, морали, философии, науки.

Наряду с критикой мистифицированного сознания Марксова теория содержит в себе и второй вариант критики идеологий, имевший большие последствия и наложивший свой отпечаток на критический стиль марксизма, на его способ ведения полемики — теорию характерных масок. Развивая теорию масок, он *a priori* проводит различие между личностью как индивидом и личностью как носителем классовых функций. При этом не особенно ясно, что здесь чем прикрывается: то ли индивидуальность как маска прикрывает классовую функцию, то ли классовая функция есть маска, прикрывающая индивидуальность. Большинство критиков, имея на то неплохие основания, принимает антигуманистический вариант ответа: индивидуальность — это маска, прикрывающая классовую функцию. К примеру, не может быть никаких сомнений в существовании капиталистов, кристально-честных в человеческом плане, как то доказывает история буржуазной филантропии, которую с такой страстью оспаривают марксистские критики. Но гуманными они являются лишь потому, что такова индивидуальная маскировка социальной антигуманности. И тем не менее по социальному бытию своему они являются персонификациями стремления к извлечению прибыли, характерной маской, прикрывающей подлинное лицо капитала. Да, в некотором отношении они оказываются для агитаторов гораздо большим злом, чем самые безжалостные эксплуататоры, потому что самим существованием своим создают питательную почву для возникновения у рабочих патриархальных иллюзий. Зеркальным отражением этой теории оказывается «буржуазная» теория ролей, которая понимает социальные функции («роли») как маски, которыми прикрывается индивидуальность, в лучшем случае — чтобы «играть», меняя их.

Разумеется, и рабочее сознание поначалу мистифицировано. Его воспитание, происходившее по принципам господствующих идеологий, и не допускает никаких иных вариантов. Но в то же время оно занимает такую позицию, с которой может начаться путь к реализму — потому что оно занято непосредственным трудом. Рабочее сознание отличается наличие реалистического инстинкта, который позволяет догадываться о хитрых конструкциях, которые возни-

кают в головах «тех, кто там, наверху». Оно обеими ногами стоит на земле. По этой причине Маркс — и оптимизм его здесь весьма примечателен — считает рабочее сознание способным к незаурядному процессу обучения, в ходе которого пролетариат вырабатывает трезвый взгляд на свое политическое положение и политическую мощь, а затем претворяет это сознание в революционную практику. В этом претворении сознание обретает новое качество.

Здесь пролетарское Просвещение осуществляет скачок от теоретического преобразования к преобразованию практическому; оно покидает приватность ложных или правильных «просто» — мыслей, чтобы публично организоваться и превратиться в новое, правильное классовое сознание; правильным же оно является по той причине, что понимает свой жизненный интерес и развивает себя в борьбе против эксплуатации и репрессий. Просвещение, таким образом, находит свое завершение в *практике* как преодолении разделения общества на классы. Здесь обнаруживает себя принципиально двусмысленный характер «теории» Маркса. С одной стороны, она овеществляет каждое сознание, превращая его в функцию социального процесса; с другой стороны, она стремится создать возможность освобождения сознания от мистификации. Если марксизм трактуют как теорию освобождения, то акцент делается на формировании сознания пролетариата и его союзников, которое и приводит к освобождению. Это перспектива формирования «субъектности» (якобы) у последнего угнетенного класса. Если он освободится от своего тяжелого положения, то создаст предпосылку для реального освобождения (от эксплуатации) всех. По законам идеальной диалектики, самоосвобождение раба должно привести к освобождению господина от вынужденной необходимости быть господином. Тот, кто желает видеть Маркса «гуманистом», подчеркивает этот аспект. Суть его — антропология труда. В соответствии с ней рабочий обретает «себя самого» лишь тогда, когда он наслаждается теми продуктами, на которые потратил свою энергию, и когда ему уже не приходится отдавать прибавочную стоимость тем, кто господствует над ним. Освобождение предстает в этой модели как присвоение производящим субъектом самого себя

в своих продуктах. (Хотелось бы знать, что тогда нужно называть идеализмом, если это не идеалистический ход мысли.)

При ином взгляде на вещи в Марксовой критике выдвигают на передний план «антигуманистический», «реалистический» подход. Акцент при этом делается не на диалектике освобождения, а на механизмах универсального мистифицирования. А именно: если всякое сознание ложно ровно настолько, насколько это отвечает его положению в процессе производства и в процессе осуществления власти, то оно с необходимостью будет оставаться в плену своей ложности до тех пор, пока эти процессы продолжаются. А ведь то, что эти процессы идут полным ходом, марксизм подчеркивает ежедневно и ежечасно. Тем самым выявляется скрытый функционализм Марксовой теории. На сегодняшний день едва ли можно найти более точную формулу для его выражения, чем известное выражение «необходимо-ложное сознание». Если смотреть под этим углом, то ложное сознание, будучи овеществленным, включается в систему объективных иллюзий. Ложность — это необходимая функция, обеспечивающая нормальное протекание процесса.

Здесь марксистский системный цинизм тесно соприкасается с системным цинизмом буржуазных функционалистов — с той лишь разницей, что он имеет обратный знак. Ведь буржуазные функционалисты полагают, что успешность социальных систем организации деятельности гарантирована лишь тогда, когда члены системы «слепо», то есть без раздумий и сомнений, идентифицируют себя с определенной ролью, принимая определенные основополагающие нормы, установки и представления о целях, и неукоснительно следуют им. При этом в интересах самой системы не закручивать гайки до отказа, а подходить к такого рода идентификациям гибко, позволяя некоторые индивидуальные отклонения от них, а порой даже и пересмотр этих идентификаций; ведь система, обретя слишком большую жесткость, может утратить способность приспособливаться к новым ситуациям. По этой причине для любой развивающейся системы прямо-таки необходимы некоторая склонность к иронии и легкое фрондерство. Конечно, функционализм не просто отказывает человеческому сознанию в праве на

освобождение — он отрицает сам смысл такого освобождения от норм и принуждений; ведь такое освобождение, согласно ему, привело бы кратчайшей дорогой в никуда, к пустому индивидуализму, в лишенный каких бы то ни было законов хаос, где общества утратили бы свою структуру. То, что в этом есть доля истины, с предельной откровенностью демонстрируют социалистические общественные порядки в странах восточного блока¹. В своей социальной лаборатории они проводят функционалистское доказательство того, что «упорядоченное» социальное существование мыслимо только в защитной скорлупе, созданной различными видами функциональной целесообразной лжи. В культурной политике, проводимой социалистическими странами, в их этической дрессуре посредством труда и милитаризма пугающе резко проявляет себя функциональный цинизм учения Маркса об идеологии. Там, в социалистических странах, идея свободы, присущая экзистенциальному, рефлексивному просветительству, влачит жалкое существование на варварском уровне; и нет ничего удивительного, что сопротивление, которое ратует за свободу и несколько неудачно называет себя диссидентством, подает себя как *религиозная* [а не просветительская] оппозиция. При социализме официально практикуется прекращение индивидуальной рефлексии, о котором уже давно мечтают консерваторы и неоконсерваторы Запада. Там с захватывающей дух радикальностью проводят в жизнь этическую муштру, предполагающую бездумное усвоение ценностей; но между тем уже официально планируются и «люфты», «слабины» как незначительные отклонения от них — с того самого момента, как джинсы начали шить на социалистических народных предприятиях ГДР, а в Дрездене появились джазовые ансамбли. С точки зрения структуры восточные партийные диктатуры — это рай, каким он видится западному консерватизму. Не напрасно великий консерватор Арнольд Гелен выражал восхищение Советским Союзом — подобно тому, как Адольф Гитлер с тайной завистью поглядывал на аппарат католической церкви.

1 Книга П. Слотердайка впервые была издана на языке оригинала в 1983 году. (Примеч. ред.)

Примечательно, что марксистский функционализм упорно не замечает своего собственной рафинированности, не видит своего утонченного коварства. Он использует, модернизируя обман, истинные моменты социалистического учения как новое идеологическое цементирующее средство. Модернизация лжи основывается на шизоидном рафинированном коварстве: ложь заключается в том, чтобы говорить правильные вещи. Раскол сознания внедряют до тех пор, пока не начинает казаться нормальным; так что социализм, который ранее был выражением надежды, превращается в глухую идеологическую стену, за которой исчезают всякие надежды и перспективы.

Достаточно рассмотреть Марксову критику идеологий, чтобы предвидеть в общих чертах, какое именно циничское рафинированное коварство возникнет в будущем. Если идеология и в самом деле есть «необходимое ложное сознание», если она — говорю это без малейшей иронии! — представляет собой не что иное, как нужную иллюзию в нужной голове, то возникает вопрос: каким же образом сам критик намеревается вырваться из дьявольского круга обманов? Путем перехода в лагерь обманщиков? Диалектическая критика сама представляет себя единственным светом в непроглядной ночи «правильных ложностей». Но при этом она пытается выжать из плодотворной мысли больше, чем та может дать. Открытие труда и логика производства — как ни фундаментальны эти открытия — вовсе не дают ключа к решению абсолютно всех вопросов человеческого существования, сознания, истины и знания. По этой причине «буржуазная» контркритика в большинстве случаев легко выигрывала у марксизма, используя его самый слабый пункт: примитивный уровень его теории науки и теории познания.

5. Критика моральной видимости

Корни морального Просвещения глубже всего уходят в историческое прошлое — и на то есть веские причины. Ведь в вопросе о морали решающим оказывается глубочайший вопрос всего и всяческого Просвещения — вопрос о «благой жизни». Человек на самом деле не таков, каким пытается

показаться, — вот абсолютно изначальный мотив мышления, занятого критикой морали. Тон задал Иисус, критикуя безжалостно судящих: «Или как скажешь брату твоему: „дай, я выну сучок из глаза твоего“, а вот, в твоём глазе бревно? Лицемер!» (Мф. 7: 4—5).

Уже критика из Нового Завета принимает в расчет «рафинированную», «утонченно-коварную» двойственность: волки в овечьей шкуре, моралисты с бревном в глазу, фарисейство. С самого начала эта критика морали опирается на метамораль — на психологию. Она уже принципиально исходит из того, что «внешняя» моральная видимость обманчива. Более близкое рассмотрение, по ее расчетам, должно показать, как моралист на самом деле служит не закону, а скрывает свое собственное беззаконие тем, что занимается критикой других. Стих из Евангелия от Матфея (7: 4) содержит *in nuce*¹ весь психоанализ. То, что раздражает меня в другом, и есть я сам. Однако до тех пор, пока я не вижу себя самого, я воспринимаю свои проекции не как внешнее отражение своего бревна, а как испорченность мира. Да, «доля реальности в проекции», как выразились бы сегодня психоаналитики, не должна меня интересовать в первую очередь. Может, мир и в самом деле испорчен, но меня должны касаться, в первую голову, только мои собственные ошибки. То, чему учит Иисус, — это революционная саморефлексия: начинать с самого себя, а потом, если уж действительно нужно «просветить» других, воздействовать на них собственным примером. Конечно, при нормальном устройстве мира все происходит прямо противоположным образом: господа-законодатели начинают с других, а вот доходят ли они до себя самих, остается неведомым. Они ссылаются на законы и порядки, которым приписывается абсолютная значимость. Однако волки в овечьей шкуре взирают на эти законы и порядки как бы снаружи и сверху вниз, наслаждаясь этим; только они вправе знать об амбивалентности вещей [о возможности двойственного подхода к ним]; только они — по той причине, что выступают в роли законодателей, — чувствуют дыхание свободы поверх этих установлений. А настоящие овцы вынуждены выбирать: либо только так, либо только этак.

1 *In nuce* — здесь: в зародыше (лат.). (Примеч. ред.)

Ведь с рефлексией и с иронией по отношению к порядку «ни-какого государства не создашь». Государства — это всегда *также и* аппараты принуждения, которые перестают работать, если овцы начинают говорить Я и если подданные свободно размышляют об условности конвенций. Как только «те там, внизу» обретут знание об амбивалентности, о неоднозначности, сразу придет в движение песок, на котором все построено, — таково Просвещение в борьбе против автоматического повиновения и автоматического действия.

Христианская рефлексивная этика, которая требует при вынесении любого суждения оглядываться на себя и начинать с себя, содержит в себе политическую гремучую смесь. Так как «свобода христианина» преодолевает всякую наивную веру в [существующие] нормы, объединение и совместная жизнь христиан уже не представляются возможными на основе государственности (*civitas*), то есть на основе такого сообщества, которое создается и поддерживается с помощью принуждения; их может обеспечить только общественность (*communitas, societas*: коммунизм, социализм). Реальному государству нужны слепые субъекты, тогда как общественность может пониматься только как коммуна пробудившихся от спячки индивидуальностей. Это обеспечивает глубокую родственность христианства и коммунизма, о которой напоминает анархизм XIX — начала XX века; ведь правила, на основе которых строится жизнь коммуны анархистов, представляют собой свободно принятые обязательства, а не Гётерономные, иерархически навязанные законы. Мечта коммуны — непрерывное обновление законов посредством свободного голосования и одобрения.

В первоначальной идее церкви еще скрыто содержится нечто от этой модели коммуны (*communio*). Затем, при переходе к организованной церковности, это нечто быстро исчезает; однако позднее оно возрождается в великих монашеских орденах — правда, в половинчатом виде и уже совершенно утратив связь со светской жизнью. Официальная же церковь тем временем все больше и больше становится пародией на государство и в баснословных масштабах превращается в аппарат принуждения. Эту шизофреническую раздвоенность на века рационально обосновал учитель церкви Августин, создав учение о „двух царствах” — граде Божьем и

граде земном, — учение, которого придерживался еще монах ордена августинцев Лютер. То, что Августин при этом применяет понятие *civitas* к религиозному сообществу, свидетельствует о пагубном влиянии на него политики. Курьезным и все же вполне понятным может показаться то, что идеи первоначального христианства оказались вновь вовлеченными в политическую игру только в современных демократических движениях. Западные демократии — это, в сущности, перманентные пародии на религиозный анархизм, структуры, представляющие собой странную смесь аппаратов принуждения и свободно установленных порядков. В них действует правило: обеспечить видимость Я каждому человеку.

В то же время именно в этом корень католической иронии в современном мире. Ведь католицизм, с его учением и с его абсолютистской организацией, высится, словно древний утес, над рыхлыми социальными порядками, размягченными либерализмом. Он *не от мира сего* лишь в том смысле, что по-прежнему хранит верность извращенному союзу с центральными государственными властями — в том виде, в каком этот союз заключался им с Западной Римской империей, с северо-европейским феодализмом и с абсолютизмом XVII и XIX веков. Потому и выходит, что сегодняшние центральные власти, которые все же немного научились играть в либерализм, чувствуют себя при виде откровенно авторитарного Ватикана слегка неловко; лишь фашизм Муссолини позволил католицизму вернуть прежнюю роль — в виде мерзости конкордата¹.

Это долгое предисловие, возможно, будет полезным для понимания того положения, с которого вынуждена была начинать более поздняя критика морали. В своем историческом развитии христианство отрекается от своей собственной моральной структуры, от саморефлексивности, от стремления начинать с себя, которое было выше всяких конвенций. Одним словом, оно и само становится организацией, основанной на конвенциях и поддерживающей свое

1 Конкордат (*лат. concordatum* — соглашение) — договор между Папой Римским, как главой Римско-католической церкви и каким-либо государством, регулирующий правовое положение Римско-католической церкви в данном государстве и его отношения со Святым престолом. (*Примеч. ред.*)

существование с помощью принуждения. Поэтому оно вынуждено покинуть свободную позицию метаэтики, которая позволяла видеть ясным взором действительность, а также давала возможность говорить об исполненной разума любви, и возвращается к тривиальной позиции «ты должен». Первоначально направленное против фарисейства, оно, благодаря своему политическому успеху, становится самой лицемерной из всех идеологий, какие только видел мир.

В Европе начиная с позднего Средневековья это понимают едва ли не все. С тех самых пор волков в христианской овечьей шкуре научились отличать от овец, а также от тех фигур, которые являют собой исключение и — вопреки христианству — реализуют некоторые из шансов, которые христианство когда-то предоставляло. Значительную часть народа невозможно было обмануть, скрыв от него этот раскол в морали — и это становится заметно уже с конца Средневековья, то есть с тех пор, как появились письменные документы, донесшие до нас глас народа и его реализм. Похотливый монах; князь церкви, любящий затевать войны; циничный кардинал и коррумпированный папа становятся постоянными героями народных реалистических произведений; никакая «теоретическая» критика не смогла бы добавить чего-то существенного к этой сатире. Разоблачение священников так же неотделимо от католицизма, как смех неотделим от сатиры. В смехе уже предварена вся теория.

Однако критика морали не получила дальнейшего развития в виде осмеяния, и причиной тому стала роль, сыгранная протестантизмом, обновившим морализаторство. Это католицизм мог в конечном итоге ограничиться сатирой на священников и удовольствоваться ею. Но протестантизму нужно было довести критику морали до разоблачения паствы — до разоблачения христиан, только прикидывающихся христианами, то есть чуть ли не до всех и каждого. Еще французское Просвещение направляет свои моральные сатиры против персонажей католического спектакля — против монахинь, священников, чересчур набожных девственниц и чересчур святых прелатов. И атаки Генриха Гейне в этом отношении тоже не превосходят антикатолических сатир. Все это достаточно безобидные забавы, если сравнивать их с критикой моральности паствы, за которую протестан-

стантизм взялся вплотную, как за свое внутреннее дело. Насколько добродушными кажутся ехидные шутки Дидро в сравнении с той критикой христианства, которую вел сын лютеранского священника Фридрих Ницше! Если сравнивать римско-католическое и протестантско-германское Просвещение, то они различаются *качественно, в степени*, а, кроме того, между ними существует «санитарная зона». Ведь в католицизме какие-то особые сложности религиозной жизни в конечном счете остаются уделом только священников. В протестантских же странах критика морали с необходимостью приводит к саморазоблачению целых обществ и классов. Поэтому в таких странах, в особенности в Северной Германии и в Америке, моральное Просвещение немыслимо без садомазохистских компонентов. (Второй же его питательной базой выступает эмансипированное еврейство — Маркс, Гейне, Фрейд, Адорно и др., — которому, как это убедительно показала Ханна Арендт, несмотря на его еще весьма значительную ассимилированность в буржуазном обществе, все-таки свойствен взгляд, который бывает у человека стороннего, предрасположенного к критике.)

Критика морали избирает, в сущности, три стратегии: обнаружение второго уровня правил (двойной морали); переворачивание бытия и видимости, при котором они меняются местами; сведение к реалистически понятному изначальному мотиву.

Обнаружение *второго уровня правил* — это самый простой процесс; ведь достаточно просто понаблюдать — все так и бросится в глаза. Иисус: «По плодам их узнаете их». Самое главное при этом — выжить. Просвещение здесь занимается не чем иным, как простым подглядыванием за переодеванием предполагаемых волков — в том месте, где они надевают и снимают овечьи шкуры. Надо только спрятаться за занавеской или под кроватью и подсмотреть, что происходит, когда вызывающие подозрение волки остаются в своем кругу. При этом особо ценным является разоблачение сексуальное: аббат, которому приходится прятаться от возвращающегося домой мужа в ящике комода в спальне; добропорядочный отец семейства, которого видят в темном переулке, когда он исчезает за дверью дома с красным фонарем; премьер-министр, забывающий в борделе свои очки.

«Можно ли и виноград отделить от терний или смоквы от чертополоха?» Вся эта «застающая на месте преступления литература» могла бы иметь один общий заголовок — тот, который носит одна из известнейших «порнографических» просветительских книг XVIII века — «Поднятый занавес» Мирабо. Во всем этом критика еще следует чувственному, сатирическому подходу.

С этой точки зрения двойственность морали сама по себе еще долго выступает как факт, заслуживающий моральной оценки, — как скандал. Только циническая светскость смогла зайти так далеко, что стала всего лишь пожимать плечами по такому поводу, рассматривая все трезво, как простую данность. Знание утонченно-светское рассматривает моральный мир как комбинацию из двух миров; в ней, конечно же, должна быть одна картина мира, предназначенная для мужей практических, которые вынуждены быть достаточно сильными, чтобы пачкать руки в политической практике, не мараясь от этого целиком, а даже если и придется — так что с того? Другая же картина мира должна быть предназначена для юнцов, дураков, женщин и прекраснодушных мечтателей — всем им как раз и нужна «чистота». Все это можно называть как угодно, например разделением труда между различными душами или же уродством мира; изысканно-светское знание умеет считаться и с тем и с другим.

Когда применяется стратегия *переворачивания бытия и видимости*, при котором они меняются местами, критика вначале отделяет фасад от внутреннего механизма, скрытого за ним, чтобы затем атаковать этот последний как настоящее внешнее. Главнейшими пунктами для атаки становятся нервные центры христианской морали, рассматриваемые и как добро, и как зло: этика сострадания и альтруизм (любовь к ближнему). И опять-таки Просвещение здесь пытается превзойти своим подозрением обман — оно даже отрицает, и небезосновательно, что самый совершенный обман может ввести в заблуждение просветителя, если тот сохранит присутствие духа: «Лгут устами, но мина, которую при этом строят, все же выдает правду» (Nietzsche, Werke: In 2 Bd. 4. Aufl. München, 1978. Bd 2. S. 73). «Внутреннее» не останется скрытым. «Психолог» (в том смысле, который вкладывает в это слово Ницше) видит, как сквозь показное

сострадание к другому просвечивает сострадание с самому себе и затаенная злость; сквозь каждый альтруизм проглядывает эгоизм. В том, что касается таких наблюдений, психология придворных времен даст фору буржуазному мышлению. Уже Ларошфуко виртуозно выявил игру себялюбия (*amour-propre*) за всеми масками светской обходительности и моральности. Именно он положил начало для критики христианства у Ницше, которая достигла у этого мыслителя стадии зрелости, то есть полнейшей неприкрытости и откровенности. Чем более пустой представлялась ложь об альтруизме в капиталистическом обществе, в котором с возрастающей жестокостью доминировали стремление к прибыли и утилитаризм, тем меньше возражений встречала критическая натуралистическая мысль о том, что каждый сам себе самый ближний. Но ведь Шиллер говорит: достойный человек думает о себе в последнюю очередь («Вильгельм Телль»). Ницше считает идеализм Шиллера пустозвонством; он без всякой жалости говорит о «глашатае морали из города мешочников» («Moraltrumpeter von Säckingen»). Натуралист полагает, что ему твердо известно: каждый, достойный он или недостойный, думает и в первую, и в последнюю очередь о себе. Да, всякая попытка «сначала» подумать о других остается обреченной на неудачу, поскольку мышление не может покинуть свою резиденцию в Я. Отрицать первичность себялюбия значило бы извращать реальные отношения; эту изначальную подтасовку, это основополагающее извращение Ницше ставит в вину христианству с подавляющей резкостью. Буржуазная мораль желает сохранить видимость альтруизма, тогда как все остальное буржуазное мышление уже давно принимает в расчет эгоцентризм — как теоретический, так и экономический.

Критика Ницше — если отвлечься от «отравленности Богом», которая восходит к его семье, — представляет собой реакцию на душную моральную атмосферу конца XIX века, когда интернациональные империализмы, выступая в облачении идеализма и обветшавшего христианства, пытались подчинить себе остальной мир. Бесчисленные массы современников втайне желали мировой войны (1914—1918), надеясь, что она станет «моральной очистительной купелью». Особенно удушливую атмосферу создавала та ложь, которая

оправдывала строительство христианизированного империализма¹. Тот отклик, который Ницше нашел у империалистов, имел свою моральную основу в цинизме самораскрепощения; он впервые позволил соединить утонченную философию и грубую, brutальную политику. Бегство в откровенное признание — это одна из характерных черт современного сознания, которое пытается стряхнуть с себя экзистенциальные неоднозначности и двусмысленности всей и всяческой морали. Вот то, что на широком фронте открывает моральное сознание для цинизма.

Третья стратегия завершает разоблачение раскрытием *изначального мотива*. Французские моралисты называли его себялюбием (*amour-propre*). Ницше называет его *волей к мощи*; если бы марксизм изъяснялся на языке психологии, чего он не может сделать в соответствии с собственной логикой, он назвал бы изначальным мотивом *стремление к прибыли*; он, однако, не прибегает к психологической аргументации; в конце концов стремление к прибыли прикрывает соответствующая «характерная маска», так что в качестве индивидуума капиталист может быть столь скупым или столь бескорыстным, сколь ему заблагорассудится. Психоанализ — сформировавшийся в благоприятствующем климате ницшеанства и неоромантизма — наталкивается, со своей стороны, на конечный мотив, который не имеет ничего общего с альтруизмом и идеализмом. В психоанализе важен диалектический момент теории инстинктов, который принимает в расчет двухполюсность инстинктивной природы: наличие *Я — инстинкта* и *сексуального инстинкта*, а в более позднем варианте психоанализа — влечения к жизни и влечения к смерти.

Разоблачение морали обретает взрывную силу тогда, когда оно адресовано не от одних частных лиц к другим частным лицам (и не представляет собой признание типа тех, что делаются во время исповеди). Начиная с XVIII века просветители, подавая себя приверженцами «истинной морали», что бы это выражение ни значило, принялись за *мораль*

1 То, в каком отношении актуальный серьезный цинизм, оправдывающий гонку вооружений ради сохранения мира, может находиться к третьей мировой войне, будет в свое время сказано в пятом предварительном размышлении.

власть имущих. Здесь-то критика морали только и продемонстрировала свою политическую остроту. Свидетельство тому целая литература, которая посвящена уеданию тиранов, разоблачению испорченности аристократии. «Разбойники» Шиллера и «Эмилия Галотти» Лессинга — лишь самые известные образчики продукции этого типа.

Морализм буржуазного чувства порядочности поставил аристократически утонченный имморализм в положение политического обвиняемого. По сути дела, буржуазная моралистическая литература уже занимается критикой цинизма; она описывает конституции сознания, в которых безнравственность рефлексивна, то есть осознанна и обдуманна. Однако буржуазное мышление чересчур наивно рассчитывает на возможность устроить политическую власть в соответствии с моральными понятиями. Оно не предвидит, что однажды, само придя к власти, тоже окажется в плену той же амбивалентности. Для него еще неизвестно, что от морального негодования до серьезного лицемерия — всего один небольшой шаг. Напрасно Генрих Гейне боролся против тупого морализма обуржуазившегося Просвещения. Немецкая публика уже не могла воспринять его киническисатирический протест и присоединиться к нему. Один из признаков немецкого Просвещения — то, что оно, находясь под влиянием мелкобуржуазного протестантизма, редко проявляло способность дерзить. Там, где дерзость не пресекалась самой возмущенной общественностью, вступали в дело суды, устанавливавшие цензурные запреты. Только в XX веке сформировалась та дерзость, которая способна выступить в качестве социально-психологической основы для наступательного Просвещения, которое не просит предварительного разрешения у чиновников и не спрашивает у властей, ко двору оно или нет, — эта дерзость возникла в субкультурных нишах: в кабаре и кругах богемы. К сожалению, ей не удалось заключить союз с главной силой общественной оппозиции — с рабочим движением. Ведь в рабочем движении политическая критика морали власть имущих превратилась в нечто такое, что легко спутать с мещанской буржуазной моралью.

Едва ли рабочее движение когда-либо анализировало само себя — с точки зрения критики морали. Первоначально и его

требования были настолько ясны и светлы, что только политическая реакция могла предполагать в своих интересах, буд-то за этими требованиями «стоит что-то иное». Сложная моральная смесь из зависти и социальной злости была присут-ва, скорее, мышлению, которое вдохновлялось ненавистью к социализму — от Ницше до Шоека (*Schoek*). Но с тех пор, как рабочее движение достигло относительного исторического успеха, его первоначальная недоступность для подозрений стала понемногу улетучиваться. И оно тоже довольно давно оказалось в плену амбивалентностей. Не важно, выступает оно как «социальный партнер» на Западе или как государственная власть на Востоке: в том и другом случае оно не желает знать в своих рядах ни о чем другом, кроме чисто политической «воли к мощи». В этом основа его моральной слабости. Ведь марксизм изо всех сил отрицает импульсы, исходящие от Ницше и глубинной психологии, и каждая личная встреча с людьми из восточного блока показывает, в плену какого примечательного до-психологического менталитета их удерживают, — словно два величайших психолога современности, Достоевский и Толстой, не были русскими. Государство, основывающееся на силе, предполагает слепоту субъектов; оно делает все, что может, чтобы помешать уже давно стоящей наготове способности к рефлексии найти выход в эффективные действия.

6. Критика прозрачности

Под таким заголовком мы обсудим *открытие бессознательного*, которое — как это требуется показать — представляет собой необходимое следствие Просвещения, происшедшего в Новое время. Один из чуть ли не реакционных мифов XX века¹ — выставлять Зигмунда «открывателем бессознательного»². Такая легенда о Фрейде не только искажает историческую истину, но и становится основанием для того,

1 Скрытая ссылка на книгу национал-социалистического идеолога А. Розенберга. (*Примеч. перев.*)

2 В главе, посвященной шестому кардинальному цинизму, я трактую Фрейда как протагониста кинической теории. Ср. также главу о третьем кардинальном цинизме.

чтобы усматривать в истории Просвещения абсурдную и необъяснимую асимметрию и обвинять его в том, что оно опоздало с исследованием бессознательного. И в самом деле: как это Просвещение могло критически и эмпирически исследовать сознание, так и не натолкнувшись на его «иную сторону»?

На самом же деле не только открытие бессознательного, но и начало систематической работы с ним приходится — *и это само собой разумеется*, хотел бы я здесь добавить, — на классическую эпоху Просвещения. Как то описал Генри Ф. Элленбергер¹, история методично контролируемых встреч с бессознательным начинается в последней трети XVIII века. В те времена, когда атмосфера подогревалась всяческим обскурантизмом (Калиостро и др.), начались систематические эксперименты по лечению внушением, и это *внушение здоровья* нашло первый выход в *практику* в виде «животного магнетизма», открытого Францем Антоном Месмером², — пусть даже *теория* «флюидов» Месмера и была оценена его современниками и потомками как ошибочная. Подлинный час рождения просветительской глубинной психологии пробил в 1784 году, три года спустя после выхода в свет «Критики чистого разума» Канта, когда французский аристократ открыл феномен так называемого магнетического сна, для обозначения которого в XIX веке утвердилось название «гипноз». Маркиз де Пюйсежюр (*Puysegur*), артиллерийский офицер из Страсбурга и ученик Месмера, владелец большого поместья в деревне Бюзансе близ Суассона (*Soisson*), наблюдал во время филантропического сеанса лечения, который проводил с одним из своих крестьян, неизвестное донине проявление, которое казалось похожим на лунатизм и поэтому получило название «искусственный сомнамбулизм». Речь шла о состоянии глубокого транса, в котором у пациентов парадоксальным образом проявлялись специфическая

1 Элленбергер Г. Ф. — автор книги «Открытие бессознательного: история и эволюция динамической психиатрии». (*Примеч. ред.*)

2 Месмер Франц Антон (1734—1815) — австрийский врач, создатель учения о животном магнетизме («месмеризм»). По его представлениям, планеты действуют на людей посредством неких магнитных сил, которые можно накапливать и передавать с целью устранения болезней. Оказал существенное влияние на философию романтизма. (*Примеч. ред.*)

способность к ясновидению и красноречию, которые значительно превосходили то, что данные персоны могли достичь в состоянии бодрствования. Кроме того, было сделано особенно важное открытие: находящиеся в состоянии гипноза персоны оказывались способными «врачевать самих себя», поскольку умели целенаправленно и ясно называть вызывающие болезнь факторы, тогда как в нормальном состоянии они ни при каких условиях не могли что-либо сказать о них. Они обнаруживали в себе «патогенные тайны», называли скрытые причины своих страданий, сами высказывали предложения по оказанию себе помощи и сверх того нередко проявляли великолепные черты характера, которые отсутствовали у «лежащей на поверхности личности».

Этот метод имел один серьезнейший недостаток, из-за которого позднейшее Просвещение пыталось вытеснить из своей памяти данный исторический «эпизод», просуществовавший более ста лет: пациенты по окончании сеанса начисто забывали то, что они пережили. Из-за того что впоследствии получило название «постгипнотической амнезии», им приходилось отдавать себя во власть магнетизера, который мог обернуть им на пользу их вылазки в область бессознательного. Им приходилось, еще находясь в состоянии транса, получать нацеливающий на излечение приказ магнетизера, который преобразовывал свое знание о проблемах пациента, полученное во время сеансов, в предписания, дающиеся пациенту в состоянии гипноза; эти приказы-установки должны были продолжать свое действие в сфере бессознательного — ради блага пациента. Само собой понятно, что последующее Просвещение уже не хотело и слышать о такой методе, полностью основанной на авторитете и доверии. Ведь в психологическом отношении Просвещение всегда представляло собой тренинг в недоверии, обеспечивающий его постоянный рост, — человек не должен ничего принимать на веру, обеспечивая формирование своего Я, стремящегося к самоутверждению и контролю за реальностью. Методика Фрейда резюмируется, известным образом, в попытке избежать гипноза и все же держать открытым путь к бессознательному. Можно поразмыслить о том, не проявляется ли в методе Фрейда рафинированное коварство, по-

рожденное недоверием: он — наивно и в то же время осознанно — ограничивается анализом «производных» и «репрезентантов» бессознательного, которое в остальном недоступно в своей замкнутости. Оставим открытым вопрос о том, не является ли эта замкнутость и недоступность результатом применения столь недоверчивого метода.

Уже Пюйсегию — точно так же, как и Месмеру, — было известно, что при лечении гипнозом его собственная личность оказывает воздействие на пациента — или, точнее сказать, влияние оказывает то интимное отношение, которое возникает между ним и пациентом. Этот «раппорт» — в более современной терминологии «перенос» — становился той средой, в которой происходила методичная и успешная глубинно-психологическая практика. По меньшей мере до середины XIX века этот метод постоянно развивался и практиковался в вызывавших доверие формах. Еще Шопенгауэр высказывался в том смысле, что это открытие, возможно, является важнейшим во всей истории человеческой духовной жизни, пусть даже оно поначалу и задает разуму больше загадок, чем разрешает их. Фактически здесь произошел прорыв к секуляризированной глубинной психологии, которая смогла отделить свое знание от традиционного религиозного и пасторского учения о душе (хотя не сакральный подход к бессознательному вполне подтвердил психологическую компетентность этого учения). Открытие бессознательного затронуло ту сферу, в которой контринтуитивной старой эзотерики сливались воедино со структурой специфически современного знания, которое было построено на свой лад принципиально контринтуитивно; конечно, и эзотерика, и это современное знание в конечном счете оказались вынужденными искать способ соединиться с «прямым опытом».

Все это говорит об одном: по меньшей мере, с конца XVIII века иллюзия прозрачности и полной просматриваемости человеческого самосознания систематически разрушалась. Сомнамбулические проявления давали провокационные доказательства того, что сознание знает о себе не все. Магнетизм хорошо высветил границы той зоны знания, которая остается недоступной для поверхностного сознания. С этими проблемами уже не могла справиться старая

«рациональная психология» — с ее теорией *memoria*, способности к припоминанию. В процессе Просвещения люди все больше и больше проникались очевидностью загадки, состоящей в том, что «там есть еще что-то, другое». Подобно внутреннему таинственному существу, своего рода домовому, оно проявляло себя так, что схватить¹ его непосредственно было невозможно. Стоит только начать приглядываться к нему, как оно уже исчезло. Оно следует за сознанием как тень или как двойник, который никогда не допускает своей встречи с первым Я². Но этот двойник непрерывно следует за ним, не называя своего имени. Чувственные его проявления: ощущение неясной тревоги и страх перед безумием, боязнь сойти с ума, — две темы, которые отнюдь не являются монополией одного лишь романтизма.

Для первой глубинной психологии царской дорогой к бессознательному был гипноз. Определяя свое отношение к этому феномену, Просвещение XIX века допустило одну из своих величайших ошибок. Оно истолковало живой интерес реакционных, аристократических и религиозных кругов к феноменам бессознательного как признак того, что речь здесь идет просто о каком-то мошенническом фокусе, направленном против Просвещения. И в самом деле, месмеризм и гипноз скоро погрязли в зыбком болоте спиритуализма и нашли свой скверный конец на ярмарках и в варьете, где блеф чувствует себя как дома. Просвещение еще долго не обладало достаточно пронизательным взглядом, чтобы понять: во всем этом деле непременно должно быть что-то такое, что вызывает столь живой интерес анти-Просвещения. И действительно, поздний религиозный спиритизм и ярмарочный оккультизм были анти-Просвещением на практике — но только потому, что им удалось затуманить реалистическую суть вещей: прорыв от *memoria* — к бессознательной структуре, от сознательного переживания — к бессознательной «грамматике чувств».

1 В оригинале игра слов: *схватить* и *понять* по-немецки выражаются одним и тем же глаголом *fassen* (ср. рус. *иметь*, *по(н)имать*, *схватить* в *понятиях*). (Примеч. перев.)

2 В психоаналитической литературе личные местоимения принято писать курсивом с прописной буквы. (Примеч. ред.)

Буржуазно-позитивистская фракция Просвещения с давних пор чувствовала себя неуютно, глядя на необозримые параметры новой категории бессознательного, сулящие радикальный переворот. С помощью категории бессознательного мотив самопостижения был введен в цивилизацию таким образом, что он мог не понравиться тем, кто считал себя представителями цивилизации. Если каждое Я подтачивается бессознательным, ведущим свою подрывную деятельность, то придется распротиться с суверенностью сознания, которое полагает, что знает себя, а потому способно себя оценить. «Бессознательное» задело культурный нарциссизм *всех* классов общества. В то же время его открытие разрушило основу донине существовавшей философии сознания. Отныне слово «наивность» приобретает новое, глубокое, как пропасть, значение — потому что лучше всего видна та пропасть, над которой висают.

Должно быть, Фрейд смутно представлял себе нечто в этом роде, что и заставило его высказать часто цитируемый афоризм о «трех заболеваниях», которые пришлось перенести человеческому самочувствованию в процессе исследований, проводившихся в Новое время: о коперниканской революции, которая лишила Землю места в центре Вселенной; о дарвиновском учении о происхождении видов, которое поставило человека в одну цепочку с видами животных и зафиксировало его родство с обезьянами, наводящее на тревожные размышления; и, наконец, о психоанализе, который вдребезги разбивает наивное мнение о том, будто каждое Я должно лучше всего знать само себя — из непосредственной близости. Отныне верно, что каждый — не ближний, а наиболее дальний для себя самого. Под всей и всяческой рациональностью, под всем и всяческим сознанием простирается широкое поле иррациональности и бессознательных запрограммированностей, которое сплошь и рядом обманом встречается в сознательное говорение и действие. Необычайная ирония заключена во фрейдовском понятии «рационализации»: званием *ratio* теперь наделяются те надуманные объяснения и псевдообоснования, с помощью которых сознание подправляет и ретуширует свои самообманы. Рациональное выступает как покров над приватной и коллективной иррациональностью.

Дальнейшее развитие событий — в особенности переход глубинно-психологического исследования от гипнотического подхода к толкованию сновидений, а также последующее расхождение глубинно-психологических школ — сегодня хорошо известно. Фрейд назвал сновидение своим *via regia*, царским путем, к бессознательному. Он развил его «технику чтения», которая была сохранена и позднее, при исследовании многих иных проявлений, будь то невротические симптомы, сексуальные нарушения или творения художников. И такие явления, как юмор и шутка, выбор партнера и жизненные неудачи, теперь тоже включаются в систему связей, структурированную бессознательным. Диапазон этих динамических толкований — от психопатологии до культурных феноменов повседневности — показывает, насколько велик размах этой критики. Посрамленная «прозрачность — просматриваемость» вынуждена была смириться с тем, что теперь за всеми возможными фактами сознания вскрываются бессознательные динамические правила действия, которые участвуют в формировании их образа — гештальта. Буржуазному (а также пролетарскому) идеализму оставалось лишь отметить с горечью, что психоанализ желает «посвятить» на душу художника и на художественное произведение — к примеру, утверждает, что в лирике Гёте каким-то образом должна была сказаться психодинамика запутанных отношений его с матерью. Для идеализма такое было еще хуже, чем большевизм. Да и сами большевики видели во всем, что намеревалось потрясти фасад их сознания, всего лишь последний крик буржуазного декаданса.

За всем этим стоит отчаянная защита «прозрачности», «просматриваемости» сознания, то есть притязания на то, что Я лучше всего знает само себя и по-хозяйски устанавливает правила, по которым разум проявляет себя. Ведь если только хотя бы раз воспринять в экзистенциальном самопостижении реальность собственного бессознательного, то после такого поворота взгляда откроются не только вытесненные сексуальные переживания и рубцы от перенесенных психотравм — в процессе самопостижения обнаружатся и станут все больше и больше удлиняться все внутренние «тени», какие только есть; захочется «просмотреть» и «подвергнуть ревизии» все экзистенциальное отношение к «не-

гативности», и вместе с логической, политической и эмоциональной болью может восстать негативное Я — со своими ранами, со своей деструктивностью, во всем своем уродстве. По отношению к Я предъявляется чудовищное требование: оно должно постичь, что оно есть также и то, что оно абсолютно не есть — по его мнению. Чем конвенциональнее сознание, тем более отчаянным будет его отказ посмотреться в это зеркало. Так, сопротивление динамической психологии исходит прежде всего от тех, кто полагает, что потеряет что-либо благодаря «анализу». Они громче всех кричат, им «всего этого вовсе не надо».

Психоаналитическая техника чтения в душах широко распространилась в западной цивилизации; на протяжении последних десятилетий прежде всего в США она в сильно опошленной форме стала игрой, в которую играет все общество и в которой побеждает тот, кто обнаружит за повседневными явлениями в собственной жизни, равно как и в жизни других, большее количество аналитических задних мыслей и тайных невротических значений. Этот превратившийся в разновидность спорта самоанализ и анализ других приводит как минимум к двум ошибкам: во-первых, к неизлечимому интеллектуализированию психоанализа, который из-за этого становится прибежищем для холодных чувств и рационализма, вычисляющего что-то по симптомам — и находящего во всем этом подходящее средство для того, чтобы прикинуться новым, но остаться старым — без малейших изменений; во-вторых, это приводит к чудовищному разрастанию и разбуханию инфантильного, которое может быть с утонченно-рафинированным коварством усилено — благодаря непрерывной привязке его к актуальному. Нет никакой гарантии, что эта «диалектика» сработает с позитивным эффектом и что каждый произошедший регресс будет преодолеваться соответствующим прогрессом. Тогда может показаться, что городской невротик, изображаемый Вуди Алленом¹, еще легко отделался — в сравнении с человеком

1 Вуди Аллен (Аллен Стюарт Кёнигсберг, 1935) — американский кинорежиссер, актер-комик, продюсер, трехкратный обладатель премии «Оскар». Известен также как писатель, автор многочисленных рассказов и пьес. Интеллектуал, знаток литературы и кинематографа, джазовый кларнетист. (Примеч. ред.)

будущего. Разумеется, психоанализ априорно не является, как зло замечал Карл Краус¹, именно той болезнью, за лечение которой он себя выдает; но он легко может стать такой болезнью, так как обнаруживает хроническую склонность недооценивать силу невроза, который предпочтет созерцать себя, уставившись в зеркало, чем решится на здесь-бытие.

А ведь психоанализ вовсе не встречается повсеместно страдающих индивидов, которые хотели бы вылечиться любой ценой. Их страдания весьма сложным образом встраиваются в динамику их самоутверждения. Эта последняя соединяется с неоднозначностью самой помощи, которая, в свою очередь, зачастую может начаться только тогда, когда помогающий одной ногой станет на сторону болезни, против которой он, как кажется, ведет борьбу. Здесь открывается картина запутанной игры рафинированно-утонченных коварств, которые проявляют обе стороны, участвующие в терапевтическом процессе. Часто бывает неизвестно, кто кого ловит: удильщик рыбу или рыба удильщика.

Категория «бессознательное» — а лучше категория «бессознательная структура» — вот, пожалуй, наиболее успешная фигура мышления в гуманитарных науках нашего века. Это рефлексивное понятие более всего продвинуло вперед фундаментальное исследование человека и его цивилизации. Без него современная антропология была бы столь же немислима, сколь и структурная мифология, а современная теория грамматики столь же невозможна, сколь физиология поведения и теория человеческих биограмм. Обретая видение бессознательных механизмов регулирования человеческих культур, а также социального, равно как и индивидуального поведения, гуманитарные науки разворачивают беспрецедентную рефлексивную атаку на все, что в сфере человеческого представляет собой «запрограммированность втемную», а не осознанное поведение.

Здесь происходит наиболее сильный за всю историю человеческого сознания «закат» рефлексии, исполнившей свою

1 Карл Краус (1874—1936) — австрийский писатель, поэт-сатирик, литературный и художественный критик, фельетонист, публицист, уникальная фигура немецкоязычной общественной и культурной жизни первой трети XX в. (Примеч. ред.)

миссию, даже если некоторые исследователи и склоняются к тому, чтобы подчеркивать инвариантность и неизменность бессознательных структур. Каждое осознание, каждая рефлексия наносит удар — и не такой уж слабый — по «скале бессознательного». И только в свете сознания можно выяснить, где Просвещение было школой изменения и преобразования, а где глубина его открытий доказывается тем, что оно позволяет идти своим ходом тому, чего изменить нельзя.

Раннепросветительская глубинная психология XVIII века, более поздние школы динамической психологии и все прочие системы, которые занимались бессознательными структурами в сфере человеческих порядков, накопили столь мощный потенциал рефлексии, что лишь долгое время спустя будет видно, насколько изменятся человеческие общества, если они начнут хронически жить с такими способностями отражения. Все эти дисциплины методично построили сеть самопознания — такую, какую вряд ли были способны создать даже мировые религии — за исключением тех великих, медитативных, ориентированных на упражнения в самопознании школ метарелигиозности, которые примечательным образом приближаются сегодня к рефлексивным психологиям: дзен-буддизм, суфизм, тантра, йога и другие. Вопрос лишь в том, удастся ли политическим центральным властям, а также энергиям вытеснения и раскола держать на цепи в большом и в малом уже наполовину пробудившиеся от дремы силы сознательной жизни. Неоконсерватизм уже давно видит возрастающую опасность, которая грозит репрессивным возможностям государств и капиталов; он чувствует, что час торжества сознаний пробил. Его сила заключается в том, что люди, кроме реалистического страха перед войной и кризисами, чувствуют также «страх перед свободой» (Эрих Фромм) — страх перед самими собой и своими собственными возможностями. Этот страх и есть то, что заставляет их прислушиваться к коварному доносу «любимого Я» (Ханс Майер) на самого себя и понимать под стремлением к «самореализации» эгоизм (как сказал Иоанн Павел II при посещении Германии, особенно в своей Альтоттингерской проповеди).

7. Критика видимости природного

Всякая разоблачающая критика полагает, что именно у нее есть самый близкий доступ к тому, что «действительно происходит» в сфере незримого. Ведь человеческое сознание сплошь и рядом получает приглашения обмануться и удовольствоваться чистой видимостью. Поэтому для Просвещения решающее значение имеет именно второй взгляд, благодаря которому оно преодолевает первое впечатление. Если бы вещи вообще были такими, какими они видятся сразу, всякое исследование и наука были бы излишни. Ничего не надо было бы искать, исследовать, ставить опыты. Но науку и Просвещение отличает детективное отношение к реальности. Особенно же радикальным противоречие между тем, что дано, и тем, что получается в результате поисков, становится тогда, когда дело касается человеческих и общественных феноменов. Ведь здесь все то, что «дано», в то же время, известным образом, оказывается лишь «притворным» и искусственным. Человеческая жизнь *a priori* протекает в некоторой естественной искусственности и в искусственной естественности (Плесснер). Постигание этого являет собой великий подвиг просветительской культурной рефлексии. Это открытие доказывает, что человек как он есть живет «неестественно», «неприродно». То, что было в нем природой, уже «утрачено», «обезображено» и «деформировано» цивилизацией. Человек никогда не пребывает в «центре своей сущности», он стоит рядом с самим собой — как некто иной, отличающийся от того, кем он «подлинно» был или может быть. Подобные воззрения составляют сегодня общий идейный багаж всех течений философской антропологии. С течением времени подобные суждения утратили моральный пафос; сегодня они, превратившись в бесстрастные констатации и «отстоявшись» таким образом, стали структурными подходами. Но в самом начале — тогда, когда это открытие было совсем свежим, — идея неестественности, ненатуральности, неприродности обладала небывало сильным потенциалом для моральных атак. Ее взрывная сила была велика настолько, насколько нерушимой казалась вера в «добрую и благую Природу». «Природа, Природа!» — так звучал один из боевых кличей буржуазного

общества, когда оно восстало против аристократического миропорядка.

Следствия этого открытия ненатуральности, неприродности можно увидеть, если рассмотреть критику общественного человека у Руссо. У нее есть две стороны: критически-негативная и утопически-позитивная; можно сказать и иначе: в ней сосуществуют деструктивная политика и конструктивная педагогика. Руссо ставит диагноз обществу XVIII века: тотальное вырождение, полный отрыв человека от «Природы». Утратив природность, все спонтанное выродилось в конвенциональное; всякая наивность подменена утонченным коварством; все, что идет от сердца, скрыто за фасадами принятых в обществе манер и повседневных обычаев т. п. Взгляд Руссо на эти вещи отличается столь необыкновенной остротой, какой при аристократически-нестественном социальном строе может обладать только оскорбленное буржуазное мировосприятие, само желающее заявить о своем праве на жизнь. Социальный театр «старого режима» с каждым днем все больше и больше выказывал свое лицемерие и абсурдность. Аристократическая форма жизни была внутренне иронична, и в буржуазной «чувствительной» культуре как раз против этой иронии было направлено отвращение ко всяким ее наигранным вывертам. Этим и объясняется тот неопишуемый отклик, который критика Руссо нашла у современников. Изображенные им общественное вырождение и отход от естественности не только утвердили поднимающуюся буржуазию в ее элементарнейшем социальном чувстве, но и заставили наиболее чувствительную и восприимчивую часть аристократической интеллигенции увидеть в этой критике свой портрет. Здесь проявляет себя универсальный закон «чувствительной» критики: ее воспринимают те, кого она касается менее всего, тогда как те, на кого она главным образом направлена, как кажется, смотрятся в нее словно в мутное зеркало, не видя там ровным счетом ничего. Согласие интеллигентных аристократов с критикой, осуществленной Руссо, было важным ферментом для их филантропической деятельности, посредством которой они пытались морально откупиться от грызущей их совести, говорившей им, что они извлекают выгоды из существующего положения. Ведь первая рационалистическая

глубинная психология, как уже было отмечено выше, представляла собой ответвление аристократического руссоизма; в практиковавшейся ею методе лечения проявляло себя нечто такое, что можно было понимать как самое прямое доказательство существования внутренней «целительной силы природы». То, что бессознательное может быть деструктивным, а у природы есть «теневая сторона», открылось взору только следующего поколения романтиков; они стали интерпретировать это со все большим и большим пессимизмом (ср. Е. Т. А. Гоффман, Айхендорф и мн. др.).

Из этого анализа непосредственно следует выбор политической позиции: ради природного, естественного — против системы принуждений; с буржуазно-честным сердцем — против аристократически-рафинированной изолганности; с идеей свободного общественного договора — против старых феодальных отношений, основанных на насилии. Новое общество желало стать таким социальным порядком, при котором все — к взаимной выгоде — заключают договор о совместной жизни, проходящей в мире и самоотверженном труде, при этом руководствуясь тем примером, который подает людям Природа, а также взаимной симпатией. Как ни благостны эти призывы к гармонии, а некоторые приверженцы старого режима все же оказались достаточно чутки, чтобы услышать в этой программе мотивы, предвещающие грядущий ад. Консерваторы с ужасающим злорадством наблюдали, как Французская революция вырождается в террор и войны. С той поры ничто, пожалуй, не давало столь обильного материала для создания консервативной картины человека. Сложилось мнение, будто освобожденная от ограничений и предоставленная сама себе человеческая природа в конкретных ее проявлениях — здесь и сейчас — вовсе не предрасполагает к оптимизму и не заслуживает того, чтобы ее рисовали самыми радужными красками. Здесь консервативное мышление подает себя позитивистски: не выдвигая на передний план общие вопросы о взаимосвязях, оно ограничивается констатацией фактов, свидетельствующих, что люди достаточно часто ведут себя эгоистично, обнаруживают склонность к разрушению, проявляют жадность, глупость и стремление идти наперекор обществу. Да, именно по этой причине консерватизм всегда придавал и

придает необыкновенную важность феномену *преступности* — потому что «не заходящее далеко мышление» видит в преступности убийственной силы доказательство, подтверждающее правильность пессимистического взгляда на человека, а такой взгляд, в свою очередь, обеспечивает основания для авторитарной политики, построенной на суровой дисциплине. Если встать на такую точку зрения, то окажется, следовательно, что именно «от природы» существуют преступники, дураки, кляузники, эгоисты и бунтовщики — точно так же, как «от природы» существуют деревья, коровы, короли, законы и звезды. Христианское учение о наследственном первородном грехе здесь связывают воедино с консервативно-пессимистическим пониманием природы. В соответствии с этим учением человек есть ущербное существо уже потому, что появляется на свет из утробы женщины.

Философия Руссо предвидит все эти возможные возражения. Она сознает, что пессимизм надо упредить, показав, что человек *становится* таким — из-за того, что представляет собой общественное существо. Да, люди действительно ведут себя злобно, алчно, глупо, деструктивно и т. п., и все это — неоспоримые факты; но о сущности человека они еще ничего не говорят и ничего не доказывают. Здесь у Руссо проявляется, быть может, самая важная фигура мышления, которая была свойственна морально-политическому Просвещению, — теория невинной жертвы.

Все те, на кого политический пессимизм указывает в доказательство своей правоты: преступник, сумасшедший, асоциальный тип, — словом, любой безответственный человек — все они от природы были не таковы, какими предстают перед нами сегодня; их *сделало* такими общество. Далее утверждается, что все они никогда не имели шансов стать такими, каковы они от природы: в то положение, в котором они оказались сейчас, их поставили нужда, социальное угнетение и невежество. Они — *жертвы общества*.

Такой отпор политическому позитивизму по вопросу о природе человека поначалу был просто сокрушительным. За ним стояло превосходство диалектического мышления над позитивистским. Диалектическое мышление превратило

моральные состояния и качества в нечто подвижное — в процессы. Никаких жестоких людей «не существует», есть только их брутализация, процесс их ожесточения; преступности «не существует», есть только криминализация; глупости «не существует», есть только оглупление; «не существует» никакого себялюбия, есть только дрессуры, направленные на формирование эгоизма; «не существует» никаких «безответственных» людей, есть только жертвы целенаправленного формирования безответственности. То, что политический позитивизм принимает за природу, на самом деле оказывается природой искаженной, фальсифицированной — лишением человека всяких шансов.

Руссо рассчитывал на двух помощников, которые должны были наглядно проиллюстрировать его видение проблемы; в роли этих помощников выступали те, кто еще не был включен в процесс «цивилизаторства» и, стало быть, избегал его извращений: благородный дикарь и ребенок. Два этих образа побуждают просветительскую литературу к бурному проявлению двух своих самых интимных страстей — к развитию народоведения и педагогики; в этом плане сама суть подхода не изменилась по сей день. В литературе эта двойственная страсть вызывает к жизни два жанра, представленных множеством произведений: с одной стороны, полную всяческой экзотики литературу о путешествиях с последующими этнологическими изысканиями; с другой стороны, воспитательный роман и литературу для педагогов и родителей. Примитивные народы, о которых сообщали европейские мореплаватели — от Колумба до Бугенвиля и капитана Кука, — давали Просвещению, постепенно обретавшему все большую политическую остроту, долгожданное доказательство того, что, грубо говоря, «дело может идти и совсем по-другому» — мирно, разумно, гуманно, нравственно, без дворянства, без войны, без эксплуатации, без париков, без *lettres de cachet*¹. Благородные дикари южных морей представляли собой нечто вроде архимедовской точки, оперев на которую рычаг, можно было играючи опроки-

1 *Lettres de cachet* — королевские указы о заточении или изгнании (франц.). (Примеч. ред.)

нуть притязание европейских общественных порядков на происхождение от Бога и, следовательно, на совершенство. *Иное существует*; оно в то же время и лучшее. Разумное, следовательно, может стать и действительным. Ничего иного Просвещение и не хотело сказать.

С этого момента ребенок превращается в объект, на который нацеливается политика — он становится своего рода живым залогом, живой гарантией успеха Просвещения. Он — «благородный дикарь», но живущий не где-то за морем, а в своем родительском доме. В будущем, обеспечивая соответствующее воспитание, нужно позаботиться, чтобы из невинных детей не выходило таких неестественных социальных калек, каких воспитывала доньше существовавшая система. Дети уже представляют собою именно то, чем только намеревается стать новый, буржуазный человек. Но Просвещение отнюдь не впервые политизировало педагогику; скорее, оно *открыло* тот факт, что дети всегда и везде являются заложниками существующих отношений. Теперь, однако, дети стали чем-то еще большим; они превратились в носителей буржуазной надежды на «иной мир», на более гуманное общество. Возникает впечатление, что едва ли не в это время впервые складывается новая, политически окрашенная форма родительской любви, средоточием которой становится желание родителей, чтобы их дети жили лучше, чем они. Такая форма родительской любви могла развиться только в таком обществе, которое уже почувствовало начало перелома и без остатка посвятило себя прогрессу и динамичному преобразованию мира. Появляется новый сплав из любви к ребенку и «тщеславной гордости» за него — нечто такое, что было бы совершенно бессмысленным в стабильном, слабо развивающемся и «лишенном перспектив» обществе. Крестьянские общества не видели для своих детей никаких «карьер» — никаких иных перспектив, кроме перспективы крестьянской жизни; честолюбие у аристократии было связано не с самим ребенком, а с аристократическим родом как таковым, с семьей. И только детей из буржуазных семей делают носителями некой антропологической и политической миссии. Можно было бы посвятить отдельное исследование тому, как видоизменился сегодня обычный процесс управления честолюбием

в отношениях между родителями и ребенком в буржуазных кругах.

Разумеется, у оптимистического натурализма Руссо есть один легко уязвимый пункт. Даже не питая никаких симпатий к консерватизму, вполне позволительно усомниться в том, что Природа так уж хороша и благостна. Ведь в самом начале существования человечества никакой идиллии отнюдь не было; начало было крайне суровым и тяжким. Быстро обнаруживается, что идею благого первоначала невозможно понимать исторически, потому что при более близком изучении обнаруживаются войны, неравенство и суровость жизни в условиях природы, не отличающейся щедростью, они были распространены повсеместно — хотя существовали исключения, их вряд ли можно рассматривать как первоначало и как правило. С тех пор вопрос о «благостном первоначале» стал для Просвещения тяжким крестом, который ему приходится нести. Все более и более выясняется, что эта идея первоначала имеет не *темпоральный*, т. е. связанный с реальным временем, а *утопический* смысл. Благостное до сих пор еще не существовало нигде, кроме как в человеческих желаниях и фантазиях, которые со всей уверенностью устремляются именно к тому, что еще существует. Таким образом, *критический* натурализм смог выжить, только временно умерев, а затем возродившись в виде «духа утопии»; в этом случае первоначало выступает в ином образе — в образе желаемой цели (Блох).

И в самом деле: натуралистическое мышление в XIX веке основательно изменило свою функцию. Естественные науки создавали все, что угодно, только не идиллическое представление о природе. К тому же буржуазия, ставшая империалистической, со времен Дарвина превратила хищного зверя в свою политическую эмблему; на природу стал ссылаться тот, кто желал оправдать и легитимировать насилие, а не тот, кто говорил о стремлении к миру. И геральдика старой аристократии тоже демонстрировала ярко выраженную симпатию к хищникам животного мира: орел, сокол, лев, медведь. Задолго до руссоизма существовал прямо противоположный ему по смыслу аристократический натурализм; набравшая силу буржуазия взяла его на вооружение, возродив как политический «биологизм». Едва ли можно найти более ясное

свидетельство тому, что руссоистский натурализм был только преходящей стилизацией мышления о Природе, в которой общая теория освобождения едва ли могла найти надежную опору. Поэтому Просвещение — не без колебаний — начало прощаться с благородным дикарем и невинным ребенком; впрочем, это прощание никогда не приведет к полному разрыву с этими «союзниками». Ребенок и дикарь — это существа, которые всегда обладают твердым правом на симпатию тех, кто сохраняет верность идее Просвещения.

Из этнологии и по сей день исходят импульсы, вызывающие саморефлексию великих цивилизаций; так, за бросающимся сегодня в глаза чуть ли не культовым отношением к индейцам стоят размышления о природе и о том, какова должна быть максимальная величина обществ, намеренных разумно относиться к самим себе и к окружающей среде. А детская психология и сегодня дает ценные импульсы, побуждающие к рефлексии над определяющими поведение структурами в тех обществах, которые страдают от своей детскости и не могут с ней совладать.

Что сохранилось от руссоистской критики целиком и полностью, так это представление о необходимости разоблачения ложности представлений о злой «природе» — как социальных фикций. Такое разоблачение по-прежнему важно, чтобы противостоять рассуждениям о неполноценности «от природы», будто бы характерной для определенного интеллекта, для представителей некоторых рас, для лиц определенного пола или определенного сексуального поведения. Когда консерваторы и реакционеры ссылались на «природу», стремясь обосновывать неполноценность женщин, меньшую одаренность темнокожих рас, врожденную интеллигентность детей из высших слоев общества, а также неестественность склонности к гомосексуализму, они узурпировали натурализм, превратив его исключительно в свое достояние; задачей критики остается противодействие этому. В конечном итоге критика должна прийти, по меньшей мере, к тому представлению, что все, преподносимое нам как «природа», должно рассматриваться нейтрально и нетенденциозно, тогда как всякое вынесение оценок и любая тенденциозность должны, несомненно, пониматься как нечто,

привносимое культурой, но не определяемое натурой. Даже если «благостная природа» Руссо и канула в вечность, он, по крайней мере, научил нас не делать «скверную природу» оправданием для социального угнетения.

Однако там, где заходит речь о «жертвах общества», опять-таки легко может дать знать о себе «момент рафинированной изощренности». В понятии «жертва общества» заключено рефлексивное противоречие, которое предрасполагает ко всякого рода злоупотреблениям. Уже Руссо продемонстрировал сомнительного толка изощренность, за которой наверняка скрывалась двойная мораль. В новой концепции воспитания он связал воедино природу и детство и в то же время отказался от своих детей, отправив их в сиротский приют; такие дела с незапамятных времен считаются противоречием между учением и жизнью его создателя. Руссо был мастером изощренной рефлексивности, которая умело отыскивала вину в Другом, а в себе обнаруживала одну лишь только чистоту намерений. Все его исповедальные признания написаны именно на этом, абсолютно белом листе абсолютной невинности. В такой позиции было нечто такое, чему не смогли и не захотели последовать другие радикальные просветители, и прежде всего Генрих Гейне — несмотря на то что они были весьма далеки от попыток очернить Руссо, которые предпринимались всеми антипросветителями. Уязвимое место теории, рассуждающей о «жертвах общества», — это опять-таки самоовеществление сознания, т. е. превращение сознанием самого себя в некое подобие пассивной вещи; так создается новая наивно-изощренная, простодушно-рафинированная позиция. Впоследствии эта позиция может использоваться в зависимости от обстоятельств — как ловкий трюк, позволяющий облегать себе жизнь; как техника шантажа; как косвенная агрессия. Психологии известен тип «вечной жертвы», которая использует такую позицию для замаскированной агрессии. Если смотреть более широко, то сюда же следует отнести и вечных неудачников, а также ипохондриков — как клинических, так и политических, — жалующихся на обстоятельства и рисующих их настолько ужасными, что стоит огромных усилий не убить себя или не эмигрировать. Среди левых в Германии — во многом под

влиянием социологизированной схемы жертвы — сформировался распространенный тип «несогласных», которые считают низостью и пошлостью необходимость жить в этой стране, где нет лета и нет оппозиции. Никто был бы не вправе сказать, что разделяющие эту точку зрения не ведают, о чем говорят. Но их ошибка заключается в том, что они так и остаются в состоянии самоослепления. Ведь подобным обвинением они намертво привязывают себя к убожеству и увеличивают его — под прикрытием критических заявлений, которые не вызывают никаких подозрений в неискренности. Обладая софистическим упрямством в неприятии всего, агрессивно занимаясь самоовеществлением, превращением себя в вещь, иное «критическое» сознание отказывается становиться более здоровым, чем больное общественное целое.

Вторая возможность злоупотребить схемой жертвы была открыта социальными работниками и ангажированными помощниками — когда они, из самых лучших побуждений, попытались внушить бездомным, алкоголикам, заключенным, отбывающим наказание за уголовные преступления, юным маргиналам и т. д. представление о том, что они «жертвы общества», которые всего лишь упустили возможность надлежащим образом защитить себя. Зачастую, внушая подобное представление, эти люди наталкивались на чувствительный отпор, и им приходилось уяснить для себя, насколько много дискриминации заключается в их собственной «доброй воле». У людей, попавших в скверную жизненную ситуацию, существуют самолюбие и потребность в защите собственного достоинства; они-то и заставляют их оказывать энергичное сопротивление в ответ на требование самоовеществления, которое предъявляется им в ходе любой политической кампании помощи, когда используется описанная аргументация. Именно тот, кому приходится хуже всего в жизни, чувствует в себе искру самоутверждения; стоит ему только представить себя жертвой, помыслить себя как некое не-Я, как немедленно возникнет реальная угроза затухания этой искры. Достоинство «бедняг» заключается, помимо всего прочего, и в том, что только они одни и только сугубо добровольно вправе называть себя беднягами. Тот, кто пытается насильно вложить им в уста это слово,

оскорбляет их, какими бы добрыми намерениями он ни руководствовался. К сущности освобождающей рефлексии принадлежит то, что к ней нельзя принудить. Она откликается только на косвенную помощь.

Учитывая все это, можно понять, как возможна жизнь в состоянии тотальной непросвещаемости — так, как ее описал Т. В. Адорно, говоря о несчастном сознании, в котором потерпевший поражение человек во второй раз наносит себе тот удар, который ранее ему уже нанесли обстоятельства, — наносит для того, чтобы обрести способность этот удар держать. Здесь происходит внутренняя рефлексия, которая с виду напоминает пародию на свободу. Внешне этот феномен выглядит как удовлетворенность, и если спросить человека, что он переживает, он, вероятно именно так и квалифицировал бы свое состояние. Вспоминая свою мать, Петер Хандке¹ нашел очень мягкую формулу, с которой печаль исполненного любви и беспомощного познания капитулирует перед действительностью: «Лишенное желаний несчастье». Никакое Просвещение больше не имеет ни шанса, ни права нарушить сон этого мира, если он выглядит именно так.

8. Критика видимости приватного

Итак, где же это Я, если оно — ни в теле,
ни в душе?

Блез Паскаль

Последняя великая атака критики, сражающейся с иллюзиями, направлена на положение Я — между природой и обществом. Проследив ход мысли, характерный для предшествующих видов критик, мы теперь знаем, что познание имеет дело не с человеческой природой как таковой, а с природой как концепцией, с природой как чем-то искусственно сфабрикованным, с неприродной, неестественной природой.

¹ Петер Хандке (1942) — известный австрийский прозаик, драматург, поэт, сценарист. Знаковая фигура целого поколения, совершившего студенческую революцию 1968 года. (Примеч. ред.)

В «данном от природы» всегда заложено нечто, «добавленное к этому» человеком. Это открытие становится итогом «работы» рефлексии. Современность утверждает себя в наших головах в образе разрушающих наивность, контринтуитивных познаний, которые странным и специфическим образом вынуждают наш интеллект развиваться, перерастая нас.

Апелляция к «природе» всегда должна что-то означать в идеологическом плане, поскольку она продуцирует искусственную наивность. Она скрывает то, что было привнесено человеком, и предназначается для того, чтобы уверить нас, будто вещи «от природы», по исконному происхождению своему даны в том «порядке», в каком их изображают наши представления, — а ведь в них всегда неявно присутствуют наши интересы. Всякий натурализм неявно представляет собой первый шаг к созданию идеологии, ратующей за «наведение порядка». Каждый натурализм начинается как невольная наивность и заканчивается как наивность добровольная. Вначале мы не можем ничего поделать с тем, что считаем «порядок вещей» объективным. Первый взгляд устремляется на вещи, а не на «очки», через которые мы их видим. Однако в результате работы, проделанной Просвещением, эта первоначальная невинность оказывается безвозвратно утраченной. Просвещение приводит к расставанию с наивностью; оно требует порвать с объективизмом, обретя самопознание. Оно способствует пробуждению, после которого уже невозможно вернуться в состояние спячки; оно, образно выражаясь, заставляет нас перевести взгляд на устройство очков, то есть собственного рационального аппарата. Если сознание того, что существуют очки, однажды пробудилось в культуре, старая наивность утрачивает свой шарм, переходит к обороне и превращается в узколобость, которая упорствует и желает оставаться таковой. Мифология греков еще волшебна-восхитительна; мифология фашизма — всего лишь бесстыдно предлагаемый залежалый товар. Первые мифы представляли собой шаг к постижению и толкованию мира, но поддельная наивность — это попытка рафинированного оглубления; к нему, как к главной своей методе, прибегают в стремлении к самоинтеграции те общественные порядки, которые намерены ускорить

свое развитие¹. Тем самым мы предельно кратко сказали о роли мифологии в современную эпоху, но этого, возможно, вполне достаточно на данный момент. Утонченное самооглушение проявляется во всех современных натурализах: расизме, сексизме, фашизме, вульгарном биологизме и — в эгоизме.

На первый взгляд может показаться, что ставить в этот ряд эгоизм неприемлемо, даже опасно. Но на деле оказывается, что он понимается как некая «природная данность» особого рода. Я полагаю, что критика эгоизма — или, лучше сказать, критика видимости приватного — составляет ядро всего Просвещения, в котором самопознание цивилизованного Я достигает своей зрелости. Рассуждая логически, нужно признать, что после этого уже не может быть никакой дальнейшей *срывающей покровы* критики; может быть только «практика», сознательная жизнь.

Как Я приходит к своим определениям? Что составляет его «характер»? Что создает материал его самопознания? Ответ гласит: Я есть результат программирований. Оно формируется в процессе эмоциональных, практических, моральных и политических дрессур. «Вначале было воспитание» (Элис Миллер).

Самопознание проходит две ступени: наивное восприятие и рефлексию. На ступени наивности всякое сознание понимает свои «формы отливки», свои программирования и дрессуры только как нечто Свое Собственное — и не может понимать их как-то иначе. О восприятиях ли идет речь, о чувствах или о мнениях, поначалу всегда приходится говорить: *Это — я!* Таково мое чувство, такова моя установка! Я — таков, каков Я есть. На следующей, рефлексивной ступени самосознание уясняет для себя: таковы мои программирования, мои «формы отливки», мои дрессуры; так я воспитан; таким я стал; так функционируют мои «механизмы»; так работает во мне то, что я одновременно и есть и не есть.

1 Это культурная стратегия всех неоконсерватизмов. Ср. в дополнение к этому в Историческом разделе главу «Фронт и ничто» и главу «Покойник без завещания», равно как и экскурс «Политическое лечение самоунижением».

Возведение внутреннего мира и *выработка видимости частного* — вот темы Просвещения, имеющие наибольшее подрывное значение. По сей день так и не удалось полностью выяснить, какой социальный носитель дал толчок для движения Просвещения в этом направлении. К амбивалентностям Просвещения относится то, что социологически, политически и с точки зрения экономики образования может быть обоснован интеллект, но никак не «мудрость», не самопостижение. Субъект радикального Я-Просвещения не позволяет достоверно идентифицировать себя в социальном плане — даже если метод этого Просвещения имеет надежную реалистической основу.

В этом пункте большинство обществ, как представляется, осознанно стремится избежать Просвещения. Разве и Ницше не предостерегал от того «направленного против жизни Просвещения», которое затрагивает наши самообманы, которые питают нашу жизнь? Можем ли мы позволить себе трогать «базисные фикции»: приватность, личность и идентичность? Во всяком случае, старые и новые консерваторы совместно пришли к «позиции», заставляющей их защищать от всех посягательств рефлексии свои «различные неизбежные виды жизненной лжи», без которых не существовало бы никакого самосохранения. Стоит ли особо говорить, что при этом на помощь им приходит общий страх перед самопознанием, который соперничает с любопытством. Так и продолжается везде и всюду спектакль, разыгрываемый всерьез замкнувшимися в себе Я — и продолжается даже там, где уже давно есть средства обеспечить себе лучшее знание. Именно Я, стоящее поперек всех и всяческих политических фронтов в обществе, и обеспечивает самое решительное сопротивление решительному Просвещению. Едва ли кто-то потерпел бы, чтобы на это место вступила радикальная рефлексия, в том числе и многие из тех, кто считает себя просветителями. Танец вокруг золотого тельца идентичности — это последнее и величайшее упоение анти-Просвещения. Идентичность — так звучит волшебное заклинание отчасти тайного, отчасти явного консерватизма; личная идентичность, профессиональная идентичность, национальная идентичность, политическая идентичность, женская идентичность, мужская идентичность,

классовая идентичность, партийная идентичность и т. п. — вот что написано на его знаменах. Одного только перечисления этих существенных требований идентичности уже в принципе было бы достаточно, чтобы проиллюстрировать множественный и изменчивый характер того, что называют идентичностью. Но об идентичности так никто бы и не заговорил, если бы — в основе — речь не шла об *устойчивой форме Я*.

Создание внутреннего мира предполагает существование единого Я как носителя этики, эротики, эстетики и политики; в этих четырех измерениях мне — поначалу без спроса и позволения моего Я — дается все, что познается и признается мною как «мое»: мои нормы поведения, моя профессиональная мораль, мои сексуальные образцы поведения, мои чувственно-эмоциональные способы познания, моя классовая «идентичность», мои политические интересы.

Мне хотелось бы здесь начать с последнего в этом списке. Кратко описывая «политические нарциссизмы» аристократии, буржуазии и пролетариата, я покажу, как именно в сфере «интимнейшего», «самого внутреннего», где мы вообразаем себя в наибольшей «нарциссической» близости по отношению к самим себе, проявляется в то же время «наиболее внешнее» и «наиболее общее». Здесь становится видна игра «собственного» с «чужим» в общественном ядре личностей. Именно анализ нарциссизма может показать, как Другой всегда уже предшествует Я. Я смотрю в зеркало — и вижу там Чужого, который уверяет, что он — это я. Неотразимая ироничность Просвещения проявляется и в том, что оно взрывает наше сознание такими радикальными контринтуициями. Завершая этот ход мысли, я хотел бы призвать к размышлениям о том, не оказывается ли последний интеграционный уровень Просвещения своего рода «рациональной мистикой».

Вступление в политический мир Я никогда не осуществляет как приватное, но всегда — как принадлежащее к какой-то группе, сословию, классу. С незапамятных времен те, кто принадлежал к *аристократии*, знали, что они «лучшие». Их социальное и политическое положение основывается на открытой, демонстративной и полной самолюбования связи

между властью и самоуважением. Политический нарциссизм аристократии питается этой простой самонадеянностью, исполненной силы и власти. Она чувствует свое право верить, что обладает превосходством в каждом экзистенциально существенном отношении и призвана быть совершенством — быть сильнее в военном плане, обладать превосходством в эстетическом отношении, особой утонченностью в образовании, большей жизнестойкостью (только применительно к дворянам, ведущим придворную жизнь, это уже не соответствует истине в полной мере). Так, изначально в функции аристократии не входит ничего такого, что позволило бы сделать вывод о разрушении ее витальности политическим статусом. Фактически же дворянство часто пыталось достичь культурной самостилизации, основываясь непосредственно на нарциссическом наслаждении. Ее политически-эстетическая культура основывается на мотиве праздника, устраиваемого самой себе, на единстве самосознания и торжества она величается и торжествует. Повседневная форма этого нарциссического классового сознания проявляется в понятии *дворянской чести* и в представлении о благородном стиле жизни. При малейшем посягательстве на его высокотренированное чувство чести аристократ должен был искать удовлетворение — что отразилось в истории дуэлей и символической борьбы как в Европе, так и в Азии. Честь была связующим звеном между эмоцией и публичностью, между самыми глубокими внутренними переживаниями «лучших» и действительностью жизни этих лучших — как в их отношениях между собой, так и в отношениях с простым народом. К этим притязаниям на власть, на честь и на самоудовлетворение сводятся правила приветствия, формы поведения, выражающие почтение, даже грамматические структуры, которых еще не знали дофеодальные языки; более всего это заметно в гоноративах, то есть в почтительных формах, которые существуют в японском языке.

Аристократическое программирование высокого самосознания предполагает, однако, нечто большее, чем то, что скоропалительно квалифицируют как тщеславие или заносчивость; оно в то же время задает высокий уровень формирования характера и высокий уровень воспитания, которое

работает над формированием взглядов, над этикетом, культивирует эмоции и развитый вкус. Старое понятие «*учтливость*» еще охватывало все эти моменты без исключения. Учтивый человек (*cortegiano, gentilhomme, gentleman, Hofmann*) прошел тренинг самоуважения, что находит самое разнообразное выражение — в аристократически претенциозных мнениях, в отточенных или независимых манерах, в галантных или героических образцовых чувствах, равно как и в изысканных эстетических восприятиях того, что учтиво или *изящно*. Само собой разумеется, что все это должно быть по плечу дворянину, далекому от сомнений в самом себе. И наоборот, всякая неуверенность, любое сомнение означает в таких вещах ослабление культурной «идентичности» дворянства. Классовый нарциссизм, застывший, словно лед, в твердую форму жизни, не терпит никакой иронии, никаких исключений, никаких нарушений приличий — потому что такие нарушения вынудили бы к нежелательным рефлексиям. Не случайно благородные французы морщили носы от «варварства» Шекспира; в его пьесах уже «попахивает» человеческой обыкновенностью тех, кто желал предстать перед обществом наилучшими.

С подъемом *буржуазии* место «наилучших» занимают другие. Буржуазное Я породило — в беспрецедентном творческом штурме высот нового классового самосознания — свой собственный, особый нарциссизм, период упадка которого мы сегодня переживаем, отчего нам и приходится страдать от столь великой политической и культурной депрессии. И буржуазия изобрела свой собственный способ быть *лучше*, чем другие, — чем развращенное дворянство и неотесанная чернь. Поначалу классовое Я буржуазии ориентировалось на возникшее у нее чувство, будто она обладает более совершенной, более чистой, более разумной и полезной *моралью* — во всех сферах жизни, от сексуальной до управления предприятиями. Появившись как новый класс, буржуазия на протяжении века со всей страстью предавалась чтению морализаторской литературы. Эта литература научила новую политическую общность говорить Я на особый лад — будь то в сфере психологии вкуса, где развивалась та «тонкая чувствительность», которую формировало любованье красотами природы, тонкое интимное обхож-

дение и сопереживание судьбам людей, которым довелось многое пережить; будь то в сфере политики и науки, где проявила себя та буржуазная открытость и публичность, которые начались как республика ученых, чтобы закончиться буржуазной республикой. Беллетристика, ведение дневников, активное общение, критика, наука и республиканство — все это было институциями, которые тренировали новое Высокое Я буржуазии, новую волю к субъективности. Только здесь буржуа мог обрести вкус, манеры, собственное мнение и твердую волю. Здесь происходило культивирование специфических для этого класса новых высоких чувств — *счастья и радости быть буржуа*: сознавать, что происходит прогресс; испытывать гордость за то, чего ты достиг своим трудом, далеко уйдя по этому пути; уважать себя за то, что ты высоко несешь факел морали и выступаешь передовой силой истории; радоваться собственной моральной чуткости; демонстративно испытывать удовольствие от своей образованности; наслаждение постижением природы — и благодаря книгам, и благодаря бесхитроственному любованию ею; здесь — и восхищение класса самим собой, вызванное его музыкальными, поэтическими и научными гениями; радость от сознания собственной предприимчивости, способности изобретать и двигать историю; торжество от успешного участия в политической жизни.

Только обернувшись сегодня на XVIII и XIX столетия, можно почувствовать, сколькими творческими и кокетливыми нарциссизмами пронизана буржуазная культура. Но ведь в то же время буржуазия в существенных вещах солидаризовалась с дворянством, ориентируясь на него, и не в последнюю очередь — в понимании чести, благодаря которому дуэль пришла в буржуазную среду и даже в среду студенческой молодежи. Без сомнения, и для буржуазии честь стала существенным фактором социального нарциссизма, который был тесно связан с национальной милитаризацией буржуазного общества. То, что этот тип буржуа находится сегодня на грани вымирания, мы чувствуем на всех перекрестках и во всех закоулках цивилизации. Тот, кому известны последние сохранившиеся экземпляры данного вида, может с гордостью считать себя едва ли не ученым-этнологом; у него есть уникальная возможность

слушать с удивлением, как эти последние сохранившиеся экземпляры и сегодня не могут пройти по лесу, не заведя речь о Боге.

Новые поколения буржуазии модернизировали свой социальный нарциссизм. Начиная со времен Веймарской республики — как минимум — коллективный я-тонус буржуазии ослаб. Повсеместно распространился ленивый и небрежный стиль я-бытия в качестве буржуа. Манеру выражаться, свойственную последним невымершим носителям буржуазного образования, мы воспринимаем сегодня как ужасающе неестественную; каждого из нас хотя бы однажды так и подмывало сказать им прямо в лицо, чтобы они прекратили изъясняться столь высокопарно. Мы видим, что в XX веке возникает социально-психологический фронт, на котором друг другу противостоят два буржуазных я-стиля — старого и нового типа, и они испытывают сильную аллергию друг на друга. Рубеж, разделяющий эти два типа, определяется во времена Первой мировой войны и в последовавший за нею период модернизации. Противостояние на этом фронте, к примеру, конкретно проявляется во взаимном неприятии Томаса Манна и Бертольда Брехта.

С исторической точки зрения, буржуазия является первым классом, который научился *говорить Я* и в то же время *знает на собственном опыте, что такое труд*. Все прежние классовые нарциссизмы, ссылаясь на свои достижения, могут апеллировать «всего лишь» к своей готовности бороться, указывать на свой военный героизм и на грандиозность власти. В том, как буржуазия говорит Я, впервые проявляется и гордость за свой труд, за свои достижения в производстве. Это — Я «трудящегося класса», которое приводит к новому, ранее неведомому повороту: чувство социального превосходства у него становится не в пример более реалистичным. Разумеется, всего этого невозможно заметить с самого начала, потому что буржуазная культура была вынуждена делать различие между поэзией и прозой, между искусством и жизнью, между идеалом и реальностью. Сознание труда в буржуазном Я еще совершенно расколото — на идеалистическую и прагматическую фракции. Одна ипостась буржуа представлена ремесленниками, торговцами, чиновниками, финансистами и предпринимателями; каждый

из них — на свой лад — может притязать на знание того, что это значит трудиться. Но с самого начала есть и другая, иная ипостась буржуа, иная версия этого образа: этот буржуа занимается научными исследованиями, поэтическим творчеством, музицирует и философствует, полагая, что в этих формах своей деятельности он открывает самодостаточные миры. Нетрудно понять, что обе ипостаси буржуазного Я соприкасаются друг с другом весьма слабо, недолюбливают друг друга и обнаруживают сходство лишь в том, что касается весьма смутной связи между количеством имущества и уровнем образования. Так создается существовавшее на протяжении веков противоречие между добрым и злым буржуа, между идеалистом и эксплуататором, между духовидцем и прагматиком, между идеально освобожденным буржуа и буржуа, погруженным в труд. Это противоречие остается столь же бездонным и непреодолимым, сколь и противоречие, существующее между миром труда и «свободой» вообще: и социализм, по большей части своей, был до сих пор всего лишь возобновлением существовавшего внутри буржуазии конфликта между идеальным гражданином (*citoyen*) и безобразным буржуа (*bourgeois*).

Однако и буржуазный опыт труда никоим образом не был настолько однозначным, насколько того хотела бы буржуазия. Буржуа, который выступает в роли субъекта власти, но говорит Я, *потому что он тоже трудится и проявляет творчество*, высказывает истину формальную, которая только кажется истиной всем. Ему бы хотелось, чтобы все забыли о том, что его способ трудиться весьма своеобразен и сомнителен. В особенности это касается подлинных буржуа из сферы труда — предпринимателей, капиталистов и финансистов. Они настолько непоследовательно сознают себя трудящимися, что начиная с конца XIX века очень трудно отделаться от впечатления, что они лгут. Ведь если именно их труд действительно представляет собой то, что дает им право притязать на политическое Я, что же тогда говорить о тех, кто трудится на этого буржуазного «трудящегося»? Именно по этой причине бесправное положение пролетариата на протяжении большей части XIX века и нескольких периодов времени в XX веке не давало буржуазному обществу прийти в состояние покоя. В процессе развития

оказался выхолощенным именно принцип, согласно которому все определяют достижения в труде: тот, кто более прилежен, должен иметь успех и преимущества. «Труд освобождает» — этот тезис с каждым десятилетием звучал все более и более цинично, пока наконец не был помещен над воротами в Освенцим.

Счастье и радость быть буржуа соединились в XVIII и XIX веках с необходимостью заниматься политикой, что привело к возникновению нового комплекса политических чувств, который на протяжении почти двухсот лет представлялся бесчисленному множеству индивидов рожденным в самой потаенной глубине их Я абсолютно самостоятельно, без малейшего вмешательства извне: это — *любовь к Родине*. То, что первоначально возникло как непроизвольный патриотический душевный порыв, на протяжении XIX века планомерно организовывалось как политическая идеология, а в XX веке, непрерывно подогреваясь, достигло наивысшего накала и превратилось в политическую систему безумия. На деле европейские национализмы и вправду были комплексами, сложившимися из тех убеждений и страстей, которые кажутся индивидам возникающими само собой, появляющимися в них от природы, и по простодушию своему они могут сказать: это — я сам; так чувствует мое самое глубокое и настоящее Я; таково побуждение моего наисобственнейшего политического разума. Немец может сопереживать столь прекрасным в своей наивности патриотическим чувствам, пожалуй, только тогда, когда он встречает их у пришельцев из дальних стран, живущих еще в предрассветных сумерках первой патриотической рефлексии и еще сохранивших изначальную невинность. Но разве не появлялась у очень многих немецких левых задумчивая и вымученная улыбка, когда они слышали песни чилийских социалистов, эмигрировавших в Германию¹, — с припевом «Родина или смерть»? Давно минули те времена, когда эти слова ассоциировались у нас с прогрессивными и патриотическими мотивами; слишком давно реакция поглотила и вобрала в себя национальное чувство.

1 После путча генерала Пиночета (сентябрь 1973 г.). (Примеч. перев.)

Двести лет назад все выглядело немного иначе. Патриоты в первом поколении: французы, которые после революции почувствовали угрозу своему национальному существованию из-за наступления европейских монархий; немцы, которые взялись за оружие, выступая против наполеоновского чужеземного господства; греки, которые вели свою борьбу за свободу против турецкого владычества; разделенные и рассеянные поляки; итальянцы времен Гарибальди, чувствовавшие себя «угнетенными» под властью многих иноземных государств, — все они в своих национальных нарциссизмах в известной мере еще сохраняли невинность начала¹. Им, вероятно, еще не открылось то, что становилось все более и более явным с каждым последующим десятилетием, — то, что патриотизм и национализм превратились в сознательные самопрограммирования гордости буржуазного Я, и если их воспринимали всерьез, то они немедленно приводили к рискованным, даже непоправимым процессам.

Именно в Германии изначальная наивность национализма была утрачена рано. Еще во времена французского вторжения в Германию Жан Поль² разглядел в «Речах к немецкой нации» Фихте (1808) рафинированный, осознанно-фальшивый элемент: при детальном рассмотрении они оказываются не чем иным, как предельно трезвым, лишенным малейшей доли наивности программированием сознания, но при этом претендуют на то, чтобы быть наивными, простодушными и чистосердечными. То, что именно Фихте, один из величайших приверженцев логической рефлексии в философии Нового времени, проповедует немцам любовь к отечеству, выказывает в самом раннем немецком национальном чувстве фальшивые моменты, которые позволяют этому чувству дурачить себя. И Генрих Гейне тоже видел то, что в немецком патриотизме с самого момента его возникновения было отвратительным и напыщенным. Свобода и творчество

1 Драма ранних нарциссизмов была в конце концов впечатляюще описана Жаном Плюмьером (*Plumyere*): *Les nations romantiques. Histoire du nationalisme*, t.1. Paris, 1979.

2 Жан Поль (Иоганн Пауль Фридрих Рихтер) (1763 — 1825) — знаменитый немецкий писатель, сентименталист и преромантик, автор сатирических сочинений, эстетик и публицист. (*Примеч. ред.*)

европейских наций были сформированы искусственно, посредством педагогики, дрессуры и пропаганды, и это продолжалось до тех пор, пока наконец болтливый и напыщенный национальный нарциссизм, возникший из идеологической реторты, не дал военного взрыва в начале XX столетия. Высочайшим триумфом этого нарциссизма стало буйство националистических аффектов и радостных чувств в Европе при известии о начале войны в августе 1914 года.

Будучи искусственно синтезированным, националистический менталитет плохо переносит, когда нарушают его нарциссическое самопрограммирование. Поэтому злоба буржуазии и мелкой буржуазии, которая загнала себя в шовинистические рамки и вообразила себя элитой, обращается на рефлексивный интеллект, который якобы оказывает столь «разлагающее» воздействие. Противясь этому «разложению» своих деланных наивностей, буржуазная идеология приступает к сложным маневрам, а в результате оказывается на таких позициях, которые заставляют ее вступить в конфликт со своим некогда существовавшим просветительским вариантом. Космополитическая невозмутимость и универсалистское благородство Просвещения действуют на политический нарциссизм патриотов, вероятно, так, как действует заноза. «Разрушение разума» — если использовать название много цитировавшейся работы Лукача — в более позднем, чем Просвещение, буржуазном мышлении глубоко коренилось в нарциссическом самоутверждении буржуазного классового Я, которое было настроено противостоять той лишаящей иллюзий силе, с которой на него неуклонно воздействовала рефлексия. Таким образом дело неизбежно дошло до союза между Просвещением и социалистическими течениями, которые первоначально видели себя свободными от того намеренного самоослепления, которое свойственно менталитету власть имущих.

Главная сила, разрушающая национализм — и тут все просто не могло быть иначе, — исходила из политического движения прежнего «четвертого сословия», из *рабочего движения*. В его лице опять-таки заявило о себе новое политическое Я, которое уже не было буржуазным, но поначалу и на протяжении достаточно долгого времени говорило на буржуазном языке. В идеологическом отношении социа-

лизм вначале не нуждался ни в каком «собственном» оружии. Ему было вполне достаточно просто поймать на слове буржуазию: свобода, равенство, солидарность. И лишь тогда, когда выяснилось, что все это понималось отнюдь не столь буквально, социализму пришлось выковать свое собственное критическое оружие против буржуазной идеологии, причем поначалу ему приходилось использовать буржуазные идеалы для борьбы против двойной морали буржуазии. И только с обретением теории классовых сознаний социалистическая доктрина поднялась на метаморфальную точку зрения.

В нравственном отношении раннее рабочее движение имело на своей стороне все права — отсюда то моральное превосходство, которым оно некогда обладало. Оно сильно стимулировало к развитию тот процесс, который начался появлением буржуазного трудового реализма. Ведь существует пролетарское сознание труда, которое явственно отличается от буржуазного. В нем стремится обрести политическое выражение предельно реалистическое познание, которое идет «с самого низа»: вкалываешь, не разгибая спины, всю свою жизнь, но тебе это не приносит ровным счетом ничего; зачастую даже оказывается нечего есть — в то время как совокупное богатство общества постоянно возрастает: это заметно по архитектуре, по жилищам власть имущих, по созданию новых вооружений, по потреблению предметов роскоши другими. Рабочий не получает ничего от роста богатства, хотя он положил свою жизнь на то, чтобы создать его. С того момента, как рабочий говорит: Я, — дело так больше продолжаться не может.

Поэтому формирование пролетарского политического Я начинается и протекает иначе, чем формирование Я буржуазного и аристократического. Рабочее Я вторгается в мир публичности не благодаря грандиозности власти, ни вследствие морально-культурной гегемонии. *Оно не обладает никакой изначальной нарциссической волей к власти.* Из-за пренебрежения этим условием потерпели неудачу все предшествующие рабочие движения и социализмы. У аристократии воля к власти была почти что одним и тем же в политическом и витальном отношении; как нарциссизм позиции, она была укоренена в структуре общества; то, что было

наверху, автоматически сознавало себя как нечто наилучшее, имеющее политическое и экзистенциальное превосходство. У буржуазии классовый нарциссизм уже раскалывается — на два; один из них связывает себя с собственными заслугами и пытается завоевать ведущие позиции в культуре благодаря непрерывным творческим усилиям в сфере морали, культуры и экономики, другой же вид обесценивается национализмом. При этом воля к мощи вовсе не обязательно выступает как стремление править, что хорошо продемонстрировал явный страх перед политикой у немецкой буржуазии XIX и XX веков; буржуазные нарциссизмы вполне могли ограничиться волей к прибыли, волей к успеху и волей к «культуре». Наконец, для рабочего Я воля к мощи, а тем более — воля к правлению и вовсе представляет собой всего лишь вторичное побуждение, вообще является лишь вторичным, далеко не самым главным побуждением, в котором больше расчета, чем страсти.

Пролетарский реализм с самого начала имеет два противоречащих друг другу измерения. Первый реализм говорит: чтобы получить то, что ты заслуживаешь, ты должен приложить собственные усилия; «ни Бог, ни царь и ни герой» не дадут того, что тебе нужно; ты выберешься из нищеты только тогда, когда станешь политически активным и примешь участие в игре власти, — об этом говорит Потье¹ в «Интернационале». Другому реализму хорошо известно: политика всегда связана с жертвами; политика происходит где-то там, вверху, где мои непосредственные интересы превращаются в чистое ничто, и где людей, по выражению Ленина, считают на миллионы. В рабочем реализме живет древнее, глубоко обоснованное недоверие к политической политике. Тезис «Если ты не занимаешься политикой, то политика займется тобой», представляющий основную формулу для обоснования необходимости политизации пролетариата, вполне дошел до ушей рабочего и воспринят им, вот только он представляется ему в конечном счете как цинизм, как хорошо сформулированная тривиальность. Нет никакой

1 Эжен Потье (1816—1887) — французский поэт, один из организаторов Коммуны. Автор «Интернационала», ставшего международным гимном революционного рабочего класса. (Примеч. ред.)

необходимости говорить пролетариату, что именно *ему* придется расплачиваться за политику и жертвовать собой ради нее — он прекрасно знает об этом. Самое изначальное, одновременно детское и гиперреалистическое его желание, напротив, состоит в том, чтобы такая политика однажды прекратилась совсем и чтобы можно было наконец с чистой совестью больше не заниматься ею. Всем маленьким людям, а не только пролетариям в узком смысле слова знакомо побуждение показать язык всей и всяческой политике. Именно потому народный реализм создает такие шутки о политиках, что над ними можно смеяться самым что ни на есть здоровым смехом — включая шутки о своих собственных пролетарских партийных бонзах.

Антипатия рабочего сознания к политике основывается на постоянно подтверждающемся знании, что политика представляет собой вынужденные отношения, которые возникают на почве нужды и конфликтных ситуаций. Они возникают из социального клинча, при котором противоборствующие субъекты вцепляются друг в друга мертвой хваткой, и эта борьба может принести удовлетворение только тем, кто априорно является победителем: элитам, богатым, честолюбцам, — тем, кто считает себя в политическом гешефте *наилучшим*. Поэтому политика социалистов, направленная на пробуждение пролетариата и ведущая к его вовлечению в политику, всегда предполагает и затыкание рта пролетарскому реализму. Это было бы поистине чересчур сильным требованием: «охотно», «с энтузиазмом» познать мертвую хватку классов, партий и блоков, а ведь подобный призыв часто сопутствует социалистической политике, если она и без того не является всего лишь словесным прикрытием новых национализмов.

В этом и заключается одна из причин, по которым политическое программирование рабочего Я почти во всем мире не удалось — в том смысле, в котором его хотели осуществить идеологи. Само собой разумеется, что рабочее движение — там, где оно обрело силу, — вело борьбу за повышение заработной платы, за социальные гарантии, за шансы участвовать в управлении производством, за подходы к перераспределению богатств. Однако действительной политической воле к власти до сих пор так и не удалось

внушить ему никакой идеологии. Аполитичный реализм не позволял так легко обмануть себя. Великие политизации масс либо вызывались войнами, либо были последствиями фашизоидно-театральной массовой режиссуры. Симптом этого явственно прослеживается в том, что люди почти нигде не испытывают столь сильного отвращения к политике, как в так называемых социалистических странах — а ведь официально считается, что властью здесь обладает именно рабочее Я. Рабочие повсюду воспринимают партийную риторику как обязательные ритуальные слова — вроде молитв в церкви — и как всего лишь пародию на то, чего они хотят действительно: немного больше благосостояния, немножко меньше принуждения к труду на жестких условиях, немножко больше либерализации. Величайшая ирония современной истории — в том, что никакой западный пролетариат не был бы способен так спонтанно и дисциплинированно провести генеральные забастовки, как это сделали социалистические поляки в 1980 году¹, и стачки их выражали как раз не волю к власти, а волю к уменьшению страданий, причиняемых властью. Это — урок пролетарского реализма: забастовка против политической политики и против идеологии, требующей бесконечных жертв.

Этот урок, разумеется, имеет свою предысторию. В рабочем движении XIX века соперничали два течения, которые основывались на противоположных реализмах пролетарского сознания, — марксизм и анархизм. Марксизм проектировал наиболее последовательную стратегию социалистической воли к власти как воли к правлению; он додумывался даже до «обязанности взять власть», пока проявлял реализм и считался с необходимостью существования государств и государственной политики. Анархизм, напротив, с самого начала боролся против государства и против политической машины власти как таковой. Социал-демокра-

1 Речь идет о Независимом самоуправляемом профсоюзе «Солидарность» — объединении профсоюзов, созданном в 1980 г. Лехом Валенсой на судовой верфи имени Ленина в Гданьске, ставшем, по существу, массовым антикоммунистическим общественным движением, объединявшим в себе самые разные политические силы — от католических клерикалов до левацких группировок. (Примеч. ред.)

тическая, а позднее коммунистическая линия пребывала в убеждении, что «завоевание хлеба» (Кропоткин), о котором говорили анархисты, может произойти только через обретение власти в государстве и в экономике. Как полагали социал-демократы и коммунисты, «производители» смогут перераспределить социальное богатство в свою пользу только обходным путем, через государство, выступая в роли правителей государства. Ни один из великих коммунистических теоретиков и политиков не проявил достаточного реализма, чтобы предвидеть, что при этом, вероятно, дело дойдет до эксплуатации трудящихся государственными и военными агентами. Анархизм, наоборот, отдавал должное потребности избавиться от политики и идее самоопределения, и обе — как потребность, так и идея — радикально сопротивлялись этому представлению: *Бог мой, еще одно государство, снова государство!*

Перепрограммирование пролетарского реализма в «партийную идентичность» можно наблюдать начиная с XIX века со всей ясностью и во всех деталях, словно химический процесс в реторте. Вначале рабочее Я начинает чувствовать себя обделенным (это чувство можно пробудить политическими средствами); возникает ощущение недоедания, отсутствия каких-то политических прав, которые хотелось бы иметь, хотелось бы получать больше, обладать плодами собственного труда и т. п. Эти ключевые мотивации, далее, связывают с политическими стратегиями различного рода. Различны эти стратегии потому, что сами по себе мотивации еще не определяют тот путь, на каком можно удовлетворить свои притязания. Пути расходятся, образуя главную развилку, разделяющую два пролетарских реализма. Так, тенденции к формированию классового сознания противостоят мощный приватизм — стремление к удовлетворению личных интересов; тенденции к участию в определении стратегии государства — тенденция к стратегии, направленной на противодействие государству; участию в парламентской деятельности — отрицание парламентаризма; идее представительства — идея самоуправления и т. д. Сегодня альтернатива характеризуется так: авторитарный либо либертарный социализм. В таких противоположностях — причины раскола рабочего движения.

Раскол имеет объективные причины. Тот, кто хочет воспитать пролетарское Я, превратив его в партийную идентичность, осуществляет насилие над частью его мотиваций и основополагающих познаний, полученных из опыта. Ведь коммунистическую ветвь рабочего движения отличает своеобразная кадровая политика, в соответствии с которой руководство функционирует как новый мозг, требующий от остального тела партии одного лишь точного бездумного функционирования и часто даже восстающий против элементарных программ «старого мозга». Слабость анархизма, наоборот, заключается в его неспособности эффективно организовать реальные жизненные интересы пролетариата, пусть даже он и видит их неизмеримо лучше; ведь организацией занимается исключительно авторитарное крыло. При данных условиях нет пути, который вел бы к осуществлению на практике идей самоуправления и самообеспечения — в лучшем случае, существуют только островки, где это удастся реализовать. По этой причине анархизм проявляет меньше пролетарского инстинктивного отвращения к политике, чем мог бы проявлять, отождествляя себя с мелкобуржуазным «бунтарством»¹.

Происходящие с необходимостью расколы систематически разрушали рабочее движение. Эти расколы были не просто продолжениями того фундаментального изначального раскола, на который мы указали; вскоре возникла более высокая динамика расколов, рефлексивная по природе своей. Формирование пролетарского Я — это процесс, который в еще большей мере, чем процесс самосозидания буржуазии, происходивший между XVII и XIX веком, происходил в лаборатории публичности, на глазах у всего общества. Здесь просто не могли затянуться какая-либо наивность и простодушие, не знающие рефлексии. Долго обманывать и мошенничать тут было просто невозможно. То, что верно по отношению к национализму, тем более верно по отношению к социализму. За его формулировками внимательно следят, и как только он начинает делать политику с помощью фикций, его сразу ловят на противоречии — причем ули-

1 Можно изучить его развитие на примере инспирированного Штирнером «индивидуалистического» анархизма.

чают отнюдь не только извне, но и, в еще большей мере, изнутри, из рядов собственного движения. Всякое претендующее на исключительность, самодовольное и догматическое самопрограммирование может и должно быть нарушено. Любое политическое движение не может безнаказанно ссылаться на жизненный реализм и науку об обществе. Едва только какая-то фракция рабочего движения выступала с притязанием на то, что *именно она* знает и проводит верную политику, *непременно должна была* возникнуть противоположная фракция, которая противоречила ей и претендовала на то, что обладает лучшим знанием. Таков слепой, чисто механически-рефлексивный трагизм социалистического движения. Вернер Зомбарт, буржуазный политэконом, слава которого, правда, сегодня уже потускнела, с сарказмом насчитывал по меньшей мере сто тридцать различных вариантов социализма, а сегодняшний сатирик мог спокойно насчитать и поболее. Расколы — это расплата за прогрессирующую рефлексию. Каждый, кто способен проявить хотя бы минимальную бдительность, сразу видит, что партийные Я зачинаются и выращиваются в пропагандистской пробирке и что они обнаруживают несовместимость с фундаментальным реализмом и элементарнейшим чувством жизни. Непредвзятый наблюдатель замечает сразу: программы здесь так и ждут, так и ищут наивных, которые должны подвергнуть себя идентификации. Во всяком случае, никакая политика не может, с одной стороны, апеллировать к рационалистической критике и ссылаться на науку, а с другой — рассчитывать на наивность и слепое повиновение без малейших размышлений. Поскольку всякий социализм желает быть «научным мировоззрением», его непрерывно тошнит от той отравы, которой он пичкает себя сам: его реалистический желудок отвергает попытки кормить его одними только догмами.

Для людей, живущих сегодня, дебаты внутри социалистического движения — от спора о ревизионизме в старой социал-демократии до целого клубка дискуссий во Втором, Третьем и Четвертом интернационалах — представляются столь же курьезными, сколь споры теологов в XVI веке о том, как надо интерпретировать таинство причастия. Они видят в этих спорах только одно — то же самое, что выявляют

в строгом и беспристрастном исследовании непредвзятые историки: формирование единого, ориентированного на собственные жизненные интересы пролетарского Я не удалось.

До сих пор воля к жизни и воля к власти выставляли два различных счета. Именно в случае с пролетарским Я фикции были слабее, чем реализмы. Те, кто пытался программировать политическую идентичность, с самого начала вступали в борьбу между собой и запутывались в своих собственных хитросплетениях. Единое пролетарское классовое Я — это не реальность, а миф. Мифологичность его легко распознать — стоит только понаблюдать за программистами во время их публичной деятельности; ведь они и сами какое-то время с похвальной откровенностью называли себя пропагандистами и распространителями идеологии.

Одной из причин, вызвавших крах социалистических попыток программирования идентичности, стала психологическая наивность старого понимания политики. Социализм — по крайней мере, у западных наций — не сумел убедительно использовать для вовлечения в политику мотивы счастья и радости, даже просто перспективу уменьшения страданий в будущем. Его психополитика почти повсеместно оставалась на примитивном уровне; она могла поставить себе на службу злобу, надежду, тоску и честолюбие, но не то, что имело бы самое решающее значение — не *радость и счастье быть пролетарием*. Именно этой светлой темы, в соответствии с социалистическим пониманием пролетариата, и невозможно было использовать, потому что пролетарское бытие определялось чисто негативно: пролетарий — это тот, кто не имеет ничего, кроме потомства, тот, кто лишен богатства и не имеет никаких шансов улучшить свою жизнь. Путь к позитивной жизни можно обрести только тогда, когда ты перестанешь быть пролетарием. Только в революционном Пролеткульте, который расцвел вскоре после русской Октябрьской революции, имело место нечто вроде *непосредственного* классового нарциссизма: самовосхваление пролетариата, которое вскоре с неизбежностью сошло на нет из-за собственного убожества и лживости. Все-таки в политическом нарциссизме, равно как и в нарциссизме приватном, самое главное — это «быть лучше»; это определяет все.

Noblesse oblige? Но можно ли сказать, что положение пролетария обязывает?

Пролетарское Я, которое следует по пятам за буржуазным и заявляет притязания на его наследство, обладает классовым опытом трудящихся, начинающих преодолевать свою политическую немоту. Каждое Я — для того, чтобы заявить о себе и обратить на себя внимание общественности, — нуждается в твердом внутреннем ядре, в гордости за себя, на которую оно опирается, предстывая перед другими. Величайшим прорывом народа было то, что он открыл для себя язык прав человека. Начиная с крестьянских войн 1525 года и вплоть до акций сегодняшнего русского и польского диссидентского сопротивления, права человека выражали себя на этом языке как права человека-христианина; в традиции, которая восходит к американской и французской революциям, они понимались как светские права, не связанные с религией, — как естественные права, происходящие от природы.

Высокое чувство, являющее собой смесь возмущения и притязания на свободу, — чувство, требующее быть не только рабом (роботом), но *также и* человеком, — как раз и стало тем фактором, который придал раннему рабочему движению его моральную, психологическую и политическую силу, лишь возроставшую в ответ на репрессии. (Поэтому социалистическое движение имело конкурента в лице христианского рабочего движения, которое следовало тому же мотиву: полному политического и правового значения чувству того, что ты — человек; правда, элемент революционности здесь отсутствовал.) Пока нищета пролетариата была такой чудовищной, какой ее описывают документы XIX века, уже само появление у рабочего чувства, что он обладает правами человека, должно было составить политическое ядро его Я, появившееся как дар. Это придает раннему и наивному социализму ностальгическое очарование, делает его вдохновляющим и исполненным истины политическим гуманизмом. Однако отрезвление наступает сразу, как только начинается спор о том, какое толкование прав человека является верным. В конце XIX века начинается эпоха стратегии, расколов, ревизионизма и конфликтов между собратьями. Сознание прав человека

было растерзано, попав в шестеренки партийной логики и логики борьбы. Оно утратило свою способность поддерживать высокое пролетарское чувство, которому было бы не страшно испытание публичностью, — утратило с того момента, как социалистические течения начали заниматься взаимным очернением.

Еще несколько раньше социал-демократия пыталась затрагивать нерв классового нарциссизма — когда она проводила свою образовательную политику под лозунгом «Знание — сила». Тем самым появилось притязание на свою собственную классовую культуру, которое основывалось на понимании того, что без творчества, специфического именно для данного класса, без «морали», превосходящей мораль всех других классов, и без образования никакого социалистического государства построить невозможно. «Знание — сила» — этот тезис мог также означать, что социализм наконец начал догадываться о существовании тайной связи между нарциссическим наслаждением культурой и политической властью. «Если ты беден, то это еще далеко не означает, что ты добр и умен» (Кёстнер Э. Фабиан, 1931).

Во времена расцвета рабочего движения сознание прав человека отошло на второй план, будучи отодвинутым пролетарской гордостью за достижения своего класса, — и эта гордость была вполне обоснованной, поскольку опиралась на труд, прилежание и силу пролетариата. Его осознание своей силы нашло свое кульминационное выражение в поэтических строчках: «Все колеса останавливаются, если того захочет наша сильная рука». Пафос генеральной забастовки всегда содержал в себе некоторую долю высокого чувства классовой мощи и господства над производством — разумеется, только при условии единства пролетариата, а это условие почти во все времена было нереальным. Это единство терпело крах по той причине, что жизненный интерес и политический интерес у пролетариата всегда перекрывались только частично и никогда не совпадали полностью. Но и тайного сознания своей способности к всеобщей забастовке, а также сознания способности на великий труд не хватило для того, чтобы надолго обеспечить стабильное существование высокого классового чувства. Серость повседневности оказалась сильнее, чем те политические уроки,

которые были получены во время драматических эпизодов классовой истории. Только лишь сознание своей силы и способности к труду еще не может в конечном счете обеспечивать чувство культурной гордости, которое существовало бы долго, постоянно обновляясь.

Возможность постоянной регенерации высоких классовых чувств основана на культурной и экзистенциальной способности класса к творчеству. Одна только власть в конце концов наскучивает самой себе. Там, где счастье и удовольствие от политики ограничиваются только лишь удовлетворением честолюбивых амбиций власть имущих, неизбежно будет существовать постоянное витальное сопротивление масс. Здесь, однако, заложена и возможность возникновения объективного пролетарского чувства неполноценности. Наемный труд создает абстрактную стоимость. Она продуктивна, но не креативна. Идиотизм промышленного труда являет собой ту непреодолимую по сей день преграду, которая препятствует возникновению реального классового нарциссизма у пролетариата. Но культурная гегемония производящего человека могла бы проистекать только из такого классового нарциссизма. Наоборот, культурная система, основанная на грубой идеологии труда, не способна воспринять ценнейшее наследие аристократической и буржуазной культур — исполненную радости и наслаждения политику творческой жизни. Социалистический способ наследования усилил старые недостатки и уменьшил старые преимущества. Принять наследие дворянства и буржуазии в цивилизацию «хорошей жизни» — это может означать только одно: отказ от тех недостатков, какие были у предшественников, и восприятие их сильных сторон. В противном случае дело просто не стоит труда.

Я не стану изображать возведение внутреннего мира в других областях — в сфере эротики, этики, эстетики — так же эскизно, как я пытался обрисовать парадоксальный внутренний мир классовых нарциссизмов. Во всяком случае, возьмись я за это, схема критики была бы точно такой же: исследование коллективных программирований и самопрограммирований. У всех на устах сегодня социокультурная дрессура полов. Наивные мужественность и женственность, проявляющиеся у представителей менее развитых

культур, могут казаться нам полными шарма; но в нашем собственном контексте возникновению такого впечатления мешает «глупость» как результат такой дрессуры. Сегодня каждый догадывается, что мужественность и женственность формируются в ходе продолжительных социальных дрессур, точно так же, как и классовые сознания, профессиональные этики, характеры и особенности вкуса. Каждый человек на протяжении многих лет учится выстраивать внутренний мир; каждому новорожденному предстоит многолетняя учеба, в ходе которой он обретет способность отождествлять себя с определенным полом. После этого, когда мужчина и женщина пробуждаются и обретают способность чувствовать происходящее в них самих, они открывают так-то и так-то устроенные самопроизвольно возникающие чувства: *она мне нравится, он мне несимпатичен, это мои собственные импульсы, это приводит меня в возбуждение, это мои собственные желания, я могу их удовлетворить так-то и так-то*. На первый взгляд, все это кажется нам чисто опытными познаниями, и, полагаясь на них, мы решаем, что можем судить о том, кто мы есть. Но второй взгляд проясняет, что в любом так-бытии скрыто присутствует воспитание. То, что кажется природой, при более близком рассмотрении оказывается кодом. Для чего важно постигнуть и осмыслить все это? Ну, разумеется, тот, кто извлекает из своей запрограммированности и запрограммированности других преимущества и выгоды, не чувствует никакого побуждения к рефлексии. Однако тот, кто оказался обделенным, в перспективе будет уклоняться от принесения тех жертв, которые заставляет приносить простая дрессура, привившая ему несвободу. Тот, кто обделен, имеет непосредственные мотивы для размышления. Позволительно сказать, что *общее* неприятное ощущение, которое вызывают отношения полов сегодня, привело к тому, что склонность к рефлексии над причинами проблемных отношений сильно возросла — у обоих полов. Везде, где начинают «вникать» в эти проблемы, обнаруживают, что в раздумьях находятся обе стороны.

А что же будет после раздумий? Ну, я лично не знаю никого, кто находился бы в состоянии «после раздумий». «Работа» рефлексии нигде не проделана до конца. Похоже, она

бесконечна; разумеется, я имею в виду не «дурную бесконечность», а «хорошую бесконечность» — ту, которая предполагает рост и обретение зрелости. У человека есть тысяча причин, по которым ему стоит лучше познакомиться с самим собой. Что бы мы ни представляли собой — как в добром, так и в злом, — мы в первую очередь и «от природы» являемся «идиотами в семье» — в самом широком смысле, то есть сформированными воспитанием людьми. С идиотизмом Я Просвещение может иметь дело в последней инстанции. Трудно ликвидировать внутренние автоматизмы; стоит большого труда проникнуть в бессознательное. Наконец, непрерывное самопостижение было бы необходимо для того, чтобы противостоять склонности к погружению в новые бессознательности, в новые автоматизмы, в новые слепые идентификации. Жизнь, которая ищет новых стабильностей, даже если она проходит через перевороты и моменты живой активности, все равно принципиально тяготеет к инертности. Поэтому может возникнуть впечатление, будто духовная история представляет собой просто череду идеологий, а не процесс выхода человеческой культуры из состояния несовершеннолетия и незрелости, из состояния ослепления и околдованности — процесс, явившийся результатом систематического труда. В двойственном сумеречном свете «пост-Просвещения» идиотизм различных Я впутывается во все более изощренные и все более извращенные ситуации — в сознательную бессознательность, в оборонительные идентичности.

Страстная тяга к «идентичности» кажется наиболее глубокой из бессознательных запрограммированностей — настолько скрытой, что она долго ускользает даже от внимательной рефлексии. В нас как бы впрограммирован какой-то формальный Некто — как носитель наших социальных идентификаций. Он везде и всюду гарантирует приоритет Чужого по отношению к Собственному; там, где мне кажется, что Я существую как Я, всегда обнаруживается ряд моих предшественников на этом месте, чтобы превратить меня в автомат посредством моей социализации. Подлинное самопознание нас в изначальном бытии-еще-никем в нашем мире запрещено, похоронено под множеством табу, просто вызывает панику. Но в принципе ни одна жизнь не имеет

имени. Сознующий себя и уверенный в себе Никто в нас — тот Никто, который обретает свое имя и идентичности только со своим «социальным рождением» — и есть начало, выступающее живым источником свободы. Живой Никто в нас и есть тот, кто, несмотря на мерзость социализации, напоминает об исполненном энергией рае, который скрыт под масками личностей. Его жизненная основа — сознающее себя и уверенное в себе тело, которое нам следовало бы называть не *nobody*, а *yesbody* — не «нет-тело», а «да-тело» и которое в ходе индивидуализации способно пройти путь развития от арефлексивного «нарциссизма» к рефлексированному «открытию себя в мировом целом». В нем обретает свое завершение последнее Просвещение — как критика видимости приватного, критика эгоистической кажимости. Но если мистические прорывы в такие «интимнейшие» зоны пред-индивидуальной пустоты доньше были лишь делом склонных к медитации меньшинств, то сегодня есть хорошие основания для надежды, что в нашем разорванном на части противоборствующими идентификациями мире такое Просвещение в конце концов станет и уделом большинства.

Нередко умение быть Никем требуется в интересах простого выживания. Автор «Одиссеи» знал это — и выразил в грандиознейшем, самом юмористическом фрагменте своего произведения. Одиссей, хитроумный греческий герой, в самый критический момент своих скитаний, убежав из пещеры ослепленного циклопа, кричит ему: «Того, кто ослепил тебя, зовут Никто!» Именно таким образом и могут быть преодолены одноглазость и идентичность. Выкрикивая эти слова, Одиссей, мастер умного самосохранения, достигает вершины своего хитроумия. Он покидает сферу примитивных моральных каузальностей, выпутываясь из сети мести. С этого момента он может не опасаться «зависти богов». Боги смеются над циклопом, когда он требует от них отомстить за него. Кто же заслуживает мести? Никто.

Утопия сознательной жизни была и остается миром, в котором каждый может претендовать на право быть Одиссеем и позволить себе жить как Никто — вопреки истории, вопреки политике, вопреки гражданству, вопреки принуж-

дению быть Кем-то. В образе своего живого и бдительного тела он должен пуститься в скитания по жизни, от которой можно ждать всего, что угодно. Оказавшись в опасности, Хитроумный вновь открывает в себе способность быть Никем. Между полюсами Бытия-Никем и Бытия-Кем-то и разворачиваются приключения и меняющиеся ситуации сознательной жизни. В ней в конечном счете и преодолевается фикция Я. По этой причине именно Одиссей, а не Гамлет является прародителем современной и вечно сущей интеллигенции.

После разоблачений:
сумерки цинизма.
Зарисовки самоопровержения
этого просветительства

Вы здесь еще! Нет, вынести нет сил!
Исчезните! Ведь я же разъяснил.
Но эти черти к просвещенью глухи.
Мы так умны, — а в Тегеле¹ есть духи!

И. В. Гёте. Фауст. Вальпургиева ночь²

— Я стараюсь, разве это ничего не значит?
— Кому это помогло?
— А кому стоит помогать? — спросил Фабиан.

Эрих Кёстнер. Фабиан. 1931

Ибо они ведают, что творят.

Эрнст Оттвальд. 1931

Эти восемь лихих, как вихрь, атак рефлексивного Просвещения, отражавшиеся с большим трудом, сыграли такую же эпохальную роль в истории, как и великие прорывы есте-

¹ Тегеле — имение Гумбольдта, где якобы появлялись привидения. (*Примеч. перев.*)

² Здесь и далее цитаты из «Фауста» в переводе Н. Холодковского. (*Примеч. перев.*)

ствознания и техники, с которыми они соединились добрых двести пятьдесят лет назад, породив перманентную индустриальную и культурную революцию. Точно так же, как урбанизация, моторизация, электрификация и информатизация осуществили переворот в жизни обществ, работа рефлексии и критики сломала структуру сознаний и вынудила их обрести новую динамичную конституцию. «Больше нет ничего прочного и устойчивого». Они сделали рыхлой интеллектуально-психическую почву, на которой уже не могут обрести прочной опоры старые формы традиции, идентичности и характера. Их воздействия дали в сумме тот сложный комплекс современности, в котором жизнь ощущает себя протяженностью кризисов.

1. Просвещенное препятствование Просвещению

Несомненно, Просвещение достигло великих успехов. В его арсеналах теперь хранится наготове оружие для критики; тот, кто будет глядеть только на его запас, неизбежно сочтет, что столь хорошо вооруженная сторона непременно победит в «борьбе мнений». Однако никто не может рассчитывать на монопольное владение этим оружием. Критика не имеет какого-то единого носителя, ею занимается множество разрозненных школ, фракций, течений, авангардов. В принципе нет никакого единого и однозначного просветительского «движения». Одна из особенностей диалектики Просвещения — то, что оно никогда не было в состоянии образовать единый и нерушимый фронт; скорее, уже в ранние времена своего существования оно в известной степени превратилось в своего собственного противника.

Как показывает второе предварительное размышление, Просвещение начинает с борьбы против сил, сопротивляющихся ему (господствующей власти, традиций, предрассудков). Поскольку знание — это сила и власть, каждая из господствующих властей, которой был брошен вызов «другим знанием», поневоле должна попытаться сохранить свое центральное положение, вокруг которого будет группироваться

знание. Однако не всякая власть — истинный центр любого знания. Рефлексивное знание неотделимо от субъекта этого знания. Таким образом, у господствующей власти остается лишь одно средство: отделить субъектов, которые являются потенциальными противниками власти, от средств их саморефлексии. В этом причина истории «гонений идей», восходящей к столь древним временам; эти гонения не были ни насилием против каких-то личностей, ни насилием против чего-то реально существующего — в обычном смысле этого слова; они были насилием, направленным против самопознания и самовыражения личностей, которым грозила опасность научиться тому, что им знать не положено. Эта формула охватывает всю историю *цензуры*. Это история политики, направленной против рефлексии. С незапамятных времен именно в тот момент, когда люди созревали для познания истины о самих себе и своих социальных отношениях, власть имущие пытались разбить то зеркало, глядя в которое люди узнали бы, кто они есть и что с ними происходит.

Просвещение, которое может показаться таким бессильным, если рассматривать его только как средство разума, столь же утонченно-непреодолимо, сколь и свет, по имени которого оно назвало себя по доброй мистической традиции: *les lumières*, иллюминация. Свет не может проникнуть только туда, где на пути луча встают препятствия. Таким образом, для Просвещения суть дела вначале заключается в том, чтобы зажечь светильник, а затем в том, чтобы устранить препятствия, которые мешают распространению света. Свет «сам по себе» не может иметь никаких врагов. Он и сам мыслит себя как мирную освещающую энергию. Светло становится там, где поверхности, на которые попадает свет, отражают его. Встает такой вопрос: действительно ли эти отражающие поверхности есть конечные цели, которых должен достигнуть луч или же эти поверхности не позволяют лучу дойти от источника света до его действительного адресата? На языке вольных каменщиков XVIII века препятствия, которые мешают распространению света знания или блокируют его, имеют три названия: суеверие, ошибка, незнание. Их называли также тремя монстрами. Эти монстры были реальными силами, с которыми нужно

было считаться и которым Просвещение собиралось бросить вызов, чтобы одолеть их. В наивном порыве ранние просветители выступали под знаменем своей светоносной борьбы против этих сил и требовали не вставать на их пути.

Однако они обрели своим противником и четвертого монстра, самого серьезного и самого тяжелого врага, который недостаточно ясно виделся их взору. Они атаковали власть имущих, но не их знание. Они неоднократно упускали возможность систематически исследовать знание властвующих о власти, которое всегда обладает двойственной структурой: во-первых, это знание о правилах, на которых строится искусство властвовать; во-вторых, это знание о нормах общего сознания.

Сознание власть имущих и есть та «отражающая плоскость», которая определяет, куда пойдет и как будет распространяться свет Просвещения. Таким образом, на самом деле Просвещение в первую очередь приводит в состояние «рефлексии» власть. Она рефлектирует в двойном смысле слова: рассматривает самое себя и отражает свет Просвещения, направляя его обратно.

Власть имущие, если они не отличаются «одним только» высокомерием, вынуждены, обучаясь, ставить себя между Просвещением и его адресатами, чтобы воспрепятствовать распространению нового «знания-силы» и возникновению нового субъекта «власти-знания». Государство должно знать истину, прежде чем подвергнуть ее цензуре. Трагедия старой социал-демократии состояла в том, что из сотни значений, которые имеет формула «знание — сила и власть», она поняла лишь очень немногие. Она хронически не осознавала, каково то знание, которое действительно дает власть, и какой властью надо быть, чтобы достичь знания, расширяющего власть.

Представители французского консерватизма и роялизма XIX и XX веков частенько рассуждали, пребывая в расстроенных чувствах, о том, как можно было «избежать» революции 1789 года. Эта реакционная болтовня имела, по крайней мере, один очень интересный аспект; монархический консерватизм попал в самый нерв цинической политики правящих властей, проходящих школу Просвещения.

Ход мысли был весьма прост: если бы монархия полностью использовала свой потенциал реформ, если бы она научилась более гибко обходиться с реалиями буржуазного экономического строя, если бы она сделала новую экономическую науку основой своей хозяйственной политики и т. д., то, вероятно, все и не произошло бы таким образом, каким оно произошло. Роялисты, будучи людьми интеллигентными, могли первыми согласиться с тем, что Людовик XV и Людовик XVI, допустившие множество ошибок и продемонстрировавшие политическое бессилие, тоже отчасти повинны в катастрофе. Но по этой причине роялисты никоим образом не собирались отказываться от идеи монархии как таковой, потому что с полным основанием допускали возможность существования «деспотии, способной к обучению». Пустая в политическом плане голова Франции XVIII века допускала, что власть знания может иметь какой-то центр вне монархии.

Если приглядеться, то окажется, что цепь подлинно революционных событий началась с трогательного и удручающего лицедейства: власть в последний момент попыталась приблизиться к тому знанию о проблемах, которое существовало у народа, чтобы еще раз взять в свои руки ускользавшие бразды правления. В этом был смысл тех знаменитых «жалобных тетрадей», которые в преддверии революции по указу короля требовалось составить в каждой общине и городке, сколь бы отдаленными они ни были, чтобы «на самом верху» узнали наконец, в чем состоят действительные нужды и желания народа. В этом действии патриархального смирения, когда народ сыграл свою роль с великой надеждой и политически-эротическим биением сердца, монархия призналась в том, что она нуждается в обучении. Она дала понять, что отныне намеревается стать также центром того знания и тех политических потребностей, отделение которых от нее и присоединение к революционному центру она терпела слишком долго. Но именно этим шагом королевская власть привела в движение вызвавшую революцию лавину причин, остановить которую с помощью средств, имманентных системе, оказалось невозможно.

В великих континентальных монархиях XVIII века сложился иной стиль правления — «патриархальное просве-

щение». Монархии Пруссии, Австрии и России возглавлялись людьми, обнаружившими желание учиться. Так, говорят о петровском, фридриховском и иосифовском просвещении, тогда как о людовиковском просвещении при всем желании говорить невозможно. В странах «просвещенного деспотизма» осуществлялось полуконсервативное планирование прогресса сверху; в конечном счете именно от него исходит импульс, породивший современные идеи планирования, которые повсеместно пытаются связать максимум социальной стабильности с максимумом расширения власти и производства. Современные «социалистические» системы все еще функционируют полностью в стиле просвещенного абсолютизма, который, однако, именуется «демократическим централизмом» или «диктатурой пролетариата» и тому подобными пустыми словами.

Немецкий пример в этом отношении представляет двойной интерес. Как-никак немецкое Просвещение представлено не только Лессингом и Кантом, но и Фридрихом II Пруссим, одним из лучших умов своего века. Ему, который, будучи принцем, воспитывался вполне как дитя просвещенного века, ему, написавшему трактат, который опровергал учение Макиавелли и отвергал откровенно циничную технику власти, отличавшую прежнее искусство управления государством, пришлось, сделавшись монархом, стать рефлексивнейшим воплощением модернизированного знания о власти. В его политической философии были скроены новые облачения для власти, а искусство репрессий было приведено в соответствие с духом времени¹. Новый цинизм Фридриха был прикрыт меланхолией, поскольку он пытался стать безупречной личностью, применяя прусско-аскетическую политику повиновения к себе самому. Следуя формально-логическим и отчасти также экзистенциальным выводам, он перенес идею служения на королевскую власть, называя короля «первым слугой государства». Здесь деперсонализация власти находит

1 «Напрасный труд — стремиться просветить человечество. Нужно довольствоваться тем, чтобы быть мудрым самому, если удастся, предоставив черни заблуждаться, и только следить за тем, чтобы удержать ее от преступлений, которые нарушают общественный порядок» (Фридрих II Прусский в письме Даламберу, 1770).

тот выход, который доведен до совершенства современной бюрократией.

Меланхолия Фридриха демонстрирует, что просвещенной деспотии приличествуют некоторые «трагические» переживания, которые, впрочем, придают многим почитателям Пруссии неявное сходство, делая их одинаково склонными к сентиментальности; такая склонность и сегодня еще питает прусскую ностальгию, это порождение социально-либерального чиновничьего романтизма. Немецкое Просвещение более чем какое-либо другое ощущает в себе шизоидную разорванность; оно знает о вещах, которые ему не позволено воплотить в жизнь; оно несет знание, действительным субъектом которого быть не может. Оно вбирает в себя и поглощает знания, чтобы не дать им дойти до различных Я, которые, обладай они этими знаниями, непременно принялись бы действовать в соответствии с ними. В этой шизоидной меланхолии уже намечается красная нить новой германской истории — деморализация буржуазного Просвещения интеллектуальной правящей властью.

Отто фон Бисмарк был второй великой цинической фигурой в Германии новейших времен — репрессивной фигурой, обладавшей выдающейся способностью к мышлению. Создав «опоздавшую нацию» (1871), он в то же время пытался перевести стрелки внутривластных часов этой нации на добрых полвека назад. Он отвергал всякую эволюцию. Он стремился сохранить нацию в том состоянии несовершеннолетия и незрелости, которое в его время уже не соответствовало балансу источников власти. Он подавлял не только давно заявившую о себе политическую волю прежнего Четвертого сословия (социал-демократию), но и вдобавок политическую волю Третьего сословия, буржуазный либерализм. Бисмарк ненавидел «свободомыслие» еще больше, чем социал-демократический «красный сброд» (*roten Rotten*). Даже в центристском политическом католицизме ему чудились притязания на политическое Я, что способствовало развитию его цинизма. Место, где эти политические Я желали заявить о себе, прусский, а затем имперский парламент он, проявляя реализм, презрительно называл «говорильней» (*Schwatzbude*), поскольку настоящие решения все еще принимались только в результате диалога

между ним и короной. Здесь красная нить немецкого господского цинизма превращается в довольно толстую веревку. «Можете резонерствовать, сколько вам угодно, но повинуйтесь!» — с этого начинается та линия, которая проходит через «говорильню» бисмарковского времени и заканчивается унылым и хаотическим парламентаризмом времен Веймарской республики.

Остается поразмыслить над тем, не ускорилась ли с необходимостью диффузия идентичности Просвещения в социал-демократические времена. Как только дело дошло до создания «просвещенных» правительств, еще более обострилось шизоидное противоречие, существующее внутри субъекта власти; ему пришлось отрешиться от своего собственного просветительского знания и погрузиться в меланхолический реализм отправления власти, то есть овладеть искусством выбора меньшего зла. Никакое только лишь моральное сознание и никакая верность принципам не совладают с замысловатыми реализмами отправления власти. В предисловии я не без умысла заявил, что критика цинического разума представляет собой медитацию по поводу тезиса «знание — сила и власть». Таков был лозунг старой социал-демократии; стало быть, вся эта критика в целом приводит к медитативному обоснованию и преодолению того, что составляет суть социал-демократии, — прагматического политического разума. Будучи прагматичной, социал-демократия уважительно относится к тем реалиям, против которых она по-прежнему бунтует, будучи разумной. Только занявшись критикой цинизма, можно выйти за узкие рамки противопоставления теории и практики, которое исчерпало себя; только эта критика может избавиться от школярской диалектики «идеала» и «действительности». Выступая под флагом критики цинического разума, Просвещение сможет вновь обрести свой шанс и сохранить верность своему самому сокровенному проекту — преобразовать бытие с помощью сознания.

Продолжать Просвещение означает постичь в полной мере, что все, предстающее в сознании чистой моралью, побеждается неустрашимым аморализмом действительности. Разве не этому учит сегодня социал-демократия, оказавшись

почти против воли во власти Великой Диалектики? ¹ Эта мука учения — один из трех великих факторов, которые вызвали самоопровержение сегодняшнего Просвещения ².

Главную свою неудачу Просвещение терпит из-за политического цинизма правящих властей. Ведь знание — это сила и власть, а власть, вынужденная вести борьбу, невольно делит знание на жизнеспособное и нежизнеспособное, жизненное и безжизненное. Лишь при поверхностном взгляде это кажется противоположностью между «реализмом» и «идеализмом». На самом же деле друг другу противостоят шизоидный реализм и антишизоидный реализм. Первый кажется серьезным, второй — дерзким. Первый возлагает на себя ответственность за то, что не способно нести ответственность; второй, не неся никакой ответственности, выступает на стороне того, что способно нести ответственность. Первый, по его утверждениям, хочет обеспечить выживание; второй желал бы спасти жизненное достоинство жизни от разрастания реализма власти.

2. Провалы Просвещения

Наряду с главной неудачей Просвещения, которая вызвана политикой властей, направленной против рефлексии и стремящейся к сознательной консервации наивности других, мы рассмотрим дальнейшие провалы и неравномерности в развитии, из-за которых Просвещение оказалось на грани самоопровержения.

Провалы во времени

Просвещение — это процесс, протекающий во времени, одна из форм эволюции. Оно требует жизненного времени индивидов, а также того времени, которое занимает процесс,

1 Если выражаться менее торжественно, то во власти великого раздора и хаоса, амбивалентности фактического.

2 Наряду с ним я говорю об исторической компрометации марксистской альтернативы («Марксистская элегия») и об общем ухудшении социально-психологической атмосферы («Бесстыдное счастье»).

протекающий в социальных институтах. При Просвещении ничто не происходит мигом, в одну ночь, хотя оно знает скачки и внезапные пробуждения. Его ритм трудно предвидеть заранее, он бесконечно варьируется в зависимости от внутренних и внешних условий, а также от оказываемого сопротивления. Его любимый символ — пламя, и точно так же, как в костре, энергия Просвещения интенсивнее всего в центре и постепенно затухает к периферии. Его импульс, исходящий от первопроходцев и мастеров рефлексивного интеллекта в философии и искусствах, начинает затухать от неудач: вначале в среде достаточно инертной интеллигенции, затем — в мире общественного труда и политики, далее — в бесчисленных отделенных от общего частных сферах и, наконец, наталкивается на совершенно непреодолимую стену чистого, уже не поддающегося никакому Просвещению убожества.

В биографическом плане Просвещение знает много стадий и ступеней, которые раньше, в эзотерических движениях, изображались наглядно-образно; в старом масонстве выстраивалась целая лестница с разными ступенями посвящения, которые, сообразно смыслу, последовательно представляли собой созревание, рефлекссию, упражнение и просвещенность. Эта неременная биографическая система ступеней Просвещения как *инициации* утратила свое значение в современной педагогике; она сохраняется чисто внешне, в виде ступенчатой системы образования и последовательности школьных классов и семестров. Учебные планы современных школ — это пародии на идею развития. В старом университете, основанном на принципах Гумбольдта, с его «авторитарными» отношениями между теми, кто учит, и теми, кто учится, с их студенческими свободами, еще сохранялись некоторые остатки представлений о таком биографическом воплощении знания и шансы для персонального посвящения в знание. В современной системе образования идея воплощенного познания приходит в упадок, и это можно сказать как о тех, кто учит, так и о тех, кто учится. И в самом деле, профессора отнюдь не являются «посвященными», они, скорее, тренеры, ведущие курсы по приобретению далеких от жизни знаний. Университеты и школы упражняются в шизоидных ролевых играх, в которых

лишенная мотиваций, бесперспективно-интеллигентная молодежь учится подстраиваться под общие стандарты просвещенной бессмысленности.

Во временном провале Просвещения мы различаем биографическое и социологическое измерения. Каждому новому поколению требуется время, чтобы заново, в своем собственном ритме воспроизвести уже достигнутое. Но так как шизоидная культура постоянно способствует деперсонализации Просвещения, стремясь к просвещению без воплощенного просветителя, из современных школ доносится один великий и тяжкий вздох. Здесь молодежь сталкивается с «аппаратом просвещения» — и сталкивается с ним как со своим противником. Если бы не было учителей, которые прилагают отчаянные усилия, стремясь к Просвещению вопреки уроку, которые тратят свою жизненную энергию вопреки отношениям, сложившимся в педагогическом процессе, не нашлось бы ни одного ученика, который знал бы, для чего он должен ходить в школу. Чем систематичнее планируется воспитание, тем больше зависит от случая или счастливого стечения обстоятельств то, произойдет ли вообще воспитание как посвящение в сознательную жизнь.

При социологическом временном провале Просвещения «провинция» — в прямом и переносном смысле — оказывается тем, что противостоит импульсу Просвещения со всей своей инертностью. Провинция — это приспособление к репрессиям и жестокостям, которых «на самом деле» уже и нет. Они сохраняются только благодаря инерции привычки и подавлению самого себя — без всякой на то необходимости.

Только во времена прогрессирующего Просвещения начинает чувствоваться в полной мере, насколько губительно лишенное субстанции убожество, насколько жалким является устаревшее по всем статьям несчастье. Провинция тоже проделала путь модернизации, но при этом никак не участвовала в либерализации; она шла в ногу и все же отстала. Разумеется, сегодня картина меняется. Выделяют относительное изменение тенденций развития городского и сельского сознания; определенные признаки ясно указывают на то, что глухое отставание — это отнюдь не результат намеренного нежелания двигаться дальше в ногу с городом. Но-

вое провинциальное сознание недвусмысленно дает понять, что Просвещение не может слепо заключать альянс на все времена с комплексом естественных наук, техники и промышленности, даже если развитие этого комплекса на протяжении веков неотступно сопутствовало ему. Социальное острие Просвещения нацелено сегодня на доказательство относительной ценности того технического Просвещения, с полным растормаживанием которого началась горячая фаза нашей истории. В этом техническом Просвещении обнаруживаются следы мифологии, мечты о рационально-магическом покорении природы, фантазии политических инженеров о всевластии. В технокультуре реализовались формы городского империализма. Об этом говорит множество крупных теоретиков — от Тойнби до Виттфогеля, стараниями которых возникло смутное предчувствие того, что будущее городских и индустриальных цивилизаций может снова называться Провинцией¹.

Провал в партиях

Тот, кто ставит вопрос о политическом субъекте Просвещения, оказывается в густых дебрях. В сущности, мотивы Просвещения после его раскола звучат в либерализме и в социализме, который, в свою очередь, разделяется на авторитарно-коммунистическое, социал-демократическое и анархическое течения. Каждая партия громко заявляет о своих притязаниях на особое отношение к Просвещению и науке, даже на свою интимную идентичность с ними. Либерализм зовет не только к экономической свободе, но и к гражданской свободе и свободе мысли, как о том говорит уже само его название; социал-демократия с давних пор подает себя как партия разумного руководства социальным развитием; а коммунизм убивает всех зайцев сразу, представляя себя течением, в котором партийность и познание истины слились воедино. Кому же следует верить?

Пожалуй, каждому, кто еще достаточно свободен, чтобы ставить этот вопрос, остается только полагаться на свой собственный ум, благодаря чему возникает возможность

1 См. также статью: *Jiraks P. Zukunft als Provinz // Frankfurter Hefte. 1978. N 4.*

появления новой антипросветительской партии — партии Собственного Мнения. Тот, кто оказался бы достаточно свободным для этого, безусловно, нашел бы в себе и достаточно свободы для того, чтобы признать правильным антипартийный импульс анархизма, атакующего все партии как суррогаты государства и обвиняющего их в том, что они служат только для оглупления «голосующей серой скотинки» и сбора с нее денег. Таким образом, красивый диалектический оборот об «истине и партийности» остается мыльным пузырем — до тех пор, пока не появилась непартийная партия, которая служит общему жизненному интересу, вмешиваясь в действие слепых механизмов саморазрушения.

Провал в секторах

В особенности те достигшие значительного прогресса отрасли Просвещения, которые подвергают критике фикции ясного самосознания, природы и идентичности, по сей день неизбежно имеют своими противниками мощные социальные силы, эти фикции использующие. Это легко можно показать на примере того Просвещения, которое осуществляется глубинной психологией и которое оказалось втянутым в войну на два фронта, вступив в конфликт с другими фракциями Просвещения; эти последние совершают по отношению к нему подлинное дело антипросвещения. С одной стороны, психология бессознательного беспрестанно «опровергается» сциентизмом и естественнонаучной медициной, которые уличают ее в мифологии, с другой стороны, на нее пишет доносы официальный марксизм — как на симптом буржуазного иррационалистического декаданса.

На самом же деле психологическое Просвещение и политическое Просвещение являются противниками в силу того, что они не только конкурируют в борьбе за свободную энергию индивидов, но и часто сталкиваются в предметных вопросах. Как только партийные пристрастия сгустились и затвердели, превратившись в идентичности, да так, что индивиды уже не просто стали участвовать в жизни партий, но отождествились с партиями, психологическая рефлексия неизбежно вынуждена была работать с такими искусственными наивными образованиями, разрушая их. Из-за этого

она оказалась в роли нежелательного Просвещения. И наоборот, психологическое Просвещение предстает в ложном свете, когда оно начинает превращаться в мировоззрение, в школу, основанную на определенных мнениях, в идеологию, даже в секту. Это можно наблюдать на примерах многих полных взаимных обвинений споров и догматов новой психологической ортодоксии, равно как и на примерах «отвердения» и самоограничения психологизированной субкультуры. И уж совершенным скандалом оказывается, когда психологи — как, например, К. Г. Юнг — под влиянием смеси амбиций и наивности желают оказать любезность политическим течениям вроде фашизма. Вместо того чтобы разработать психологию политического авторитета и прояснить суть политического мазохизма, лидеры психологических движений склонны сами попробовать на вкус сладость авторитета и использовать мазохистские механизмы себе на пользу.

Провал в интеллектах

Выше я указал на то, что альянс Просвещения с процессом развития цивилизации, построенной на естественных науках и технике, уже не является бесспорным. Философия Просвещения еще не решается разорвать вынужденный союз и строить новые отношения с науками. Сложившееся в Новое время отождествление разума и науки еще слишком влиятельно, чтобы философия — если она не желает саморазрушения — могла просто отвергнуть навязываемый ей альянс с науками. И все же приметы времени говорят о том, что надвигаются сумерки кумира сциентизма. Начиная с европейского романтизма так называемые иррационалистические течения снова и снова оказывают сопротивление процессу развития современного рационализма; современность тоже переживает такую волну антирационализма, к которой примешиваются мотивы «инога разума» — мотивы логики чувств и мистики, медитации и самопостижения, мифа и магической картины мира. Пожалуй, было бы напрасным трудом пытаться отделить здесь зерна от плевел. Время покажет, какие импульсы переживут моду. Когда американский синкретизм в свое время утратит популярность и у нас,

а первый зуд *anything goes*¹ потеряет остроту, вероятно, снова будет оценена и притягательность ясности. Мутные смеси не могут радовать долгое время; там, где «все сойдет», все становится равно безразличным, но это надо просто пережить.

За пределами маятниковых колебаний от очарования к пресыщению и обратно у Просвещения остается задача отвести наукам более ограниченное место в культуре. Предпосылкой для этого было бы прояснение отношений между различными видами интеллекта — в особенности между теми различными видами ума, которые противостоят друг другу в качестве науки и мудрости, учености и остроты ума.

Разнонаправленность развития различных видов интеллекта, которые в современном разуме лишь иллюзорно сведены к единой рациональности, уже с давних пор такова, что ее невозможно охватить единым взглядом. То «разрушение разума», которое Георг Лукач, например, атаковал как «иррационализм» в современном буржуазном мышлении, заключает в основном своем импульсе совершенно правомочное движение «другого» вида интеллекта, стремящегося освободиться от естественнонаучно-рационалистической гегемонии. Скверно при этом было только одно — то, что иррационализм от Бергсона до Клагеса² воспринимал себя слишком всерьез. Он нагрузил себя серьезными притязаниями и избрал тяжеловесный тон проповеди там, где как раз к месту была бы великая философская клоунада. Произведения, отмеченные ярко выраженным иррационализмом, часто отличает смесь теоретизирующей унылости и важничания. Правда, Бергсон хоть написал работу о смехе.

Буржуазное принуждение к серьезности подорвало сатирические, поэтические и иронические возможности иррационализма. Тот, кто видит «другое», должен и говорить о нем

- 1 Все сойдет (*англ.*). Методологический принцип гносеологии, выдвинутый П. Фейерабендом и призывающий приветствовать любую идею, из какой бы сферы культуры она ни исходила. (*Примеч. перев.*)
- 2 Анри Бергсон (1859—1941) — один из крупнейших философов XX века, представитель интуитивизма и философии жизни. Клагес Фридрих Конрад Эдуард Вильгельм Людвиг (1872—1956) — немецкий психолог и философ, сторонник идей Шопенгауэра и Ницше. Философия Клагеса была чрезвычайно популярна в Третьем рейхе, при этом затушевывались его ярко выраженные антимилитаристские взгляды. (*Примеч. ред.*)

по-другому. А тот, кто преподносит «понятое» им по ту сторону узко рационального исключительно с таким притязанием на значимость, которое свойственно серьезнейшему познанию, разлагает то и другое, иррациональное и рациональное. Так, Готфрид Бенн попал в самую точку, сказав об оракулах иррационализма: в Германии мыслителей, неразвитость языка которых не позволяет им создать собственную картину мира, имеют обыкновение именовать провидцами.

Многое из этого с давних пор было ведомо откровенному и последовательному консерватизму. При всех его причитаниях о зловещей сущности прогресса, зачастую представлявших собой чистейшую демагогию, он всегда знал, что вид знания, сложившийся в Новое время, имеет весьма мало общего с тем состоянием человеческой зрелости, которую традиция всех великих учителей именует мудростью. Мудрость не зависит от степени технического покорения мира; напротив, последняя предполагает, что необходима первая, особенно тогда, когда процесс развития науки и техники ведет к безумным последствиям — как мы это наблюдаем сегодня. С помощью буддистского, даосского, раннехристианского, индийского и индейского интеллектов невозможно построить никаких конвейеров и космических спутников. Однако в современном типе знания сошло на нет то неусыпное внимание к жизни, которое порождало древние учения мудрости, заставляя их вести речь о жизни и смерти, любви и ненависти, противоположности и единстве, индивидуальности и вселенной, мужском и женском. Один из важнейших мотивов в произведениях, посвященных мудрости, — предостережение от ложного ума, от чисто «головного» знания и учености, от мышления, нацеленного на обретение власти и силы, а также от интеллектуального зазнайства.

3. Попытки ломиться в полуоткрытую дверь

Несмотря на все торможения, провалы и сомнения в собственных силах, Просвещение в ходе развития высвободило мощный потенциал рефлексии. Это невозможно не признать даже на сегодняшней фазе его развития, которая

характеризуется деморализацией. Сциентизация, психологизация и влияние школьного образования на значительные сферы общественной жизни перенесли мощные средства рефлексии прежде всего в головы интеллигентных слоев и в головы представителей средних этажей государственного здания. Диффузия власти в современном государстве привела к чрезвычайному распространению властного знания, которое, как это было изображено выше, в то же время возвело в ранг диффузного коллективного менталитета цинизм знания о власти, то есть самоопровержение морали и отбрасывание воззрений, далеких от жизни. Здесь мы снова приходим к исходному тезису: неприязнь к культуре проявляется сегодня как универсальный диффузный цинизм.

С диффузией цинизма, превратившегося в коллективный менталитет интеллигенции, в поле тяготения государства и властного знания, терпят крах прежние моральные основания для критики идеологий. Как констатирует Вальтер Беньямин в афоризме 1928 года (см. предисловие), критики уже давно слились воедино с критикуемыми и всякая дистанция между ними, которая могла бы обеспечиваться благодаря морали, была утрачена из-за всеобщего расслабления и сползания в не-мораль, полумораль и мораль «выбора меньшего зла». Образованные и информированные субъекты сегодня спокойно, не испытывая никаких потрясений, просто принимают к сведению основные образцы критики и способы разоблачения. Наличие таких образцов критики воспринимается сегодня скорее как лишнее доказательство удручающей сложности мировых связей, чем как импульс для экзистенциального самопостижения. Спрашивается: кто же еще продолжает оставаться просветителем сегодня? Вопрос чересчур прямой, чтобы быть приличным.

Одним словом, приходится констатировать существование не только кризиса Просвещения, не только кризиса просветителей, но в конечном счете и кризиса всей просветительской практики, всей просветительской ангажированности. Когда сегодня произносится слово «ангажированный», интонация выдает не только признание, но и некоторый оттенок снисходительности, словно речь идет о хрупких ре-

ликтовых остатках прежде существовавшего психологического слоя, касаться которого можно только при соблюдении величайших мер предосторожности. Впечатление таково, что наши симпатии при этом принадлежат не столько объекту, который вызывает у кого-то ангажированность, сколько самой ангажированности — по причине ее крайней редкости и хрупкой наивности. Кто не испытывал этого чувства, глядя, к примеру, на представителей так называемых «альтернативных движений»? Похожее чувство распространяется во Франции, где молодое поколение интеллектуалов, *après Sartre*¹, чувствует разрушение старого фундамента политического морализма, конституировавшего левую идентичность. Ангажированность? «Пребывайте в башне из слоновой кости. Все ангажированные деятельно там засели» (Людвиг Маркузе).

После распада морального фундамента Просвещения, поскольку современное государство ломает просвещенных и в то же время превращает их в своих чиновников, перспективы того, что ранее называлось ангажированностью, оказываются весьма размытыми. Если кто-то намеревается просветительно «агитировать» меня, то моя первая реакция будет, по сути, цинизмом: а не лучше ли тебе позаботиться о своем собственном дерьме? И это — в порядке вещей. Разумеется, не следует без причины оскорблять добрую волю, но эта добрая воля могла бы быть чуточку поумнее и не заставлять меня с досадой говорить: «Все это мне прекрасно известно». Ведь тогда я был бы избавлен и от вопроса: «Так почему же ты бездействуешь?»

Так оно и происходит с тех пор: «ангажированный» просветитель ломится в двери, которые, конечно, не распахнуты настежь, но и не заперты так, чтобы в них ломиться. Может даже статься, что циник больше искушен в моральной стороне дела, чем ангажированный просветитель. Рефлексия заставляет современную просветительскую сатиру, начиная с Эриха Кёстнера, «брать на полтона ниже», она подает себя публике меланхолично-кокетливо, если у нее вообще возникает желание выступать публично. Сегодняшние

1 *Après Sartre* — после Сартра (франц.). (Примеч. ред.)

профессиональные шутники являются всем, чем угодно, только не ангажированными людьми, и они могут иметь коммерческий успех потому, что смех дорожает, подобно редкому товару, поскольку всякая галиматья гораздо больше отвечает духу времени, чем «добрая старая» злая сатира; последние рыцари критики идеологии — это те, кто вдохновенно мелет чушь, как, например, Отто, у которого обнаруживается мало социологии, зато в изобилии находчивого зубоскальства.

В наших воспоминаниях мы находим, наряду с «ангажированностью», еще одно относительно недавнее геологическое напластование, сливающееся с ней воедино, — довольно свежий опыт студенческого движения со всеми его взлетами и падениями, мужеством и депрессией. Это самое позднее отложение в истории политической витальности являет собой дополнительный покров, за которым таится старое чувство, что с этим миром должно было что-то произойти. Разложение студенческого движения должно заинтересовать нас по той причине, что оно являет собой сложную метаморфозу — переход от надежды к реализму, от бунта — к умной меланхолии, от великого политического «нет» — к тысячам мелких субполитических «да», от радикализма политики — к центристскому курсу интеллигентского существования. Я полагаю, не стоит говорить о конце Просвещения только потому, что закончился шумный и скандальный спектакль. Если сегодня столь многие разочарованные просветители предались хандре, то это означает всего лишь, что они извергают из себя в плевательницу публичности всю ту злость и скорбь, которые помешали бы им заниматься Просвещением и дальше. Только мужественные люди могут почувствовать, что мужество оставило их; только просветители могут заметить, что наступила тьма; только моралисты могут быть деморализованы. Одним словом, списывать нас еще рано. Лирическая строчка Леонарда Коэна могла бы стать боевой песней Просвещения, голос которого сделался заметно тише: «Well, never mind: we are ugly, but we have the music»¹ (Chelsea Hotel № 2).

1 «Пустьяки, не бери в голову: мы уродливы, но у нас есть музыка» (англ.). (Примеч. ред.)

В таком сумеречном состоянии — когда двери приотворены, тайны исчезли, а маски наполовину сняты и, несмотря на все это, ощущение недовольства ничуть не ослабевает — немецкая просветительская интеллигенция оказывается не в первый раз. В историческом разделе этой книги я намерен описать «Веймарский симптом» как ближайшее к нам по времени зеркало эпохи, в котором мы можем увидеть себя. Уже в Веймарской республике продвинутая интеллигенция достигла той стадии рефлексии, на которой критика идеологии превратилась в одну из возможных общественных игр, в которой каждый мог заглянуть под маску каждого другого ее участника. На этой стадии развития возникает уже опыт «тотального подозрения в идеологизированности», о котором позднее, после Второй мировой войны, говорилось так много, а так много говорилось потому, что было большое желание увильнуть от серьезной игры этой критики.

Если однажды на минуту натянуть на себя черную футболку рефери, можно увидеть перед собой четко размеченное игровое поле с хорошо известными тебе игроками, стандартными игровыми ситуациями и типичными нарушениями правил. У каждой из команд есть наигранные комбинации для критических атак; сторонники религии прессингуют ее противников и наоборот, причем у каждой из команд заготовлена и метакритика в ответ на критику идеологии, если ее поведет соперник; наиграны и комбинации в диалоге между марксистами и либералами, равно как и в матчах марксистов и анархистов, анархистов и либералов; в этом диалоге заранее известно приблизительное штрафное время за нарушение правил анархистами, а также предсказуемо уныние либералов и марксистов, которое наступит, когда они узнают, сколько лет штрафного времени заработали они; достаточно хорошо известно, какие упреки выставят друг другу «естественники» и «гуманитарии», настолько пассивна, угрожая застою, критика идеологий в споре между военными и пацифистами — во всяком случае в том, что касается творческих черт этой критики. Следовательно, для описания состояния критики идеологий вполне годится название фильма, поставленного по Сартру, пусть даже и полвека назад: «Игра закончена».

4. Марксистская элегия: Альтюссер и «провал» в Марксе

Однако Просвещение как было, так и осталось неудовлетворенным результатами. Вторым крупным фактором, вызвавшим его самоопровержение, стало разочарование в марксизме. Зрелище того, что случилось с «ортодоксальными» марксистскими движениями — ленинизмом, сталинизмом, Вьетконгом, Кубой и движением красных кхмеров, — и вызвало в значительной мере сегодняшний сумеречный свет цинизма. Глядя на участь марксизма, мы видим крах того, что сулило стать «разумным иным». Развитие марксизма вогнало в комплекс связей Просвещения клин принципа левизны — клин, извлечь который уже невозможно. Вырождение марксизма в идеологию легитимации скрыто националистических либо открыто гегемонистских и деспотических систем разрушило столь много восхвалявшийся принцип надежды, испортив радость, которая и без того достигается в истории с превеликим трудом. И левые тоже с трудом начинают понимать, что о коммунизме уже нельзя говорить с таким видом, будто еще не было ни одной попытки реализовать его на практике и можно непринужденно начинать с чистого листа.

Уникальная двойственная структура марксистского знания была продемонстрирована мной в четвертом разоблачении: оно представляет собой сложную теорию, которая одновременно освобождает и превращает человека в нечто подобное вещи. Овеществление становится отличительным признаком всякого знания, которое стремится властвовать над вещами. В этом смысле знание Маркса с самого начала было знанием, стремящимся к власти. Задолго до того, как марксизм теоретически или практически добился господствующего положения, он уже избирал — вполне в стиле «реальной политики» — тактику силы, которой предстоит захватить власть. Он всегда чересчур недвусмысленно навязывал «правильную линию». Он всегда, приходя в неистовство, уничтожал всякую практическую альтернативу. Он всегда говорил сознанию масс: «Я твой Господь и освободитель, у тебя не должно быть никаких иных освободителей, кроме меня. Всякая свобода, которую ты найдешь где-то в другом

месте, есть мелкобуржуазный уклон». По отношению к другим просветительским течениям марксизм тоже стал играть роль «отражающей свет плоскости». Интеллектуальные наставники марксизма вели себя точно так же, как цензоры из буржуазных министерств внутренних дел и полиции: они, конечно, внимательно изучали все, что предлагали немарксистские просветители, однако подвергали цензуре то, что вызывало даже малейшее подозрение в нонконформизме.

Луи Альтюссер, прежний главный теоретик Французской коммунистической партии, вызвал десять с лишним лет тому назад немалый шум, заявив, что в учении Маркса можно констатировать «научно-теоретический провал», пропасть, отделяющую гуманистическую идеологию от антигуманистической структурной науки, — пропасть, которая отделяет раннее и зрелое творчество Маркса. Этот глубокий разрыв, который Альтюссер, один из лучших современных знатоков Маркса, обнаружил в теории, кажется, переключал в его собственную личность. В какой-то мере он заразился тем, что обнаружил. Он не смог избавиться от этой разорванности ни в науке, ни в политике, ни в личной жизни. Поскольку Альтюссер понимал Маркса симпатически, глубокий разрыв в теории и жизни Маркса наложил отпечаток на его собственное учение и его собственную жизнь — отпечаток настолько глубокий, что он возможен только при истинном симбиозе. Можно решиться на утверждение, что этот конфликт и привел Альтюссера к его краху. На протяжении многих лет противоречие между философскими взглядами и лояльностью коммунистической партии оказывало разрушительное воздействие как на его теоретическую работу, так и на его жизнь. Его жена была представительницей социологии «большевистского направления», и конфликт между ортодоксией и познанием, между верностью и свободой преследовал его везде, даже в семейной жизни. Альтюссер постиг, что Маркс в известном смысле и сам перестал быть Марксом и что разрыв, сделавший его учение неоднозначным, постоянно затрудняет его влияние в теории и на практике. Сохраняя верность истине и коммунистической партии, Альтюссер тоже оказался не в состоянии оставаться Альтюссером. В итоге всемирно известный философ-марксист в «психопатическом» припадке, как было

объявлено, убил 16 ноября 1980 года свою жену Елену — вероятно, в одном из тех состояний отчаяния, когда уже неизвестно, где кончается Я и начинается другой, где пролегает граница между самоутверждением и слепым разрушением.

Кто же убийца? Альтюссер — философ, убивший самого себя в образе жены, приверженной «догматизму», чтобы покончить с состоянием внутреннего раскола, в котором он никогда не смог бы приблизиться к жизни? Что это? Убийство, совершенное жаждавшим вырваться на свободу заключенным, который, защищая себя, вынужден был убить то, что убивало его? А может, это было убийство самого Альтюссера, убийство знаменитости, которая могла разрушить свою ложную идентичность, свою ложную славу, ложное представление о себе, только окунувшись в циническую сферу преступности? Так же как психология знает самоубийц, которые являются убийцами кого-то другого в собственном обличье, существуют и убийцы, которые, по существу, оказываются самоубийцами, уничтожая в другом самого себя.

Я хочу сделать попытку интерпретировать альтюссеровский «провал» иначе, чем он это сделал сам, и хочу сделать это, вглядываясь в его поступок и вслушиваясь в язык его деяния. Я хотел бы поставить памятник этому философу, произведя реконструкцию его постижения Маркса — реконструкцию действительного провала в теории Маркса. Это памятник убийце, который насилем, совершенным в состоянии полной потерянности, привлек внимание к той пропасти, преодолеть которую не в состоянии никакое стремление к наведению мостов, никакая лояльность и никакая боязнь раскола.

В учении Маркса имеет место не пропасть между «идеологической» и «научной» фазами, а разрыв между двумя модальностями рефлексии — между наступательно-кинической, гуманистической, освободительной рефлексией и рефлексией объективистской, господско-цинической, издевающейся и насмехающейся над стремлением к свободе у других в стиле функционалистической критики идеологий. С одной стороны, в Марксе есть что-то от бунтаря, с другой — что-то от монарха; его левая сторона напоминает Дантона, а правая — Бисмарка. Как и Гегель, который также

отличался двойственной внутренней природой революционера и государственного мужа, он является одним из величайших мыслителей-диалектиков, потому что в нем происходила плодотворная внутренняя полемика по меньшей мере двух изнуряющих друг друга мыслящих душ. Теоретическая и жизненная трагедия Альтюссера начинается с того, что он принимает сторону «истинного» Маркса, которого он открыл в произведениях *после* так называемого эпистемологического поворота (*coupure épistémologique*); это тот «реальный политик» Маркс, которому Альтюссер приписывает абсолютно «научную», очищенную от всех гуманистических сантиментов «реальную теорию» «Капитала». В этом и заключается смысл его «структуралистского прочтения».

Произведения молодого Маркса основываются на впечатлениях от «Логики» Гегеля, вооружившись которой он выступает в поход против самого гегелевского идеализма. Труд и практика — это ключевые понятия, которые позволяют вполне по-гегельянски выйти за пределы тесной оболочки системы. Они сулят научный подход нового типа — обретение такой эмпирии, которая ни в чем не будет уступать высшим позициям философской рефлексии. С этими понятиями труда и практики, которые объединились в патетическом понятии о политике, поколение левогегельянцев пошло дальше своего учителя. Из этого духа выросла мощная, веселая атакующая социальная критика, которая понимала себя как «реальный гуманизм», как поворот к «действительному человеку».

Гениальность молодого Маркса проявилась в том, что он не удовольствовался поворотом от гегелевской «системы» к послегегелевской гуманистической «критике». Поэтому его самая резкая и активная полемика была направлена в первую очередь против наибольшего искушения, которое было свойственно ему так же, как всей современной ему интеллигенции, — искушения ограничиться только «критической критикой». Он вначале почувствовал, а затем рационально постиг, что сильная критическая теория вынуждена будет завоевать предметный мир и саму действительность, чтобы понять ее как позитивно, так и критически. Этот импульс, наряду с другими, становится причиной его обращения к политической экономии, которую он первоначально берет

в ее наивном буржуазном виде, чтобы затем превзойти с помощью отрефлектированной теории. Слова «процесс учения» слишком бесцветны, чтобы передать эту драму творческой рефлексии. Марксово мышление движется от гегелевской системы к критике политической экономии, от созерцательного понимания теории к пониманию теории как того, что движет миром, от сферы идей к открытию труда, от абстрактной антропологии к антропологии конкретной, от ссылок на природу к истории сотворения человечеством самого себя. Как теория социального освобождения, марксистское знание могло обрести значимость только в том случае, если бы оно при этом четко определило и назвало то массовое Я, которому предназначено было постичь в зеркале этой теории возможность своей свободы. Здесь Маркс определил себе роль исторического и логического наставника и покровителя пролетариата, которому, по его мнению, было предопределено изучить эту теорию. Маркс хотел стать его великим освободителем, обеспечивая себе как наставнику рабочего движения возможность влиять на ход европейской истории.

Однако Маркс по крайней мере два раза прошел, что называется, по трупам, действуя с такой беспощадностью, которая заставляет усомниться в правомерности его притязания на наставничество и в его реализме. Я считаю Макса Штирнера и Бакунина такими соперниками Маркса, которые стояли ближе всего к нему, поскольку он просто не мог теоретически превзойти их и вынужден был, чтобы исключить из борьбы, прямо-таки раздавить их своей критикой. Ведь оба представляют в своих учениях не что иное, как логические и фактические альтернативы тем решениям проблем, которые дал Маркс: Штирнер — в вопросе о том, можно ли, а если можно, то как именно, прорвать отчуждение «в частном порядке», а Бакунин — в вопросе о том, можно ли, а если можно, то как именно, обрести в будущем «свободное от отчуждения общество». И того и другого Маркс подверг критике с ненавистью вивисектора, не оставив от их учения живого места. Известное произведение «Немецкая идеология», опубликованное после смерти авторов, по большей части направлено против Штирнера и представляет собой самую ожесточенную полемику по мельчайшим

вопросам — такую полемику, в которую Маркс и Энгельс больше не вступали ни с кем из мыслителей; уничтожение же Бакунина было для Маркса делом, которым он занимался на протяжении многих лет. В ненависти Маркса к обоим, в его саркастических издевках и ни на чем не основанном презрении проявляется такая страсть, которую невозможно объяснить только его темпераментом и чувством соперничества. Оба противника указали ему на системные границы его подхода — и Маркс уже не мог ни интегрировать полученное таким образом знание, ни просто отмахнуться от него, ведь они дошли до столь простых и неопровержимых идей, которым никак не находилось места в проекте Маркса — и не могло найтись в принципе. Больше того, в учении Штирнера, равно как и в учениях других представителей критической критики и «святого семейства», Маркс усмотрел нечто такое, что было свойственно и ему самому, но не мог признать этого открыто, намереваясь стать *именно тем* Марксом, каким хотел. Своей «правой» половиной, своей «реалистической», государственнической, реально-политической стороной, заставлявшей создавать великую теорию, он подавлял свою же «левую», бунтарскую, витальную, чисто «критицистскую» сторону, которая противостояла ему в учениях других как «позиция-для-себя». Критически уничтожая Штирнера и Бакунина, он в какой-то мере убивал и самого себя, убивал конкретную, экзистенциальную, даже в конечном счете «женскую» часть своего интеллекта. Основываясь на ней, он еще со всем реализмом и конкретностью критически восставал против Гегеля; теперь же, выступив представителем властного, претендующего на господство мышления, он ополчился против этой стороны — за ее односторонность.

Штирнер, как и Маркс, принадлежал к тому молодому немецкому поколению, которое выросло в атмосфере гегелевской философии с ее весьма опасным для устоев общества, основанным на рефлексии и чрезвычайно натренированным чутьем на все, что «происходит в голове» (Фейербах, Бруно Бауэр, Арнольд Руге, Мозес Гесс, Карл Грюн, Генрих Гейне и др.).

Логика Гегеля завоевала пространство, которое не было ни просто бытием, ни просто сознанием, но имело в себе

«что-то и от того и от другого»; об этом свидетельствует мыслительная конструкция «опосредованной непосредственности». Волшебное слово новой логики — «опосредование». Мы вправе перевести его как «медиум», «посредствующее звено». Между бытием и сознанием существует нечто среднее, которое есть и то и другое, но которое исчезает при ложном противопоставлении духа и материи; Маркс перенес это видение в свою теорию капитала.

Решимся на резкую формулировку: в головах людей работают исторически сформированные программы мышления и программы восприятия, которые «опосредуют» все, что идет извне вовнутрь и изнутри вовне. Человеческий аппарат познания — это, в известной мере, некоторое внутреннее реле, преобразователь, в котором запрограммированы схемы восприятия, формы суждения и логические структуры. Конкретное сознание не является чем-то непосредственным, оно всегда опосредовано «внутренней структурой». По отношению к этой передающейся по традиции внутренней структуре рефлексия может, в принципе, выбирать из трех отношений: попытаться уйти от нее, «депрограммируя» себя; двигаться в ее рамках, сохраняя возможную осторожность; и капитулировать как рефлексия, приняв тезис, что структура — это все.

С этими тремя установками нам теперь и придется иметь дело. Идея Штирнера состояла в том, чтобы просто выбросить из своей головы все чужие программирования. После этого тотального самоочищения головы должен остаться голый, в известной мере пустой, отрефлексированный эгоизм. Если правда, что общество посредством дрессировки вставило в мою голову «шарики и винтики», то, недолго думая, можно решить, что мое освобождение будет состоять в демонтаже этих чужих запрограммированных механизмов во мне. Собственное в сознании Я желает, таким образом, как по мановению руки, избавиться от чужого. Штирнер нацеливает себя на освобождение от отчуждения в своем Внутреннем. Во мне угнездился Чужой; значит, я обрету «себя самого» снова, если выгоню из себя Чужого. Читая многие сотни страниц, можно убедиться, в какое возбуждение привела Маркса и Энгельса эта незатейливая в основе своей мысль. Они подвергли эту неозгоистическую позицию

уничтожающей критике, не моральной, а теоретико-познавательной — как новый самообман. Они показали, что штирнеровское Я, тот «Единственный», который строит свои дела, опираясь на Ничто, и рассматривает сам себя как свое единственное достояние и собственность, впадает в новую наивность, которая в первую очередь выдает себя мелкобуржуазным бахвальством — позицией «только-лишь-я».

В учении Штирнера впервые достигает кульминации теоретический анархизм XIX века. Штирнер осуществил «экзистенциалистскую» редукцию к чистому Я, однако при этом совершенно наивно представил Я как нечто такое, что «имеется», существует как данность. Стоит только мне, полагает Штирнер, выбросить из себя Чужое, идущее от общества, как останется прекрасное, собственное Я, которое будет наслаждаться тем, что «обладает» собою. Светясь наивностью, Штирнер говорит о «собственности» Я на себя самое. Но иметь в собственности можно только нечто такое, что существует реально. Действительно значимый опыт рефлексии и наивную мешанину здесь разделяет микроскопическая дистанция. Экзистенциалистская рефлексия на «собственное» сознание столь же реалистична, сколь ложен переход к представлению о собственности, в которой находится Я у самого себя. Саморефлексия не оставляет в итоге ничего предметного, чем можно было бы владеть как собственностью.

Маркс и Энгельс разобрали всю эту конструкцию буквально на атомы. Окрыляемые испытываемым презрением, они устроили себе праздник сатирической рефлексии, которая со всей тщательностью, какая только возможна, проезжается по внутренней структуре сознания. Но, разрушая штирнеровскую иллюзию, они уничтожают нечто большее, чем только учение противника, — они уничтожают самих себя в его образе. То, как они это делают — строчка за строчкой, с отточенной логикой, педантизмом в филологии и суровой жадой разрушения, — свидетельствует, что это нечто большее, чем просто критика; это заклятие, с помощью которого надеются избежать реально существующей опасности, это стремление напрочь исключить всякую «иную возможность». И в самом деле, марксизм никогда не мог полностью отделаться от той анархистской и экзистенциалистской тени, которая упала на Штирнера. Только у Сартра

и Маркузе эта тень снова обрела бульшую «густоту» в мышлении, инспирированном марксизмом.

Маркс не принадлежит к типу тех наивно-гениальных людей, которые, подобно Шеллингу, «учатся на глазах у публики». «Немецкая идеология» так и осталась рукописью, не представленной авторами на суд общественности. Она не публиковалась до 1932 года и лишь после этого обрела в марксоведении статус священного текста. Во время студенческих выступлений она была использована как оружие против субъективизма: «строгие» марксисты воевали с ее помощью против адептов спонтанности и университетских «детей-цветов». На самом деле, однако, сдержанное отношение Маркса и Энгельса к их наиболее резкой работе, посвященной критике идеологии, имеет под собой веские основания. «Немецкая идеология» разглашает важные секреты школы. Из нее можно извлечь урок: Маркс и Штирнер при решении вопроса о субъективности избирают симметрично ложные линии поведения. Оба признают, что сознание человека — в том виде, в каком оно существует вначале, — «отчуждено» и должно быть «присвоено» в ходе терпеливой и кропотливой рефлексии. Оба мыслят в русле диалектики Своего и Чужого, однако оба не находят посредствующего звена, а впадают в крайности. Штирнер избирает правый, а Маркс — левый путь. Штирнер полагает, что можно преодолеть отчуждение актом индивидуалистического очищения. «Единственный» научается, достигнув своего «возраста возмужания», отделять себя от своих внутренних программ чуждого происхождения, так, что он в результате имеет их и в то же время не имеет, «сохраняя их при себе», выступая, таким образом, в качестве свободного господина над ними и их владельца. В силу того что он перестает признавать мысли и вещи как свои собственные, они утрачивают свою власть над ним. Реалистическая саморефлексия и идеологический культ Я у Штирнера переплетаются теснейшим образом. То, что могло стать продуктивным опытом внутреннего дистанцирования от сформированного дрессурой, догматически закоснев, превратилось у Штирнера в новый вариант «короткого мышления».

Марксистское исследование классового сознания в исходном пункте своем тоже реалистично. Классовое созна-

ние, картина мира и идеология на самом деле могут пониматься как программирование; они есть опосредования, сформированно-формирующие схемы сознания, результаты всемирно-исторического процесса самообразования и самоформирования всякого интеллекта. Этот способ рассмотрения открывает путь к плодотворному анализу структурных образований сознания, которые могут освободиться от проклятия наивного идеализма. Однако Маркс и Энгельс снова уходят с этого пути из-за своего «в конечном счете» *догматического* материализма. Они «снимают» субъективность в историческом процессе, «преодолевая» ее. Свидетельством тому оказываются жесткость и презрение, с которыми Маркс относится к учениям тех своих противников, которые ориентированы «экзистенциально». Эта суровость показывает, что Маркс приближается к иной, «господской» форме рефлексии. Там, где Штирнер выводит на общественную арену свое бунтарски-козыряющее Я, марксизм продуцирует некоего революционера, который, ощущая себя великим хитрецом и утонченным реалистом, использует себя самого как средство в историческом процессе. В смертельной схватке с *ложным Единственным* Штирнера в учении Маркса возникает представление о *ложном Никто*, о революционере, который сам может стать только безжалостным инструментом, всецело подчинившим себя фетишу революции. Таков провал, который Альтюссер обнаружил в учении Маркса после «Немецкой идеологии». Уже достаточно рано — не позднее начала полемики с Штирнером — в мышлении Маркса появляется тенденция неразрывно связывать себя с процессом исторического развития, выступая как бы с позиций иезуита от революции, полагая, что это развитие можно как постичь, так и подчинить себе. Марксова теория сулит власть сама себе, мысля субъект теории как функцию развития. Она полагает, что сможет, превращая себя в нечто вещное, обрести власть над историей. Превращая себя в инструмент для достижения предполагаемого будущего, она надеется сделать будущее своим собственным инструментом.

Эта шизоидная логика господского цинизма не имеет исторического прецедента. Так может одурачить себя только исключительно высокоразвитое сознание. Единственным

мыслителем, у которого саморефлексия достигала сопоставимых высот утонченного самоискажения и самоотрицания, был Фридрих Ницше, история влияния которого хорошо известна.

Озаренной философским значением вершины этого утонченного самоовеществления достигали те смелые старые коммунисты, которые во время московских показательных процессов давали грозившие им верной гибелью ложные показания, признаваясь в заговорщической деятельности против «революции»; это признание не просто вырывалось у них насильственно, но в какой-то мере делалось по собственной воле, потому что обвиняемые хотели этим признанием уберечь революцию от большего вреда, чем тот, который и без того уже был нанесен ей приговорами и казнями. Следуя расхожим представлениям о процессах как «трагедии», невозможно постичь всей тонкости возникавшей двойственности, когда «убийства по закону» осложнялись еще и самоубийствами. Это были такие убийства, при которых только в биологическом плане можно было точно сказать, кто кого убивает на самом деле. Это убийства и самоубийства в пределах одной шизофренической структуры, где Я, которое убивает, уже невозможно ясно отличить от Я, которое убивают. Ясно было только одно: все кончается трупами интеллигентных людей — задушенных, расстрелянных, забитых насмерть. Пожалуй, дело Альтюссера *тоже* является дополнением к психопатологии марксизма. Он убивает интеллигенцию, творя насилие на том социальном уровне, на котором революция пожирает самых одаренных своих детей, не говоря уже о тех миллионах, которые гибнут, так и не зная точно, что у них, собственно, общего с этой революцией, и, вероятно, зная только одно: есть что-то неистинное в том, что революция убивает.

Логический корень этих извращений был выражен уже в 1843 году молодым Марксом в предельно ясном тезисе, который относился к тому времени, когда еще не произошло окостенения марксизма, но тем не менее он уже позволяет почувствовать тягу к цинизму: «...коммунизм видит, что другие социалистические учения... возникают против него не случайно, потому что он сам есть только особенная, односторонняя реализация социалистического принципа»

(MEW. Bd 1. S. 344). В слове «односторонний» заключена великая ирония марксизма. Тот, кто говорит «односторонний», сознает, что есть и должны быть по меньшей мере две стороны, и придерживающийся только одной обманывает и себя и других. Только то знание, которое терзается чудовищной волей к власти, может стремиться выдать за истину вполне сознаваемую односторонность. Тем самым оно напрочь опровергает свой собственный пафос познания. И следовательно, коммунизм представляет собой то знание власти, которое пробалтывается о своих секретах еще до того, как добирается до руля общества. Это — и только это — на философском уровне создает его общность с фашизмом.

5. Чувство жизни в сумеречном свете

Самоопровержение Просвещения — это результат новейшей истории, которая уничтожила все прекрасные иллюзии о «разумном Ином». Просвещение неизбежно будет сходить с ума, избирая принцип левизны, — до тех пор, пока он воплощается в действительность через системы деспотизма. Суть Просвещения — предпочитать принцип свободы принципу равенства. Просвещение не сможет упорно не замечать того факта, что социализм, которому принадлежали его симпатии, утратил невинность почти в той же мере, в какой ее утратило то, против чего он первоначально выступал. «Реально существующий социализм» в том виде, в каком он существует сегодня, в известной степени делает излишним вопрос о различии левого и правого. Он, конечно, отличается от капитализма, существуя в доступных научному познанию формах, которые могут иметь свои преимущества и недостатки. Но с капитализмом — равно как и с любым политико-экономическим строем — его роднит нечто общее: почерк жестокой реальности, которая никогда не может быть левее или правее себя самой и которая даже тогда, когда она сотворена нами, всегда такова, какова она есть. «Левой» или «правой» по отношению к реальности может быть только мораль. Реальность же, в той мере, в какой она затрагивает нас, может быть приемлемой или ненавистной, сносной или невыносимой. И сознание имеет лишь

два варианта для выбора — принимать реальность или не принимать. Говоря предельно просто, именно это и проясняет критика цинического разума. Однако не так-то просто понять, исходя из этого, смысл ныне происходящей деморализации. Деморализация может происходить только там, где существует мораль, пробуждение и освобождение от иллюзий и грез может наступить только после пребывания в их плену. Вопрос стоит так: не приближаемся ли мы, переживая деморализацию, к истине?

Мы и в самом деле оказались в сумерках, в которых не видны жизненные ориентиры. Чувство жизни у современной интеллигенции — это чувство людей, которые не способны понять моральность аморальности, потому что это кажется им «чересчур уж простым». А поэтому ни один человек не ведает, ориентируясь на свой внутренний опыт, каким образом и в каком направлении все будет развиваться дальше.

В циническом сумеречном свете, окружающем впавшее в недоверчивость Просвещение, возникает специфическое, уникальное чувство безвременья — чувство, в котором соединились стремление лихорадочно действовать и растерянность, желание что-то предпринять и уныние, чувство, которое не может вырваться из круговерти повседневной суеты, которое отчуждено от истории и отвыкло радоваться будущему. День завтрашний видится в двойственном свете. С одной стороны, он вроде бы не сулит ничего особенно нового, с другой — может обернуться катастрофой, а между этими двумя возможностями живет маленькая надежда на то, что все обойдется и образуется. Прошлое либо становится балованным ребенком, с которым носится академическая наука, либо приватизируется вместе с культурой и историей, превращаясь в лавку старьевщика, где собраны курьезные миниатюры, свидетельствующие, что когда-то уже все было. Самый большой интерес еще вызывают жизнеописания людей былых времен и давно забытые цари, а среди них в первую очередь фараоны — как вечно живые и комфортно устроенные трупы, с которыми мы можем отождествить себя.

Принципу надежды противопоставлен принцип «ловить момент», «жить здесь и сейчас». По пути на работу люди мурлыкают песенки типа «Не жди лучших времен» или «Бы-

вают дни, когда я бы хотел стать своей собакой». Вечером в кооперативных пивных на глаза попадает плакат, на котором написано: «Будущее отменяется из-за недостаточных капиталовложений и малого трудового участия». Плакат рядом гласит: «Мы как раз те люди, с которыми нам не велели знаться родители». Циническое ощущение, которое вызывают нынешние времена, сродни ощущению туриста, отстраненно озирающего чуждую реальность во время экскурсии; это ощущение серой повседневности, ощущение пребывания в тисках между суровым реализмом и грезами о невозможном, ощущение присутствия и отсутствия одновременно, ощущение холодного безразличия или увлеченности, ощущение «down to earth» или «far out»¹ — не так важно, здесь уж каждый волен выбирать сам. Одни — честолюбивы, другие — инертны. Тем не менее все ожидают чего-то такого, что оправдало бы предчувствие лучших дней, ощущение, будто есть что-то впереди. И весьма многие хотели бы активно включиться — не так важно, во что именно. Ощущают грядущий крах — и в то же время катастрофично тянутся к нему, чувствуют приятную легкую горечь (как принято писать в рекламе шоколада) и всецело уходят в личные переживания, если еще удастся держаться в шаге от более худшего. Хорошие фильмы, конечно, важны. Но добрым примерам следовать нелегко, поскольку всякая реальная жизнь отличается от показанной на экране, а в особенности — своя собственная. Еще продолжают дарить друг другу книги и слегка удивляются, когда в Германию прибывает с визитом Папа Римский — оказывается, он еще существует. Делают свою работу и говорят себе, что лучше было бы вообще ни с чем не связываться и ни от чего не зависеть. Живут от одного дня к другому, от отпуска до отпуска, от одного вечернего выпуска новостей до другого, от проблемы до проблемы, от оргазма до оргазма, в потоке личных катаклизмов и непродолжительных историй, в судорожном напряжении и в то же время вяло. Чувствуют, что какие-то вещи «задевают», но в большинстве случаев происходящее совершенно безразлично.

1 Down to earth — падение до предела (англ.); far out — оторванность от жизни (англ.). (Примеч. ред.)

В газетах призывают снова готовиться к борьбе за выживание, туже затягивать ремни, смирять свои притязания, экологи твердят то же самое. Общество сплошных притязаний, черт бы его побрал! В минуты слабости жертвуют на голодающих в Эритрее или на судно для Вьетнама, но чтобы отправиться туда самому — избави Боже! Ведь так хочется еще многое повидать и вообще «хорошенько пожить». Мучаются, решая, чем заняться дальше и куда все катится. В фельетонах, публикуемых в «Zeit», критики культуры состязаются, чей пессимизм лучше. Один эмигрант с Востока говорит другому: «Я, как и ты, уже давным-давно вижу все в черном цвете. Но все же — несмотря ни на что и еще раз несмотря ни на что! Куда бы мы пришли, если бы каждый предавался унынию?» А другой отвечает ему: «Увы, и время Несмотря Ни На Что прошло тоже».

Одни уже давно борются с привычкой ходить к психоаналитику, другие же ищут себе оправдание, почему они еще не начали ходить к нему; так-то оно так, да ведь поневоле призадуматься, во что это встанет и удастся ли дотягивать до полочки, и вообще непонятно, можно ли теперь испытывать такое же чувство долга, которое было, когда едва сводил концы с концами, если по сей день нет уверенности, сохранилась ли прежняя способность хотеть. А тут еще вдобавок выяснилось, что хорошо питаться — вовсе не государственное преступление, да еще весь этот идиотский шум вокруг потребительства и помешательства на автомобилях, и вообще...

В такие времена всем известных секретов, когда безумная экономика, основанная на малых предприятиях, раскалывает мышление вдребезги, когда так называемое общество распадается на сотни тысяч нитей планирования и импровизации, упорно игнорирующих друг друга, но связанных друг с другом разного рода нелепостями, — в такие времена Просвещению, или что уж там от него осталось, не повредило бы заняться осмыслением собственных оснований. Уже давно существуют впечатляющие примеры такого осмысления. «Публичная открытость» уже превратилась в излюбленный мотив обновленного Просвещения, тем более в паре со словечком «опыт», а еще более — в паре с выражением «взаимосвязь жизни», о которой так полюбили

писать, потому что при этом возникало ощущение, будто жизнь, выходит, есть что-то связанное, а связность, как ни верти, есть нечто вроде обещания смысла.

Со временем, правда, интеллектуальная страсть к охоте на «взаимосвязь жизни» пошла на убыль, потому что она оказалась зверем, по меньшей мере, столь же редким, сколь и зверь вольпертингер — заяц с оленьими рогами, который водится в Баварии и про которого обожают рассказывать охотничьи истории бывалые баварские шутники, стоит прибывшим из Пруссии новичкам развесить уши. (И правда, как же их не поучить жизни?) Но только с тех пор, как пруссаки перестали приезжать, выведя у себя свою собственную «взаимосвязь жизни», охота на вольпертингера — специальное Просвещение для хитрых пруссаков — захирела точно так же, как и Просвещение вообще, в том числе — и не пруссакам предназначенное.

Что же теперь? В пятом предварительном размышлении, которое представляет собой введение в собственно исследование основ цинического разума, я хочу попытаться прямо указать на источник Просвещения, в котором кроется тайна его жизнеспособности — дерзость.

«В поисках утраченной дерзости»

Боязливый зад редко пукнет весело.

Лютеровская сентенция

Возражение, прыжок в сторону, веселое недоверие, страсть к насмешкам — это признаки здоровья: все безусловно predetermined относится к области патологии.

Ф. Ницше. По ту сторону добра и зла

Вы наложили свои руки на всю мою жизнь — так пора распрямиться во весь рост и выступить против вас...

Дантон на суде

1. Греческая философия дерзости: кинизм

Античный кинизм, по крайней мере в первоначальном, греческом варианте, дерзок принципиально. В его дерзости заключается метод, который заслуживает того, чтобы его исследовать. Совершенно несправедливо этот первый действи-

тельно «диалектический материализм», который был также *экзистенциализмом* и стоял вровень с великими системами греческой философии, созданными Платоном, Аристотелем и стоиками, рассматривается или оставляется без внимания как простая сатирическая выходка, как наполовину веселый, наполовину непристойный эпизод. *Kynismos* открыл вид аргументации, с которым серьезное мышление никак не может справиться по сей день. Разве не грубость и не гротеск — ковырять в носу, когда Сократ заклинает своего демона и говорит о божественной душе? Разве нельзя признать не тривиальным то, что Диоген в качестве возражения против платоновского учения об идеях с шумом пускает ветры — или, возможно, «пукливость» есть одна из идей, которую Бог выпустил из себя в ходе своей космогонической медитации? И что скажешь, когда этот философствующий городской бродяга отвечает на утонченное по смыслу платоновское учение об эроте тем, что публично занимается онанизмом?

Для понимания этих, выглядящих извращенными и провокационными, выходок стоит поразмыслить над принципом, который вызывает к жизни учения о мудрости и который Античность считала само собой разумеющимся до тех пор, пока ее не разрушили современные процессы развития. У философа, то есть у человека, которому свойственны любовь к истине и любовь к *сознательной* жизни, жизнь и учение должны находиться в соответствии друг с другом. Центральным пунктом всякого учения было то, что воплощается в реальность приверженцами этого учения. Это можно понять неправильно, в духе идеализма, — будто смысл философии состоит в том, чтобы направлять человека на путь, ведущий к недостижимым идеалам. Однако если философ самим собой призван жить так, как он говорит, то его задача в критическом смысле является гораздо большей: ему надо говорить так, как он живет, говорить о том, что составляет его жизнь. С незапамятных времен каждому идеалу приходится материализоваться, а каждой материальности — идеализироваться, чтобы действительно быть *для нас* центральной сущностью. При таком элементарном взгляде разделение личности и вещи, теории и практики вообще оказывается вне поля зрения — ведь это было бы знаком омрачения истины. Воплотить учение в себе означает превратить себя

в посредника, через которого оно говорит. Это как раз противоположность тому, чего требует речь с позиций морали в защиту строго руководствующейся идеалами деятельности. Пребывая в повиновении тому, что можно воплотить в собственной жизни, мы остаемся защищенными от моральной демагогии и от террора радикальных, нежизнеспособных абстракций. («Что есть добродетель без террора?» — так вопрос не стоит, а стоит он так: «Что есть террор, если не последовательный идеализм?»)

Появление на сцене Диогена означает драматичнейший момент в поиске истины раннеевропейской философии: в то время как «высокая теория» начиная с Платона раз и навсегда обрезала нить, связывающую ее с материальным воплощением, чтобы за счет этого крепче привязать нить аргументации к логическим конструкциям, появляется подрывной вариант *низкой теории*, которая пантомимически-гротескно выдвигает на передний план именно практическое воплощение. Процесс постижения истины разветвляется: появляется фаланга мыслителей, занятых дискурсом и созданием великих теорий, и мелкая группа полемистов, занятых литературной сатирой. С Диогена в европейской философии начинается сопротивление игре «дискурса», расписанной заранее и разыгрываемой как по нотам. С отчаянной веселостью он обороняется от «объязыкования» космического универсализма, к которому призывают в своем ведомстве философы. Что в монологической, что в диалогической «теории» Диоген за версту чует надувательство идеалистических абстракций и шизоидную бледную безвкусицу «чисто головного» мышления. Потому он, последний архаический софист и первый представитель традиции сатирического сопротивления, занимается Просвещением грубиянским. Он открывает *неплатоновский диалог*. Здесь Аполлон, бог озарений и просветлений, показывает свое иное лицо, которое укрылось от взгляда Ницше: лицо мыслящего сатира, мастера издевки, комедианта. Смертельные стрелы истины должны лететь туда, где ложь различного рода чувствует себя в полной безопасности, спрятавшись за авторитетами. «Низкая теория» здесь впервые заключает свой союз с нищетой и сатирой.

С этой позиции легко прояснить смысл дерзости. С тех пор как философия оказалась в состоянии лишь лицемер-

но-ханжески жить так, как она говорит, дерзость заключается в том, чтобы говорить так, как живут, и о том, что составляет жизнь. В культуре, в которой закосневшие идеализмы сделали ложь формой жизни, процесс истины зависит от того, найдутся ли люди, которые окажутся достаточно агрессивными и свободными («бесстыдными»), чтобы высказать истину. Власть имущие теряют свое действительное самосознание, сталкиваясь с шутами, клоунами, киниками; потому в анекдоте Александр Македонский и говорит, что он хотел бы быть Диогеном, если бы не был Александром. Если бы он не был шутком своих собственных политических амбиций, он бы разыгрывал из себя шута, чтобы сказать людям, равно как и самому себе, истину. (А если власть имущие, со своей стороны, начинают мыслить кинически, если они знают истину о себе и, несмотря на это, «продолжают делать то же самое» — то они полностью начинают соответствовать *современной* дефиниции цинизма.)

Впрочем, только на протяжении немногих последних веков слово «дерзкий» имеет негативное значение. Первоначально оно подразумевало, как в древнем верхнегерманском, продуктивную агрессивность, смелое выступление навстречу врагу: дерзкий — «храбрый, отважный, полный жизни, лихой, неподвластный чужой воле, страстно желающий чего-то». История этого слова отражает процесс девитализации культуры. У того, кто сохраняет дерзость еще и сегодня, не столь остыл материалистический пыл, как того хотели бы те, кому мешают реализовывать свои планы незамороженные люди. Прототип дерзкого человека — библейский Давид, который задирает Голиафа: «Подходи ближе, чтобы я точнее попал в тебя». Он показывает, что голова имеет не только уши, чтобы слушать и слушаться, но и мозг, чтобы устроить более сильному фронду, нанести ему афронт, атаковать по всему фронту.

Греческий кинизм открыл животное человеческое тело и его жесты как аргументацию; он развил пантомимический материализм. Диоген опровергает язык философов языком клоунов: «Когда Платон дал определение, имевшее большой успех: „Человек есть животное о двух ногах, лишенное перьев“, Диоген ощипал петуха и принес к нему в школу, объявив: „Вот платоновский человек!“ После этого к определению было

добавлено: „С широкими ногтями”»¹. Именно это — а не аристотелизм — есть реалистическая философия, противостоящая Сократу и Платону. Господским мышлением отличаются оба — и Платон и Аристотель, пусть даже в платоновской иронии и диалектических скачках еще дает о себе знать искра сократовской плебейской уличной философии. Диоген и иже с ним, напротив, заняты в сущности плебейской рефлексией. Только теория этой дерзости может обеспечить подход к политической истории воюющих между собою рефлексий. Это позволяет писать историю философии как диалектическую социальную историю: она будет историей телесного воплощения и раскола сознания.

Но с того момента, как кинизм сделал высказывание истины зависимым от факторов мужества, дерзости и риска, процесс истины оказался во власти доньше незнакомого морального противоречия; я называю его диалектикой растормаживания. Тот, кто берет на себя свободу выступать против господствующей лжи разного рода, провоцирует возникновение климата сатирической развязности, в которой и власть имущие, вкупе со своими господскими идеологиями, тоже аффективно растормаживаются — именно в ответ на критические выпады с кинической стороны. Но если киник подкрепляет свои «дерзости» своей аскетической жизнью, то подвергшийся атаке идеализм отвечает ему замаскированной под возмущение расторможенностью, которая в наихудшем варианте доходит до полного физического уничтожения противника. К сущности власти относится то, что она может смеяться только своим собственным шуткам.

2. Писать против идеалистического ветра

Дерзость имеет в принципе две позиции: верх и низ, господствующая власть и противостоящая ей сила, выражаясь старомодно, — господин и раб. Античный кинизм

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. VI, 40. (Здесь и далее этот текст в переводе М. Л. Гаспарова. — Примеч. ред.)

начинает представление «голых аргументов» с выступления в роли оппозиции, питаюсь силой, идущей снизу. Киник пукает, какает, писает, мастурбирует на виду у всех на афинском рынке; он презирает славу, плевать хотел на архитектуру, отвергает респектабельность и уважение, пародирует истории о богах и героях, ест сырое мясо и сырые овощи, лежит на солнышке, зубоскалит с проститутками и говорит Александру Великому, чтобы тот отошел и не загорался солнцем¹. Что бы это значило?

Кинизм — это первая реплика в ответ на афинский господский идеализм, который выходит за рамки теоретических опровержений. Он не высказывается против идеализма, он живет против него. Диоген, возможно, был фигурой, появившейся из конкуренции с Сократом; странности его поведения, быть может, означали попытки комедийно превзойти хитрого диалектика. Однако этого недостаточно: кинизм по-новому ставит вопрос о том, как *говорят* истину.

Академическая беседа философов не оставляет надлежащего места для материалистической позиции — да, она не может отвести материалистической позиции надлежащего места, так как сам диалог уже имеет своей предпосылкой нечто вроде соглашения об идеализме. Там, где только говорят, экзистенциальный материализм чувствует себя непонятым с самого начала. Ведь в диалоге между головами всегда всплывают только головные теории, и из спора идеализма с «головным материализмом» легко извлекается «головная диалектика». С софистами и теоретическими материалистами Сократ справлялся легко, стоило ему только вовлечь их в разговор, в котором он как мастер возражений был непобедим. Но с Диогеном ни Сократ, ни Платон не справились — ведь он говорил с ними «так же и иначе», прибегая к диалогу с участием живой плоти. Таким образом, Платону оставалось только прибегать к диффамации своего страшного и неудобного противника. Он называл его

1 Я обсуждаю Диогена, как и остальные кинические и цинические фигуры, не историко-критически, а с позиции актуальности. Актуализация создает возможность общей типизации кинических и цинических мотивов.

«обезумевшим Сократом» (*Sokrates mainomenos*). Предполагалось, что это выражение уничтожит его, но оно стало выражением наивысшего признания. Платон, сам того не желая, ставит соперника на одну ступень с Сократом, величайшим диалектиком. Это платоновское указание пальцем дорогого стоит. Благодаря ему становится ясно, что у Диогена с философией происходит что-то тревожащее и все же неотвратно-важное, а именно: в собачьей философии киника проявляет себя материалистическая позиция, которая ничуть не уступает идеалистической диалектике. Она отличается мудростью изначальной философии, реализмом базисной материалистической установки и веселостью иронической религиозности. При всех своих резкостях и грубостях Диоген не скручен судорогой оппозиционности и не «зацикливается» на противоречиях; его жизнь отличается той юмористической уверенностью в себе, которой обладают только независимые умы¹.

В идеализме, который оправдывает социальные и мировые порядки, идеи находятся наверху и сверкают в свете внимания, устремленного к ним; материя находится внизу и представляет собой лишь отблеск идеи, тень, грязь. Как может живая материя защитить себя от такого принижения? Ведь она исключена из академического диалога, допускается в него только как тема, но не как экзистенция, не как реальное существование. Что же делать? Материя, живое и полное энергии тело, активно начинает доказывать свою суверенность. Изгнанное Низменное отправляется на рыночную площадь и демонстративно бросает вызов Высшему. Фекалии, моча, сперма! «Прозябать», подобно собаке, но жить, смеяться и заботиться о том, чтобы создалось впечатление, что за всем этим стоит не безумие, а ясная рефлексия.

Здесь возможно возражение: животные «дела» — это повседневные интимные опыты тела, которые не заслуживают публичной демонстрации. Быть может, так, однако в цель это возражение не попадает. Этот «грязный» матери-

1 См. ниже портрет Диогена в «Паноптикуме циников». Я показываю там и социально-критическую, политическую сторону кинического импульса; она объясняет, почему кинизм «словно специально рожден» для потенциалов сегодняшнего социального сопротивления.

ализм не только ответ на чрезмерный идеализм власти, который недооценивает прав конкретного. Животные проявления у киника — часть собственного стиля, но также и форма аргументации. Их ядро — экзистенциализм. Киник как диалектический материалист вынужден бросать вызов обществу, потому что она — то единственное пространство, в котором может быть осмысленно достигнуто преодоление идеалистического высокомерия. Исполненный духа материализм не довольствуется словами, но переходит к материальной аргументации, которая реабилитирует тело. Общеизвестно, что идее положено восседать на троне в Академии, а моче — скромно стекать в отхожее место. Но — моча в Академии! Это было бы полное диалектическое противоречие, искусство писать против идеалистического ветра.

Выносить на всеобщее обозрение низменное, требующее уединения, интимное — это подрывная деятельность. Именно такова была, как мы увидим, культурная стратегия буржуазии, которая пришла к культурной гегемонии не только благодаря развитию товарной экономики, науки и техники, но и благодаря — втайне материалистически инспирированному — вынесению на всеобщее обозрение интимного, своего мира любви, мира чувств, мира тела и внутреннего мира со всеми его чувственными и моральными коллизиями. Мы наблюдаем происходящее на протяжении добрых двухсот лет перманентное — разумеется, вызывающее постоянное сопротивление — движение, выводящее интимное на всеобщее обозрение; сексуальному опыту здесь принадлежит ключевая роль, потому что при посредстве его с необычайной силой обращает на себя внимание диалектика интимного уединения и возвращения на публику. У буржуазной, основанной на реализме культуры нет иного выхода, кроме восприятия традиции *кинической культурной революции*. Сегодня снова начинают понимать это; Вилли Хохкеппель недавно снова провел параллель между античным кинизмом и современным движением хиппи, а также иными альтернативными движениями ¹. Неокинические элементы

1 Hochkeppel W. Mit zinischem Lächeln. Über die Hippies der Antike // «gehört gelesen». 1980. Dez. S. 89 ff.

накладывают свой отпечаток на буржуазное сознание частного и экзистенциального, по меньшей мере начиная с XVIII века. В них находит свое выражение сдержанное отношение буржуазного чувства жизни к политике — как к абстрактной, насильственно вознесенной на ложные высоты форме жизни. Ведь политика и вчера, и сегодня более, чем когда-либо, похожа на то, как ее воспринимали киники распадающихся греческих городских сообществ: на вынужденно агрессивное отношение людей друг к другу, на сферу вызывающих опасения карьер и сомнительных амбиций, на механизм отчуждения, на область войны и социальной несправедливости, — короче, на тот ад, который делает роковым постоянное присутствие над нами Другого, способного к насилию.

Афинская общественность, собиравшаяся на рыночной площади, была наэлектризована киническими атаками. Хотя Диоген не заводил собственных учеников, исходивший от него импульс учителя жизни, пусть и неявно¹, стал одним из наиболее мощных во всей духовной истории.

Когда Диоген справляет малую нужду и занимается онанизмом на рыночной площади, он делает то и другое — поскольку делает это публично — в определенной смоделированной ситуации. Вынесение чего-либо на публику означает единство демонстрирования и превращения во всеобщее достояние (на этом основана семантическая система искусства)². Таким образом, философ предоставляет маленькому человеку на рыночной площади точно такие же права на свободные от стыда телесные отправления и удовольствия, что весьма способствует развитию стремления противостоять всякой дискриминации. Возможно, нравственность и хороша, но естественность хороша тоже. Ничего иного циническая скандальная выходка и не подразумевает. Поскольку учение призвано объяснять жизнь, кинику приходится выносить на рыночную площадь подавленную и угнетенную чувственность. Посмотрите, как этот мудрый человек, по-

1 Прежде всего в смягченной и приглушенной форме, переданной через стоиков.

2 Ср. главу «К логике репрезентации. Самопредставление как единство опубликования и превращения во всеобщее достояние» в моей книге: *Literatur und Lebenserfahrung. Autobiographien der 20^{er} Jahre*. München, 1978. S. 305 ff.

разивший самого Александра Македонского, прекрасно умеет обходиться со своим членом! И большую нужду он тоже справляет у всех на глазах. Значит, все это не так уж и плохо. Отсюда начинается смеховая традиция, заключающая в себе философскую истину, — тот смех, о котором стоит напомнить хотя бы потому, что все ныне происходящее так и норовит отбить желание смеяться у кого угодно.

Позднейшие философии — вначале христианская, а тем более послехристианские — шаг за шагом упраздняют правило обязательного своего воплощения в реальную жизнь. В конце концов интеллектуалы недвусмысленно признают «нетождественность» жизни и познаний, и резче всего это делает Адорно, категорически отделяя значимость духовных образований от очевидного «убожества» носителей «духа». Едва ли нужно подробно доказывать, что принцип воплощения философии в жизни самого философа разрушается буржуазно-капиталистическими шизофрениями. Современные интеллектуалы не могут следовать принципу воплощения — так уж устроена культура. Интеллигенция, которой приходится играть свою социальную роль, вынуждена — сознает она то или нет — выступать в качестве пилотной группы, на примере которой можно наблюдать и исследовать экзистенциальную разорванность. Современный философ — в той мере, в какой он еще претендует на это имя, — превращает себя в шизоидное существо, состоящее из одного мозга — даже тогда, когда в своей теории обращает внимание на негативность, на оставленное за рамками, на униженное и побежденное.

3. Буржуазный неокинизм: искусства

То, что стремление к чувственному воплощению еще не исчезло окончательно, представляет собой, в сущности, заслугу буржуазного искусства (с другой стороны, это в какой-то мере и заслуга социального бунтарства, которого мы здесь, однако, касаться не будем). Полный философского значения драматизм буржуазных искусств основывается на том, что они вызывают к жизни неокиническое течение, пусть и не так именуемое. Однако стоит им воскликнуть: «Природа!»,

а также «Гений», «Истина», «Жизнь», «Самовыражение» и т. п., как кинический импульс оказывается снова в игре. Он использует неоспоримое право искусства, чтобы выразить страстное стремление достичь экзистенциальной нерасколотости. Новым воплощением этого импульса мог бы стать созданный экзальтированным молодым Гёте образ Прометейя. Подобно ему, искусство желает создать людей по образу и подобию целостного существа, представляющего собой единство духа и тела — таких людей, которые будут смеяться и плакать, наслаждаться и радоваться, ни в грош не ставя богов и законы. Молодой Гёте, как никто другой, предчувствовал витальную тайну буржуазного неокинизма и жил ею в искусстве. «Природа! Природа!» — таков был боевой клич чувственного Просвещения, который Гёте издал в своей пленительно проказливой, агрессивной и в самом что ни на есть истинном смысле слова дерзкой речи в честь дня Шекспира в 1771 году:

Дайте мне воздуха, чтобы я мог говорить!..

И как только наше столетие осмеливается судить о природе! Откуда нам знать о ней, нам, которые с молодых лет чопорны и зашнурованы на все шнурки и такими же видящие других?..

А теперь — в завершение, хотя я как раз еще и не начинал!

То, что почтенные философы говорили о мире, верно и по отношению к Шекспиру: то, что мы называем злым, есть только другая сторона добра, которая так же необходимо принадлежит его существованию и его целому, как должна выгорать под палящим солнцем *Zona torrida*¹ и замерзнуть Лапландия, чтобы существовала зона с умеренным климатом. Он ведет нас через целый мир, а мы, изнеженные невежественные люди, кричим при виде каждого неведомого нам кузнечика: «Господи, он хочет нас сожрать!»

Господа! Трубите же в трубы, дабы разбудить все благородные души из Элизима² так называемого хорошего вкуса,

1 *Zona torrida* — наиболее жаркая зона Земли (между Северным и Южным тропиками). (Примеч. перев.)

2 Элизим — загробный мир в греческой мифологии. (Примеч. перев.)

где они, опившись снотворного, наполовину существуют, а наполовину не существуют в скучных сумерках, где у них есть страсти в сердцах, но нет мозга даже в костях, ибо они недостаточно устали, чтобы успокоиться, и все же слишком ленивы, чтобы предпринять хоть какое-то действие, готовые прослоняться и прозевать всю свою жизнь теней меж миртами и лавровыми зарослями.

В буре и натиске раннебуржуазного искусства — наверное, впервые со времен Античности — не относящиеся к аристократии люди заявляют свои притязания на полную жизнь, на живое воплощение своей чувственности, на нерасколотость. Неистовый эстетический кинизм создает себе атмосферу, в которой может дышать. Молодой человек двадцати двух лет в своей речи весело провел уничтожающую атаку на культуру рококо с ее увядшим шармом неподлинности, с ее затейливыми шизофрениями и дышащим на ладан манерным театром. Речь Гёте читается как программа буржуазного неокинизма. Она взрывает все, что является голой моралью, апеллируя к великому аморализму природы; в природе так называемое зло имеет свой благой смысл. (В «паноптикуме циников» я попытаюсь посмотреть на Мефистофеля Гёте новым взглядом — как на обескураживающую фигуру, созданную из субстанции кинически-цинических познаний.)

Разумеется, буржуазное искусство обречено изображать чувственную целостность и нераздельность — если оно изображает ее вообще — в виде *фикции*; из-за этой слабости буржуазные антибуржуа снова и снова возобновляли неокиническую атаку, направленную против отделения и диффамации чувственного. Они стремились душой и телом воплотить право на существование того, что было исключено и изгнано как «низменное» — при этом реально, а не фиктивно выйдя за рамки видимости. В этом одна из причин, по которой искусство столь пристально наблюдает за «жизнью»: его кинический импульс побуждает к скачку из фикции в действительность. Эстетический аморализм — лишь прелюдия к тому, что жизнь на практике потребует реализации своих чувственных прав. Можно сделать вывод, что в культуре сенсуалистически уравновешенной искусство

в целом стало бы «менее важным», менее патетичным и менее нагруженным философскими мотивами. Вероятно, мы находимся на пути к этому.

Большую часть времени существования буржуазного искусства в нем проявлялась неумная жажда отрицания — не в последнюю очередь потому, что в нем пульсировала тайна живого. Несущие свободу отрицания снова и снова разрушали тенденцию к гармонической стилизации. Против требования гармонии снова и снова восставал чувственный реализм. Он определил философскую значимость буржуазного искусства; он сделал буржуазное искусство той средой, в которой смогла бурно развиваться Великая Диалектика. Высота окажется пустой, если не будет оттенена глубиной; возвышенное превратится в жалкую судорогу, если комическое не поможет ему снова спуститься на землю. Философски значимые буржуазные стили искусства — если абстрагироваться от немногих классицистских, стремящихся к гармонии и «холодных» эстетских тенденций — это стили отрицания, универсализмы, реализмы, натурализмы, экспрессионизмы, стили наготы, стили крика, стили разоблачения. Чувственный веризм искусств дает прибежище «целостной истине». Они остаются сферой, где сохраняется право принципиально «знать и то и другое», — подобно тому, как Паскаль требовал от познания *condition humaine*¹, чтобы оно знало то и другое — большое и малое, ангельское и дьявольское, высокое и низменное. Большое искусство искало целого, в которое объединялись бы крайности, а не лишенной противоречий середины.

Граница искусства — буржуазного, равно как и социалистического, — это тот барьер, который ставится его «воплотению в действительность». Искусство с самого начала вплетено в шизоидный процесс цивилизации. Поэтому общество имеет обыкновение амбивалентно относиться к искусствам; они должны удовлетворять потребности, но не вправе «заходить слишком далеко». Требование гармонии с незапамятных времен пытается взять за горло цинизм. Истины искусства нужно держать в границах, поскольку они не должны наносить вреда менталитету «полезных членов

1 *Condition humaine* — здесь: человеческие условия (франц.). (Примеч. ред.)

человеческого общества». Трудно сказать, что при таком ограничении представляет сознательную политику, а что спонтанное регулирование отношений между искусством и обществом. Во всяком случае, остается фактом, что граница между искусством и жизнью стерлась почти до такой степени, что о ней не стоит и говорить; богема, которая, ко всему прочему, как социальный феномен возникла недавно, всегда оставалась минимальной по численности группой, даже если в иные времена и привлекала к себе максимальное внимание.

Можно сформулировать два спекулятивных правила социальной экологии искусства: то, что подлинно, полно жизни, существует как «оригинал», — ограничено редкостью своего проявления; импульсы, исходящие от таких оригиналов (произведений и индивидуальностей), ограничены превращением их в фикции, превращением этих оригиналов в фикции. Подлинное, настоящее остается редким; подражание, равно как и простое «интересничанье», опасности не представляют, и потому их дозволяется широко тиражировать.

Искусство кричит, призывая к жизни, пока кинический импульс жив и действует в нем. Повсюду, где в игру вводятся эстетические техники — как в прессе, так и в средствах массовой информации, как в рекламе, так и в эстетике товаров, — этот призыв в его фикционализированно-ограниченной форме несется в массы. Здесь искусство еще выступает как приятное и любезное, здесь еще имеется прекрасное по дешевым ценам. «Высокое искусство», напротив, более ста лет назад отступило в область тягостного, чисто художнического и болезненного — в область утонченной уродливости, изысканной жестокости и тщательно продуманной непонятности, в область трагических комплексов и сбивающей с толку всякой всячины.

Эстетический модерн есть искусство изготавливать шоколад с отравленной начинкой; его, вероятно, можно рассматривать взором взволнованно-бесстрастного эксперта, но нельзя принимать внутрь без риска получить несварение желудка. В современных искусствах так много свежизвергнутой негативности, что сама мысль о «наслаждении искусством» невозможна. Только снобы, элита знатоков да

фетишисты испытывают наслаждение от невозможности наслаждаться им, напоминая о дендизме XIX века, а сегодня приводящее к пышному и отвратительному расцвету ищущих свой стиль неформальных молодежных группировок.

Но тому, кто хочет полноты жизни, мало одной иллюзии прекрасного. По иронии судьбы именно Теодору В. Адорно, одному из величайших теоретиков современной эстетики, выпал жребий оказаться жертвой неокинического импульса. Помнит ли читатель тот эпизод в университетской аудитории, который описан в предисловии? Когда Адорно не давали начать лекцию студентки, обнажившие свои бюсты? Так вот, их обнажение вовсе не представляло собой достаточно тривиальной эротически-дерзкой попытки использовать женскую плоть как решающий аргумент. Это были, почти в античном смысле этого слова, кинически обнаженные тела — тела как аргументы, тела как оружие. То, что демонстрировалось таким образом — независимо от личных мотивов демонстранток, — это стремление нанести удар по голой теории. Надо признать с некоторым смущением, что оно было в каком-то смысле «изменяющей общество практикой» — во всяком случае, чем-то большим, чем лекции и философские семинары. Адорно трагическим и все же вполне понятным образом оказался в положении идеалиста — Сократа, а девушки — в положении неистового и непотребного Диогена. Проницательнейшей теории своевольно противостояли разумные — как хотелось бы надеяться — тела.

4. Цинизм как дерзость, которая сменила сторону

Дерзость снизу действенна, если она выражает своим напором реальные энергии. Она должна сознательно находить телесные воплощения для своей силы и изобретательно создавать такую реальность, которая, конечно, встречает активное сопротивление, но не считаться с которой нельзя. Когда недовольный своим положением раб как бы в шутку берет своего господина под локоток, он дает ему почувствовать ту силу, которую может иметь его бунт. Дерзкий вырез

платья, открывающий женскую плоть, представляет собой форму игры той властью, которую незаурядное и редкое имеет над обыкновенным и массовым; при старом укладе сексуально-политической экономии сила слабого пола заключалась в той его слабости, из-за которой ему волей-неволей приходилось зависеть от потребностей пола «сильного». Дерзость религиозная, кощунство есть происходящее в конце концов освобождение от благочестивой серьезности, которая не может противостоять неудержимой энергии смеха.

Есть маленькие формулы, которые дерзкий реализм позиции «низов» вводит в бой против «закона», — два раза по два слова, которые заставляют ложные притязания ловить ртом воздух: «Ну, и...» и «Почему нет?» Своим упорно повторяемым «Ну, и...» многие молодые люди просветительно допекают своих трудновоспитуемых родителей. Детские компании, играющие во дворе, часто оказываются хорошей просветительской школой, потому что они совершенно естественно между делом учат своих членов говорить «Ну, и...». Это не что иное, как упражнение, которое столь трудно дается человеку полностью социализированному: умение в нужный момент сказать «нет». Полностью развитая способность говорить «нет», однако, представляет собой единственно подходящий фон для «да», и обе способности в единстве только и придают реальной свободе ее четкий профиль.

То, что обладает силой, способно завоевать для себя свободу. Однако сила есть и вверху и внизу, разумеется в разных пропорциях; раб никогда не есть абсолютно ничто, а господин никогда не есть все; сила подчиняющегося не менее реальна, чем сила властвующего. Сила низов приходит к обретению себя самой индивидуально, проявляясь в виде той дерзости, которая образует ядро силы кинизма. Посредством ее социально обделенный делает заявку на собственный суверенитет. Вторая плоскость, в которой низы пробуют возможности своеволия, — это подрывная практика самоуправления в духе полусвобод, обеспечиваемых для себя «чересчур широким» толкованием законов. Пожалуй, довольно редко проявляется, насколько необъятным может быть подрывной фактор в нашем обществе — теневой мир

тайных дерзостей и реализмов всяческого рода, полный противодействий, пренебрежения должным, махинаций, способов обеспечить свою выгоду. Нормальность наполовину состоит из микроскопических отклонений от норм. Это поле своеволия, поле мелкого «умения жить» и теневой морали почти так же не исследовано, как не определена граница между взяткой и подарком. То и другое остается, по сути дела, практически недоступным для изучения. Об этом знают все, однако говорить это не принято.

И дерзость господствующих властей тоже двойственна. Во-первых, она связана с привилегиями и свободами господ, которые вытекают из самого обладания властью. Нет никакой дерзости в том, чтобы пользоваться ими, скорее, нужно чувство такта, чтобы при этом не вести себя чересчур вызывающе. Большинство помещиков старых времен имели, например, феодально-сексуальное право — право «первой ночи» с невестой крепостного, но не пользовались им, а *high life*¹ сегодняшних супербогачей тактично прячется за фасад среднего сословия — или демонстрируется только в своей, замкнутой среде.

Но и у власть имущих также есть нечто такое, что можно считать полусвободным отступлением от жестко установленных правил, своего рода вольностью, на которую принято смотреть сквозь пальцы. Они позволяют себе такие выходы, как правило, только в ответ на давление извне, ведь при этом они разоблачают себя перед сознанием противника. Сознание господ умеет дерзить на свой особый лад: это господский цинизм в современном смысле слова, отличный от дерзких кинических выпадов. Античный кинизм — первоначальный, атакующий — был плебейской антитезой идеализму². Современный цинизм, напротив, есть господская антитеза своему собственному идеализму как идеологии и маскараду. Цинический господин приподнимает маску, улыбается своему слабому противнику по игре — и тем подавляет его. *C'est la vie*. Положение дворянина обязывает. Поря-

1 High life — светская жизнь (англ). (Примеч. ред.)

2 Ср. прекрасную книгу: Heinrich K. Versuch über die Schwierigkeit Nein zu sagen. Хайнрих пишет также и о взрывчатой силе античного кинизма: Heinrich K. Parmenides und Jona. Frankfurt am Main, 1966.

док должен быть. Что поделаешь, если ситуация часто выходит из-под контроля? Власть вынуждает! Положение вещей требует! Власть приоткрывает в цинических проявлениях свои тайны, отчасти занимается своим собственным Просвещением и выбалтывает свои секреты. *Господский цинизм — это дерзость, которая сменила сторону*¹. Здесь не Давид бросает вызов Голиафу, а Голиафы всех времен — от надменных ассирийских военных вождей до современной бюрократии — показывают храброму, но не имеющему никаких шансов на победу Давиду, кто на самом деле наверху, а кто — внизу; это, так сказать, цинизм на службе обществу. Юмор тех, кто так и так находится наверху, расцветает при этом порой весьма курьезно. Когда Мария Антуанетта, супруга Людовика XVI, спросила о причинах беспорядков в народе, ей ответили: «Народ голодает, Ваше Величество, у него нет хлеба». Ее ответ был таков: «Если у народа нет хлеба, почему он тогда не ест пирожные?» (Франц-Йозеф Штраус, в свою очередь, говорил, что в жизни не каждый день доводится есть торт «Принц-регент».)

Как только господское сознание хоть немного демаскируется своим цинизмом, оно с головой выдает себя противостоящей ему силе. Но что происходит, если такой силы нет? В обществах, в которых больше нет никакой эффективной моральной альтернативы, а силы, потенциально способные к противоборству, оказались встроены в аппарат власти, больше некому возмутиться по поводу цинизма господствующей власти. Чем более безальтернативным кажется современное общество, тем больше цинизма оно себе позволяет. В конце концов оно начинает иронизировать над своими собственными легитимациями. «Основополагающие ценности» и оправдательные словесные ухищрения плавно переходят друг в друга. Власть имущие на политической и экономической сцене становятся болтливыми, шизоидными, легкомысленными. Нами управляют сегодня игроки-профессионалы, ведущие игру с серьезным видом.

1 Я пока оставляю в стороне психологию цинизма, чтобы сначала дать его развернутую социально-философскую картину. Субъективный цинизм и его психодинамика рассматриваются в нескольких главах «Веймарского симптома».

Если раньше тот, кто обладал достаточной «свободой», чтобы стать циником и хладнокровно играть средствами и целями, становился великим политиком, то сегодня любой функционер и депутат-заднескамеечник поднаторел в этом отношении так, что даст фору Талейрану, Меттерниху и Бисмарку, вместе взятым.

Юрген Хабермас¹ с его теорией кризиса легитимации попал, без сомнения, в уязвимейшее место современной государственности. Остается неразрешенным вопрос: кто может быть субъектом знания о кризисе легитимации? Кто тут просветитель, а кто просвещаемый? Ведь цинизм распространяется рука об руку с диффузией субъекта знания, так что сегодняшние слуги системы вполне могут делать правой рукой то, что левой руке никогда не позволялось. Днем — колонизатор, вечером — жертва колониализма; на работе — манипулятор и управляющий, в отпуске — манипулируемый и управляемый; официально — профессиональный циник, в личном плане — чувствительнейшая личность; по должности — жесткий руководитель, в идеологическом отношении — записной спорщик; для окружающих — реалист, для себя — субъект, превыше всего ставящий наслаждения и удовольствия; по функциям — агент капитала, по намерениям — демократ; в том, что связано с системой, — функционер, склонный обращаться с собой и другими, как с вещами, в том, что связано с жизненным миром, — человек, желающий реализовать себя; объективно — сторонник политики силы, субъективно — пацифист; в-себе — сущая катастрофа, для-себя — сама безобидность. У шизоидов возможно все, а потому Просвещение и реакция уже не слишком отличаются друг от друга. У просвещенных, интегрированных в систему — в этом мире умных инстинктивных конформистов, — тело говорит «нет» принуждениям, исходящим от головы, а голова говорит «нет» тому способу и средствам, которыми тело расплачивается за свое комфортное самосохранение. Это смешение и есть наше моральное *status quo*.

1 Юрген Хабермас (р. 1929) — немецкий философ и социолог.

5. Теория двойных агентов

Здесь нужно сказать об одном феномене, который, как может показаться, влачит свое скромное существование только на периферии политических систем, но в действительности, однако, затрагивает экзистенциальное ядро всех обществ, — о феномене тайных агентов. Психология агентов, а тем более двойных агентов могла бы стать важнейшей главой современной политической психологии. Неслыханные истории рассказывают о конспиративных группах конца XIX — начала XX века, существовавших в Швейцарии, где возникло непостижимое хитросплетение русских групп монархистов, антимонархистов, коммунистов, анархистов и групп западноевропейских агентов. Все они следили друг за другом, включали остальные группы в свои политические расчеты, их сознания взаимно отражали друг друга и самих себя. В головах членов конспиративных партийных ячеек, равно как и в головах внедренных в них агентов тайной полиции, разворачивались тактические и метатактические схемы, включавшиеся одна в другую, как вкладывающиеся друг в друга ящички у фокусника. Ходили слухи о двойных и тройных агентах, которые в конце концов уже и сами не могли точно сказать, на кого они, собственно, работали и чего пытались добиться сами для себя, играя по две-три роли. Они были вначале завербованы одной стороной, затем перевербованы, потом их снова переманила к себе «своя» партия и т. д. Там уже в принципе давно не было никакого Я, которое могло бы пытаться получить выгоду для «себя» от разных сторон. В чем могла состоять собственная выгода у кого-то, кто уже и сам не знал, в чем заключается его «собственное»?

Однако, как я полагаю, вполне можно обнаружить сходство этой ситуации с сегодняшним положением каждого, кто занимает свое место в структуре государства, на предприятиях и в социальных институтах, и при этом имеет весьма приблизительное представление о том, в каком направлении влачится колесница государства. Пропась между лояльностью и своими знаниями становится все шире. Из-за этого трудно определить с собственной позицией. По отношению к какой стороне мы сохраняем лояльность? Мы агенты

государства или агенты социальных институтов? Или агенты Просвещения? Или агенты монополистического капитализма? Или агенты собственного жизненного интереса, который втайне вступает в постоянно меняющиеся неоднозначные связи с государством, социальными институтами, с Просвещением, антипросвещением, монополистическим капиталом, социализмом и т. п. и при этом все больше забывает, что нам «самим» нужно искать во всем этом богоспасаемом предприятии?

Не случайно именно Вальтер Беньямин, этот великий знаток многозначности, который навел тайные мосты между иудаистикой и социологией, марксизмом и мессианством, искусством и критицизмом, стал тем, кто ввел тему агентов в гуманитарные науки, — вспомним о его известной хитроумной интерпретации Бодлера, когда он называет поэта тайным агентом своего класса. Одну из характерных примет современности составляет то, что интеллеktуал выступает в роли агента, работающего на великое множество сторон, — факт, который с давних пор кажется опасным настроенным на решительную борьбу любителям упрощать и мыслить в соответствии со схемой «друг — враг». (Разве не был сталинизм, кроме прочего, попыткой посредством параноидного упрощения позиций вырвать каждого интеллеktуала из сети тех неизбежно многообразных связей, дабы все снова оказалось настолько простым, что это мог бы понять и Сталин? Можно, конечно, назвать это и более деликатно — «редукцией комплексности».)

Итак, кто же — субъективно, объективно, «в себе» и «для себя» — чей агент? Кто функционер какой структуры? Кто какую тенденцию поддерживает? В сталинизме по сей день слово «объективно» используется там, где налицо желание насильственно покончить со всеми двойственными связями и всякой амбивалентностью. Тот, кто не признает сложности действительности, любит подавать себя человеком объективным и уличает всех, вникнувших в суть проблем, в бегстве от реальности и склонности к беспочвенным мечтаниям. Даже у тех натур, которые кажутся самыми решительными и цельными, невозможно «объективно» определить, какой именно линии они держатся в конечном счете, тем более если учесть, что история построения всех и вся-

ческих планов разворачивается по правилам, которые упорно ускользают от нашего понимания. Партии и группы, предстающие перед общественностью с решительными программами, сами являются масками, прикрывающими тенденции, которые выходят далеко за их рамки и о конечных результатах которых заранее можно сказать очень мало. Марксисты в этом двойственном, сумеречном свете любят строить фантазии о великом тайном демиурге, о суперциничном трюкаче, который сидит в Союзе немецких промышленников, а то и выше, в кресле министра без портфеля, заставляя государство плясать под дудку крупной промышленности. Эта проективная стратегия упрощения является столь же по-детски наивной, сколь и по-детски хитрой. Она имеет изрядную предысторию, восходящую к самому Бальзаку с его загадочными Тринадцатую, которые тайно держат в руках все нити, словно какая-то *cosa nostra* капитала.

Самой ужасающей из таких фантазий о мафии и демиургах была та, которую создали русские тайные агенты в самом конце прошлого века¹: фантазия о «сионских мудрецах», антисемитская поделка, при создании которой просветительская первоначально сатира (принадлежащая перу Жоли) прошла через голову циничного шефа секретной службы в Париже, фальсифицировавшего мнимые «Протоколы сионских мудрецов», затем попала в голову путаного русского религиозного философа, чтобы оттуда вновь вернуться в Европу, где эти «Протоколы» стали главным документом, вокруг которого разворачивалась антисемитская паранойя, и далее, пройдя через голову Гитлера, оказала свое воздействие на реальность, вплоть до Освенцима. Это была уловка немецкого фашизма упрощения, который спроецировал анонимные системные эффекты на демонические «умыслы», чтобы и сбитые с толку мелкие буржуа не теряли из виду «общей картины».

1 Имеется в виду XIX век. (Примеч. ред.)

6. Социальная история дерзости

История дерзости — это не историческая дисциплина, и я не знаю, улучшилось бы положение дел, если бы она стала таковой. История — это всегда нечто вторичное, чему должен предшествовать импульс определенного мгновения. В том, что касается цинизма, импульс обычно так и бросается в глаза; в том, что относится к кинизму и к дерзости, искать его, пожалуй, напрасно.

С точки зрения социальной истории, роль *города* в возникновении сатирического сознания, начиная с Античности, неоспорима. Однако в Германии после упадка городов, произошедшего в ходе Тридцатилетней войны, долгое время не было ни одного города, который имел бы характер метрополии. Еще в 1831 году Генриху Гейне пришлось, чтобы подышать городским воздухом, который делает свободным, эмигрировать в Париж — столицу XIX века. «Я отправился, потому что был вынужден».

Когда верхнеитальянские городские культуры, которые описывал Якоб Буркхардт ¹, просто распирали от любви к юмору, а от римских и флорентийских шуток у граждан так и звенело в ушах, в Германии не было ни одного Аретино ², кроме Уленшпигеля, плебейского протокиника Нового времени, но у нее все же был «нюрнбергский башмачник», который писал шванки, — тот самый старый Ганс Сакс, который живет в воспоминаниях как прародитель мещанского юмора — отчасти необоснованно. Этот Сакс, вероятно, движимый каким-то хорошим инстинктом, написал и диалог о Диогене — и, таким образом, уже на заре буржуазной культуры была налицо ее привязка к киническому импульсу. Однако Нюрнберг пришел в упадок и сделал карьеру снова только с постройкой железной дороги, а также став ареной имперских съездов партии. В том же городе, где расцвели первые представления о принципах буржуазной культуры, кинический реализм и городской юмор, достиг своего

1 Якоб Буркхардт (1818—1897) — швейцарский историк культуры. (Примеч. ред.)

2 Пьетро Аретино (1492—1556) — писатель, видный представитель итальянского Ренессанса. (Примеч. ред.)

завершения мелкобуржуазный господский цинизм — в виде лишенного всякого юмора массового марша колонн, закончивших позже в военных могилах. Единственным немецким городом, который выступил не ниже своих возможностей в том, что касается дерзости, был и остается, собственно, только Берлин. Тем, кто маршировал в колоннах по Нюрнбергу, от этого города всегда было немного не по себе. Готфрид Бенн верно схватывает провинциализм маршировавших, карикатурно изображая их представления: «Думать — цинично, это больше происходит в Берлине, на его месте лучше бы спеть песню о Везере¹».

Немецкая дерзость всегда была более тяжеловесной, чем в романских странах; она значительно раньше появилась на сцене в виде господского цинизма, как растормаживание власть имущих. Генрих Гейне, который представляет собой исключение, — тем более как уроженец проникнутого французским духом Рейнланда, — вынужден был в своих поисках образцов для подражания и союзников из числа земляков ориентироваться на иные добрые немецкие качества, воплощенные в непоколебимой честности Фосса, в стремлении к полной ясности Лессинга и в мужественной способности отстаивать свою веру Лютера. Однако у Лютера не без оснований можно было зафиксировать проявления специфической традиции немецкой дерзости — ведь его протестантизм относился к тому времени, когда отнюдь не принято было говорить императору: «Я на том стою, я не могу иначе»; это был акт необычайного мужества и своенравной дерзости. Кроме того, в Лютере проявляется анималистический элемент, сила, черпающая себя из себя самой, — витальный архетип «животности», который неотделим от кинических мотивов.

В истории дерзости, наряду с *городом*, важную роль играют, в сущности, три социальных чекана, накладывающих на все клеймо веселой непокорности: *карнавал*, *университет* и *богема*. Все эти три феномена выполняли роль клапанов, через которые мог быть срочно выпущен пар

1 Везер — река в Германии. Римлянам была известна как Визургис. Вверх по течению из устья Рейна шел один из торговых маршрутов внутри Германии. (Примеч. ред.)

накопившихся потребностей, которые не находили иного, повседневного удовлетворения в социальной жизни. Здесь дерзости имели свое пространство, в котором их терпели, даже если эта терпимость была только временной и порой прекращалась.

Старый карнавал был эрзац-революцией бедных. Избирали короля шутов, который на протяжении одного дня и одной ночи правил миром, принципиально вывернутым наизнанку. В нем бедные и добропорядочные пробуждали к жизни свои мечты, надевая маскарадные костюмы, чтобы изображать буйнов и участников вакханалий, самозабвенно — до истины, дерзко, похотливо, разгульно и порочно. Разрешалось лгать и говорить правду, быть непристойным и честным, пьяным и безрассудным. Из карнавала позднего Средневековья, как показал Бахтин, сатирические мотивы плавно перешли в искусство. Пародийный дух карнавальности еще питает цветастый язык Рабле и других писателей эпохи Возрождения, он вызывает к жизни традиции искусства «жутких историй» и традиции сатиры, он делает шутов и арлекинов, гансвурстов и касперлей¹ постоянными фигурами великой смеховой традиции, которая выполняет свою задачу в жизни общества даже тогда, когда на дворе и не вторник карнавала. Общества, разделенные на противоборствующие классы, едва ли могут обойтись без такого выворачивания мира наизнанку и без устройства таких безумных дней — как то доказывают карнавалы в Индии и Бразилии.

В те же времена позднего Средневековья университеты обретают свое значение в социальном хозяйстве дерзости и кинического интеллекта. Они вовсе не были только местом учебы и исследований; там всегда резвились и ваганты, и прочая экстравагантная молодая интеллигенция, которая была достаточно умна, чтобы найти кое-что получше зубрежки. Особенно славилась в этом отношении парижская Сорбонна, которая представляла собой город в городе, Латинский квартал, в котором мы находим предшественников всех разновидностей позднейшей богемы. В буржуазные

1 Арлекины, гансвурсты, касперли — персонажи народного театра кукол. (Примеч. перев.)

времена университетские годы были для учащейся молодежи временем, позволяющим отсрочить переход к серьезной жизни, — временем, когда можно пошалить, прежде чем дело дойдет до необходимости делать карьеру и упорядочить жизнь. Именно о студенческих шутках и розыгрышах, студенческих вольностях и времяпрепровождении вспоминают взрослые, когда позднее, будучи серьезными господами, говорят, что и они когда-то были молоды. Жизнь вокруг университета придавала в буржуазные времена особую окраску понятию молодости. Господа отцы лишь официально рвали на себе волосы, а втайне испытывали удовлетворение оттого, что господа сыновья вели себя точно так же, как они. Отцов общества тревожит только то юное поколение, которое прохладно относится к дерзким выходкам и проделкам, изначально подходя к делу с ранним цинизмом. Двадцатый век знает несколько таких холодных поколений, начиная с нацистского студенчества, в котором идеалисты, верившие в идеологию «народа», уже смешались с холодными наглецами; они стали позднее военными летчиками или юристами, обслуживавшими систему, а еще позднее — демократами. За этим поколением последовало «скептическое поколение» пятидесятых годов, которое сейчас находится у кормила власти, а за ним — поколения семидесятых и восьмидесятых годов, в которых уже сейчас среди деятелей «новой волны» обращают на себя внимание ранние новобранцы цинизма.

Наконец, *богема* — относительно недавно возникшее явление — играла выдающуюся роль при регулировании противоречий между искусством и буржуазным обществом. Она была тем пространством, в котором апробировался переход от жизни к искусству жизни. На протяжении века богема давала неокиническому импульсу социальное прибежище. Как регулятор буржуазной жизни она была важна прежде всего потому, что, подобно университету, выполняла функцию «психосоциального мораториума» (Эриксон), в котором молодые буржуа могли разрешить свои кризисы адаптации, возникающие при переходе от мира школы и родительского дома к первым профессиям. Исследователи знают, что лишь немногие представители богемы принадлежали к ней долгое время; для большинства эта среда была

переходным состоянием, пространством для жизненных экспериментов и освобождения от норм. Они использовали там свободу говорить «нет» буржуазному обществу до тех пор, пока на его место не приходило (возможно) более взрослое «да, но...».

Если мы посмотрим сегодня на эти питательные почвы и жизненные пространства, на которых пышно разрастались отклонение и критика, сатира и дерзость, кинизм и своеволие, то сразу станет ясно, почему мы вынуждены опасаться самого худшего для воплощенного дерзкого Просвещения. На наших глазах города превратились в аморфные скопища, в которых отчужденные людские потоки транспортируются на различные арены их попыток жить и уклоняться от жизни. Карнавал уже давно означает не «мир, вывернутый наизнанку», а бегство в цельные миры дурмана из хронически вывернутого наизнанку мира, полного повседневного абсурда. О богеме известно, что она мертва, как минимум со времен Гитлера, а среди беглецов из нее в сферу субкультур царят скорее не дерзкие настроения, а тоска, сопровождающая вынужденное отступление. Что же касается университетов... Ах, давайте лучше не будем об этом!

Эти искажения и уродства импульса дерзости указывают на то, что общество вступило в стадию организованной серьезности, на которой пространства игры для воплощенного в жизнь Просвещения все более и более закрываются и закупориваются. Это то, что столь сильно вводит в заблуждение относительно подлинного климата этой страны. Живут, ударяясь в угрюмый и брюзгливый реализм, не желают выделяться, обращать на себя внимание и играют в серьезные игры. Цинизм придавлен однообразной серостью жизни, но его так и тянет наружу. Прозорливое кокетничание со своей собственной шизофренией выдает с головой несчастное сознание — в академической сфере или как-либо еще. Кажется, все провокации исчерпаны, все причуды и капризы модерна перепробованы. Началась стадия публичного окоченения в серьезности. Усталая, шизоидно-неумужественная интеллигенция разыгрывает реализм, задумчиво замуровывая себя в жестоких и твердых данностях.

7. Воплощение или разорванность?

Живая телесная воплощенность есть то, что проявляет волю к жизни. Однако жизнь принципиально отличается от оттягивания самоубийства. Тот, кто живет в обществах, вооруженных атомным оружием, становится — независимо от своей воли — по крайней мере наполовину агентом некоего цинического сообщества самоубийц, наполовину в том случае, если он решает повернуться к нему спиной. Именно это и делает постоянно растущее число людей, которые начиная с пятидесятих годов эмигрируют — в Прованс, в Италию, на Эгейское море, в Калифорнию, в Гоа, на Карибские острова, в Ауровиль, в Поону, в Непал и, не в последнюю очередь, на «тибетское нагорье» в пределах Германии и Франции.

В связи с этими явлениями напрашиваются два вопроса: первый — цинический, второй — выражающий озабоченность. Случись что серьезное, достаточно ли далеким окажется то место, куда уехали? И кому лучше от того, что наиболее восприимчивые в моральном отношении люди покидают тонущие корабли цинических обществ? Есть «хорошие» основания ставить эти вопросы, ведь все усиливающееся и «сгущающееся» ожидание войны питает оба видения будущего — и циническое, и озабоченное. Эмиграция могла бы быть полезной и с одной и с другой стороны, если мы будем понимать правильно ее значение, — полезной и для эмигрантов, которые выясняют, существует ли, и где, то лучшее, которое они ищут; и для остающихся, которым отъезд других говорит: там, где мы пребываем, никакая жизнь невозможна — для нас. А для вас?

Вероятно, эмиграции можно было бы придавать несколько менее серьезное значение, если бы она действительно была феноменом «на окраине общества». Однако ничто не дает оснований для столь беспечного взгляда на нее. То, что сегодня происходит на окраине общества, исходит из его сердцевины. Эмиграция сегодня стала диагнозом, характеризующим массовую психологию. Целые слои населения уже давно в душе живут где угодно, только не в этой стране. Они не чувствуют себя связанными с тем, что

носит имя основополагающих ценностей общества. При словах «основополагающие ценности» перед глазами невольно появляется образ атомных грибов. Слышат заверения ответственных лиц об их готовности к переговорам — и ощущают, заглянув им в глаза, ледяную стужу конца.

Большинство членов общества уже давно избрало для себя эмиграцию в отпуск, и слово «жить» обретает для них светлые тона благодаря воспоминаниям о кое-каких мгновениях удачного отдыха — если только представился такой случай...

Что же делать? Сойти с этого поезда или продолжать делать то же, что и другие? «Спасаться бегством или остаться?» Ни то ни другое альтернативное решение не представляется удовлетворительным и достаточным. Оба выражения, их описывающие, имеют несколько угнетающий смысл и отличаются неоднозначностью. «Бежать» — действительно ли именно это подразумевается данным выражением? А в том, что называется «остаться», разве не проявляется столь часто трусость и меланхолия, соучастие и соглашательство? А решение «сойти с этого поезда» — разве это совершенно сознательный поступок? И не находятся ли многие так называемые «желающие сойти» уже вне «поезда» — еще до того, как они поставят перед собою вопрос о собственной позиции? А «делать то же, что и другие» — неужели это действительно везде и всюду имеет циническую окраску? Разве такое решение не вызвано также потребностями в «позитивном», стремлением принадлежать к сообществу людей?

Однако следует видеть и моменты истины в выраженной альтернативе. «Сойти с поезда» — правильно потому, что нет желания, закрыв глаза, впутываться в невыносимый цинизм общества, которое утратило способность различать производство и разрушение. «Делать то же, что и другие» — правильно потому, что отдельный человек вправе ориентироваться на необходимость самосохранения в ближайшей перспективе. Бежать — правильно потому, что глупая храбрость ни к чему, и потому, что только дураки расходуют силы на безнадежную борьбу тогда, когда существуют более благоприятствующие жизни пространства, куда можно отступить. Остаться на месте — правильно, потому что это

соответствует опыту, говорящему, что любой конфликт, от которого мы просто уклонились, настигнет нас в любой точке, куда бы мы ни убежали.

Поэтому соответствующая нашей жизненной конституции альтернатива должна быть понята иначе: *телесная воплощенность* либо *расколотость*. Это — альтернатива, которая относится в первую очередь к сознанию и только потом уже — к поведению. Она требует радикального приоритета самопознания по отношению к морали. Суть дела в следующем: либо сознательно дать срастись воедино уже разорванному, либо бессознательно отдать отколовшееся во власть шизоидного процесса. Интеграция или шизофрения. Выбрать жизнь — или принять участие в праздничной вечеринке самоубийц. Это может звучать как призыв к духовной диете для каждого отдельного человека, и тот, кто поймет это именно так, будет прав. Просвещение, прежде всего, не имеет никаких иных адресатов, кроме отдельных людей, которые избежали слепого включения в общество и отождествления с ним, но не могут по этой причине прекратить играть определенную роль в обществе. Поэтому нужно поддерживать в живом состоянии идею Просвещения — Просвещения, воплощенного в теле разумеется. Просвещать — означает принимать и поддерживать все антишизофренические движения. Университеты, конечно, вряд ли то место, где это происходит. *Универсальной жизни (universitas vitae)* учатся не в университетах, а в других местах — там, где люди противостоят цинизму расколотого официального сознания, там, где они опробуют формы жизни, дающие шанс осознанной жизни в головах, телах и душах. Универсальная жизнь разворачивается на широком поле, представленном индивидами и группами, которые несут дальше кинический импульс и которые пытаются делать то, что не отнимет у них никакая политика и никакое «чистое искусство»: со всей своей бдительностью препятствовать проникновению расколов и бессознательного в индивидуальную жизнь, постигать и реализовывать собственные возможности; и участвовать в приносящей веселость работе Просвещения, при которой принято уважать те желания, которые расширяют перспективы возможного.

8. Психополитика шизоидного общества

По каким признакам определить предвоенное время? Как проявляют себя психополитические конституции капиталистических обществ накануне мировых войн? Немецкая история наглядно демонстрирует, как мировые войны вызревают в конфликтах, происходящих в душе нации. Можно на двух, а если быть пессимистом, то и на трех примерах рассмотреть, что значит жить навстречу великому военному взрыву. Главный психополитический симптом — гущение общественной атмосферы, которая до невыносимости нагружается шизоидными противоречиями и амбивалентностями. В таком душном климате пышно расцветает скрытая готовность к катастрофе; я называю ее, обыгрывая выражение Эриха Фромма, *катастрофильным комплексом*; он свидетельствует о патологии коллективной витальности, в силу которой энергии живого вырождаются в симпатию к катастрофическому, апокалиптическому и театрально-насильственному.

Историк знает, что политическая история не может быть местом человеческого счастья. Однако если все же поставить вопрос, когда в нашем веке был счастливейший час для европейских народов, то ответ на него может повергнуть в смущение. Тем не менее все признаки и документы говорят сами за себя. Поначалу феномен августа 1914 года ставит в тупик: то, что тогда переживали вступающие в войну народы Европы, историографы стыдливо называют «военным психозом», но стоит присмотреться пристальнее, как выяснится, что речь идет о неописуемых бурях аффектов, которые охватили массы, о вспышках ликования, национального умиления и волнения, сладостного обмирания от страха и опьянения надвигающейся судьбой. Это были ни с чем не сравнимые моменты, полные пафоса и смутного чувства жизни; главными, пьянящими словами этого времени были слова: «Ну, наконец-то!» Массы, пожалуй, испытывали и страх, но в первую очередь у них было ощущение прорыва к чему-то, что обещало «жизнь». Словами-лозунгами были «омоложение», «испытание в деле», «очистительная купель», «лечение, освобождающее организм от нечистот». В первый

год войну вели армии, состоявшие исключительно из добровольцев, никого не нужно было заставлять идти на фронт. Катастрофа так и притягивала молодежь Вильгельма. Когда она наступила, люди узнали в ней себя и поняли, чего они ждали.

Нет ни малейшего повода полагать, что люди тех времен столь разительно отличались от нынешних. Только высокомерие заставило бы вообразить, что мы в экзистенциально-решающих вещах оказались бы умнее, чем те добровольцы из Лангемарка, которые с воодушевлением тысячами шли под огонь пулеметов. Различие состоит только в том, что психические механизмы последующих поколений функционируют более скрыто. Поэтому поначалу наступает полная растерянность, когда наблюдаешь, сколь неприкрыто, наивно и откровенно протекали тогда все процессы. То, что постигли — как они полагали — воодушевленные войной люди, было качественным различием между тягостной неопределенностью и выбором, между гнетущей духотой и свежестью — одним словом, между неподлинной и подлинной — как им казалось — жизнью. Еще и после войны предфашистская литература нет-нет да и заводила речь о «борьбе как внутреннем переживании». В войне, как это воспринимали мужчины в августе 1914 года, наконец-то было «кое-что», ради чего можно положить жизнь.

Первая мировая война представляет собой поворотную дату в процессе развития современного цинизма. С нее начинается горячая фаза распада старых наивностей, к примеру наивных представлений о сущности войны, общественного строя, прогресса, буржуазных ценностей да и всей буржуазной цивилизации вообще. Начиная с этой войны диффузно-шизоидная атмосфера утвердилась в главных европейских державах. У того, кто с тех пор заводил речь о кризисе культуры и т. п., неотвратимо вставала перед глазами картина того состояния духа, которое было вызвано послевоенным шоком и которое было проникнуто знанием, что наивность прежних времен никогда больше не вернется; отныне навсегда останутся недоверие, утрата иллюзий, сомнение и отстраненность, которые войдут в сам социально-психологический «наследственный код». Все позитивное, начиная с этого момента, будет делаться Вопреки и Несмотря

На, подтачиваясь скрытым отчаянием. Отныне явно воцаряются надломленные модусы сознания: ирония, цинизм, стоицизм, меланхолия, сарказм, ностальгия, волюнтаризм, безропотное смирение с меньшим злом, депрессия и состояние одурманенности как сознательный выбор бессознательного существования.

В те немногие годы, которые просуществовала Веймарская республика, катастрофильный комплекс сформировался заново. Экономический кризис лишь довершил дело, поднеся огонь к бочке с порохом. Безрадостная республика дала себе самой право умереть. В мифе о революции и в мифе о народе катастрофильные тенденции обрели свои «серьезные» обоснования. Тот, кто втайне уже смирился с катастрофой, во всеуслышание утверждал, что контролирует ход событий и знает, какие радикальные меры лечения надлежит предпринять. Тот, кто видел приближение катастрофы, пытался, не дожидаясь ее, обеспечить себе все причитающееся. Эрих Кёстнер в 1931 году уловил голос человека, который уже миновал подводные рифы наивной морали и со своей приватной жаждой жизни плывет по течению, которое несет к следующему порогу:

Как, серьезный разговор? А? Есть ли жизнь после смерти? Скажу по секрету: нету. Нужно еще до смерти уладить все дела. Забот полон рот, день и ночь напролет... Лучше развлекитесь хорошенько вместо спасения человечества. Как говорится, жизнь надо довести до конца еще до смерти. Потребуется более подробные справки — буду к вашим услугам. Не будьте таким серьезным, мальчик мой.

Это голос современника, который ничуть не устарел за пятьдесят прошедших лет. Так говорит тот, кто знает, что ему истории не изменить. Он хотел бы жить несмотря ни на что — перед концом, который маскируется под прорыв в будущее.

Сегодня скрытая воля к катастрофе со всех сторон прикрывается официальной серьезностью политики борьбы за мир. Механизмы, откровенно грубая и жестокая открытость которых характеризовала фашистский стиль, скрылись под масками приспособления, доброй воли и обеспокоенности и спрятаны в подполье, в «подпороговое», стали частью общей атмосферы. Наивные порывы исчезли с поверхности

сознания. Возрастающее «обобществление» реакций, то есть единообразие их у всего общества отодвигает на задний план откровенные позы и жесты; то, что называется демократией, в психологическом отношении означает возрастание самоконтроля у каждого, что, вероятно, необходимо при растущей скученности населения. Однако нельзя обманываться, наблюдая, что на поверхности все успокоилось и волны улеглись. Катастрофильный комплекс продолжает существовать, и если признаки не обманчивы, то его масса непрерывно накапливается. Вероятно, «заслуга терроризма» — если позволить себе столь фривольное выражение — состоит в том, что он, по меньшей мере, четко фиксирует и позволяет распознать то здесь то там катастрофильные течения. А к тому, что четко прослеживается, можно сформировать свое отношение.

Вспомним похищение и убийство президента Союза немецких работодателей Шляйера, вспомним лихорадочную атмосферу тех месяцев, когда терроризм в нашей стране достиг своего пика. Тогда психополитический сценарий как неотъемлемая принадлежность катастрофильного комплекса вновь проявился во всех своих чертах с предельной откровенностью и наглядностью, вероятно, в первый раз после Второй мировой войны. Голоса представителей средств массовой информации и представителей государства спонтанно и повсеместно зазвучали в унисон, серьезным тоном выражая негодование и обеспокоенность. Среди миллионов опубликованных предложений едва ли было хотя бы одно, в котором бы отразилось истинное настроение масс; оно заключалось — как подтверждал каждый разговор шепотом, каждая сцена у газетного киоска, диалоги в кафе и пивных, разговоры во всякого рода лоббистских кругах и т. п. — в колеблющейся амбивалентности чувств, в которой до неразличимости смешались страхи за собственное существование и наслаждение от переживания катастрофы. Жажда новостей, безмерная широта дискуссии и избыток государственных и частных реакций на происшедшее говорили о том, что просто невозможно понять превратно: произошло нечто такое, что затронуло чувство жизни. Не имеющая своего названия жажда драматизма в истории и отчаянная тоска по конфликту и настоящему столкновению настолько

привели в смятение умы и чувства, что на протяжении месяцев обгладывали дочиста, как кость, событие, криминальное и политическое содержание которого отнюдь не давало основания для такого возбуждения. Благодаря политическому обрамлению преступления и скандальному взаимодействию государства и террористической группы оно обрело весомость эпохального. Все это подпитывалось мощными катастрофильными течениями и раздулось до крайних размеров, превратившись в господствующую тему, переживания по поводу которой длились бесконечно долго. В социально-психологическом отношении это был час истины. Это был эрзац истории, в котором наблюдалось хоть какое-то движение; карикатура на «освободительную борьбу», идиотически-криминальная пародия на то, к чему социал-демократия не прибегала ни при Вильгельме, ни при Гинденбурге, ни при Гитлере — борьба не на том фронте, не в подходящий момент, не теми силами, не с тем противником, — и все же, несмотря на всю сумму этих извращений, общество жадно клюнуло на эту приманку как на эрзац борьбы, на наркотик конфликта и на политический фильм-катастрофу.

В одном только случае нарушилось полное единообразие цинически молчаливого лихорадочного переживания «случившегося». Я имею в виду публикацию «Мескалеро», который был настолько наивен, что полагал, будто можно безнаказанно нарушать молчаливые соглашения такого масштаба, проявляя честность, и выносить на всеобщее обсуждение проявления амбивалентности. Так он выразил — в словах, которые получили широкую известность и через средства массовой информации достигли многих миллионов ушей, — свое «тайное радостное оцепенение», которое охватило его в первый момент после известия об убийстве Бубака¹, но в следующий момент он посредством моральной рефлексии дистанцировался от него. Этот Мескалеро испугался сам себя и хотел разумно сказать об этом страхе. Выступление Мескалеро послужило сигналом для проявления коллективной амбивалентности в грандиозном параде лжи.

1 Генеральный прокурор ФРГ Зигфрид Бубак и президент немецкого союза работодателей Ганс Мартин Шляйер были убиты 7 апреля 1977 года террористами из RAF («Фракция Красной армии»). (Примеч. перев.)

Это был урок исторического значения — момент, начиная с которого уже при всем желании нельзя было игнорировать, что общество снова живет накануне войны, во времена, которые характеризует решимость терпеть все конфликты, затрагивающие чувство жизни, — в тот момент, когда внешняя война делает излишним обращение к внутренней действительности. Круговерть уточнений и поправок, протестов и возражений, опровержений и выражений возмущения была свидетельством того, что серьезный образ мыслей отпраздновал бумажную победу над честностью, которая сказала другую часть истины если не для всех, то для многих. С тех пор нам все чудится звук шуршания бумаги, по которой, извещая о начале войны, ответственные лица зачитывают слова о своей озабоченности, о своем потрясении и своей решимости — если для этого еще останется время перед атомным погребением ФРГ¹.

9. Бесстыдное счастье

Имеет ли еще какой-то шанс дерзость, напоминающая о правах на счастье? Действительно ли мертв кинический импульс, и только цинизм ожидает великое смертоносное будущее? Может ли Просвещение — то есть идея о том, что разумно быть счастливым, — вновь обрести воплощение в наши мрачные годы? Или мы побеждены навсегда, и цинические сумерки с их двойственным светом — жестокой действительности и моральной грезы — никогда больше не сменятся ясным светом дня?

Эти вопросы касаются чувства жизни цивилизаций, вооруженных атомным оружием. Они проходят стадию кризиса самой что ни на есть внутренней витальности, такого кризиса, какого в истории еще не бывало. Возможно, остроту этих тревог и волнений легче всего почувствовать в Германии, в стране, которая проиграла две мировые войны и в которой развилось до тонкостей ощущение того, каково жить в период между катастрофами.

1 В оригинале игра слов: «BRDigung» составлено автором из «BRD» — «ФРГ» и «Beerdigung» — «погребение». (Примеч. перев.)

Современность утрачивает в своем чувстве жизни умение различать кризис и стабильность. Больше не возникает никаких позитивных переживаний по поводу состояния, в котором пребывают, никакого чувства, что существование может «врастать» в какой-то необозримо широкий и надежный горизонт, не исчерпываясь собой. Ощущение чего-то временного, надуманного, максимум — среднесрочного лежит в основе всех общественных и личных стратегий. Даже прирожденные оптимисты начинают цитировать Лютера, который сказал, что он посадил бы яблоню, даже если бы знал, что завтра предстоит конец света.

Времена хронического кризиса требуют от человеческой воли к жизни избирать постоянное неведение тем неизменным фоном, на котором осуществляются ее усилия, направленные на достижение счастья. Тогда бьет час кинизма; он — философия жизни кризисных времен. Только под его знаком еще возможно счастье в неведении. Он учит ограничивать потребности, проявлять изворотливость, стойкость духа и находчивость, принимать то, что предлагает данное мгновение. Ему хорошо известно, что стремление к перспективной карьере, сохранению социального статуса и доходов втянет в жизнь, которая оказывается «заботой». Не случайно, что Хайдеггер именно в дни неустойчивой Веймарской республики открыл «структуру заботы», присущую экзистенции [Бытие и время. 1927]. Забота «высасывает» из жизни мотив счастья. Тот, кто хочет держаться его, должен научиться, следуя киническому примеру, ломать власть заботы над собой. Однако «обобществленное» сознание видит, что его непрерывно агитируют, уговаривая испытывать заботу. Так создается субъективное освещение кризиса, при котором даже те, кто хорошо устроился, обладают менталитетом потерпевших кораблекрушение. Еще никогда столь хорошо обеспеченные люди не испытывали столь сильное ощущение краха.

Это распространившееся нарушение витальности и приглушение чувства жизни задают предельно общий фон деморализации Просвещения. «Забота» столь надолго заволакивает свинцовыми тучами человеческую жизнь, что идея счастья уже не может добиться понимания обществом. Атмосферная предпосылка, необходимая для Просвещения, — прояснение небес и прояснение на душе — отсутствует. Тот,

кто, подобно Эрнсту Блоху¹, говорил о «принципе надежды», должен был оказаться в состоянии найти, по меньшей мере, в себе самом это климатическое априори Просвещения — видение ясного неба; и то, что Блох оказался способен найти его, выделяет его из общей массы интеллектуалов. Даже тогда, когда все заволакивала хмарь, ему был известен персональный секрет, позволявший обеспечить ясность души, доверие к жизни, перемену впечатлений и умение их выразить, веру в развитие. Это была его способность — узнавать то «теплое течение», которое он ощущал в себе самом, повсюду в человеческой истории. Это делало его взгляд на вещи более оптимистическим, чем они того заслуживали. «Теплое течение» — это то, что столь сильно отличает философию Блоха от духа времени. Интеллигенция почти без сопротивления отдала себя во власть холодного течения всеобщей деморализованности — возможно, что в ее среде пораженческие настроения и дезориентация еще и превосходят средний уровень. Теперь нельзя убедить ни одного человека уверовать в «дух утопий» или в «принцип надежды», если он не находит в себе никакого личного опыта и никаких мотивов, которые наполняли бы эти выражения смыслом. Можно, однако, спросить себя: для человека какой экзистенциальной конституции существует утопия и надежда? Может быть, для «принципиально неудовлетворенного», как утверждают иные? Не является ли надежда Блоха, как полагает кое-кто, результатом недовольства всем? Я полагаю, что тот, кто воспринимает это таким образом, недостаточно хорошо расслышал «весть» от теплого течения. Эта «весть» — вовсе не принцип «нет». Принципиальная надежда существует у того, кому свойственна «биофилия» (Фромм); она есть шифр, за которым скрывается творческое дружелюбное отношение к жизни. Это отношение позволяет живому существовать и развиваться, не терзая себя никакими вопросами. Потому-то оно и противоречит господствующему менталитету заботы и самоограничений, «стреноживания себя».

1 Эрнст Блох (1885—1977) — известный немецкий философ, социолог и публицист, автор книг «Принцип надежды», «Тюбингенское введение в философию» и др. (Примеч. ред.)

Стреноживание себя — вот симптом, который, вероятно, более всего характеризует остаток «критического» интеллекта в усталых колоннах поборников Просвещения. Интеллект ощущает себя ведущим войну на два фронта: на одном пытается противостоять системе сформировавшегося и затвердевшего цинизма «позднего капитализма», на другом — борется с пугающей его радикальностью «эмигрантов» и «желающих сойти с поезда», которые пытаются искать новые пути и кооперироваться. В таком двойственном положении возникает великое искушение защитить свою «идентичность» с помощью искусственно усиленного морализма¹. Но с морализаторством и подавно оказываешься во власти сверхсерьезного и депрессивного настроения. По этой причине декорации критического интеллекта густо населены агрессивными и депрессивными моралистами, любителями создавать и решать проблемы, «проблемоголиками» и мягкими ригористами, доминирующим экзистенциальным порывом которых является стремление сказать «нет». С этой стороны мало надежды на исправление витально ложного курса.

Вальтеру Беньямину принадлежит афоризм: «Быть счастливым — значит не испытывать страха, знакомясь с самим собой»². Откуда берется в нас готовность к страху? Это, как я полагаю, тень, отбрасываемая морализаторством и стремлением сказать «нет», которые парализуют способность быть счастливым. Там, где есть морализаторство, непременно царит страх — как дух отвержения самого себя, а страх исключает счастье. Ведь у морали всегда есть тысяча и одна навязчивая идея о том, какими должны быть мы и мир, но какими мы и мир не являемся. От морализма, включая левый морализм, исходят постоянные нереалистичные и судорожные воздействия. Вероятно, в Просвещении вновь сказывается влияние древней традиции христианской безрадостности, заставляющее обращать внимание прежде всего на то, что может быть понято как

1 Ирринг Фетчер (*Fetscher I. Reflexionen über den Zynismus als Krankheit unserer Zeit // Denken im Schatten des Nihilismus / Hg. v. A. Schwan. Darmstadt, 1975*) указывал на то, что при попытке интеллектуалов избежать цинизма возникает опасность морализаторских передержек.

2 *Benjamin W. Einbahnstrasse. Frankfurt am Main, 1969. S. 59.*

доказательство негативности человеческого существования. А такого настолько много, что моралистам хватит материала на всю жизнь.

Таким образом, ситуация на фронте, на котором противостоят друг другу морализм и аморализм¹, оказывается странным образом вывернута наизнанку. Первый, хотя и имеет наилучшие намерения, способствует возникновению атмосферы нигилизма, второй, хотя и подает себя легкомысленным и злым, необыкновенно поднимает мораль. И это аморальное хорошее настроение есть то, что должно увлекать нас, как просветителей, на дохристианскую, киническую почву. Мы зашли столь далеко, что счастье представляется нам политически непристойным. Недавно Фриц Раддатц так озаглавил свою восторженную рецензию на беспросветное произведение Гюнтера Кунерта «Способ убивать» (1980): «Счастье — это окончательное преступление?» Мы скажем лучше: счастье — это окончательное бесстыдство! В этом — кардинальный пункт всех принципиальных дерзостей. Столь дерзким, столь бесстыдным должен суметь сделать себя тот, кто еще хочет утверждать себя в качестве просветителя. То, над чем должно поработать Просвещение, — это уже не столько наши головы, сколько наши мрачные эгоизмы, наши оледеневшие идентичности.

Характерным для деморализованного состояния критической интеллигенции, возможно, является то, что она не нашла для обозначения всего спектра биофилии и согласия с самим собой никакого другого слова, кроме слова «нарциссизм». Если эта конструкция сомнительна уже сама по себе, то, попав на вооружение консерваторам, она становится дубиной психологизирующего антипросвещения, которая используется для того, чтобы бить ею по стремлению общества постичь себя. Насколько феномен нарциссизма вызывает интерес у исследователей как проявление болезни и бессознательного, настолько же он вызывает подозрение как проявление здоровья. Как всеобщее заболевание, он выполняет функции психологического мотора общества, которое

1 Я системно рассмотрю проблему аморализма в «Паноптикуме циников», где речь пойдет о Мефистофеле, Великом инквизиторе и хайдеггеровском *Man*.

нуждается в людях, полных сомнения в самих себе, постоянно ищущих одобрения и подтверждения своей правоты, в людях тщеславных, зараженных потребительством, корыстолюбивых и стремящихся под влиянием морали стать лучше других. Как здоровье, «нарциссическое» самоутверждение и согласие с самим собой могло бы рассмеяться в лицо таким брюзгливым обществам.

Серость — это основной цвет эпохи, которая втайне уже давно мечтает снова обрести шумную пестроту. То, что инспирирует такие мечты и порождает нужду в них, — это сумма «витальных неспособностей». Усердное социально-психологическое Просвещение полагало, что все дело в «неспособности испытывать печаль». Но не только в этом одном. Это еще (и в гораздо большей степени!) неспособность испытать настоящую злость в нужное время, неспособность найти нужные слова, неспособность взорвать атмосферу забот, неспособность устроить праздник, неспособность к самоотверженности и самопожертвованию. При всех этих слабостях и неспособностях сохранилась способность целенаправленно и уверенно сознавать, что может позволить себе жизнь в самом конце, когда она уже больше не будет видеть никакого выхода из таких отношений: способность, воспользовавшись серьезными предложениями, довести все до такого состояния, в котором уже просто не будет иного исхода, кроме как взорвать все на воздух с максимально возможным скандалом, так, чтобы никто не чувствовал себя виноватым в этом. Катастрофа задаст жару, и в ней скудное Я обретет свой последний праздник, который запалит, связав в один пучок, страсти и движения души, которых ему так давно недоставало.

Недавно лидер английской панк-группы «Stranglers» в развязном интервью восхвалял нейтронную бомбу как раз за то, что она может развязать ядерную войну. *Miss Neutron, I love you*. Здесь он нашел тот пункт, в котором ки-низм тех, кто протестует, полностью совпадает с чистым господским цинизмом стратегов. Что он хотел этим сказать? Смотрите, каким я могу быть злым? Его улыбка была кокетливой, отталкивающей и иронически-себялюбивой, он не мог при этом смотреть в глаза журналисту. Как будто во сне, глядя мимо камеры, он говорил для тех, кто пой-

мет его, этого маленького зло-прекрасного чертенка-панка, потрясающего своими невысказанными словами основы мира. Это — язык сознания, которое раньше, вероятно, не полагало себя настолько злым. Но теперь, когда этого потребовало шоу, оно оказалось не только несчастным, но еще и выразило желание быть несчастным. Последняя свобода была использована для того, чтобы пожелать ужасного. В этом — великий жест, пафос отвратительного: отчаянная дерзость, которая высекает искру подлинной, собственной жизни. В конце концов ведь им-то не в чем себя винить: войну — это совсем уж великое дерьмо — и без них развяжут. Они, прекрасные в своем уродстве, сотворенном собственными руками, достаточно хорошо умеют орать во всю глотку, протестуя против молчаливого сговора тех, кто серьезен. Все — дерьмо, *Miss Neutron, I love you*. Есть еще что-то подлинное в желании самоуничтожения, какой-то символический шок. Это — именно то, что позволяет получать наслаждение, глядя на них. В интеллектуальном киче, в циническом шоу, в истерическом припадке и в безумной демонстрации возникает брешь в панцире смерти, в который заключено послушно-дикое Я: *Rocky Horror Picture Show*¹, пламенно-ледящее опьяняющее чувство людей, смертельно изголодавшихся по самим себе.

10. Медитация о Бомбе

Здесь нам приходится продолжить свои размышления, опять-таки исходя из предпосылки, что крайности сходятся, оказываясь значительно ближе друг к другу, чем это кажется на первый взгляд. При поверхностном взгляде представляется, что жизненный стиль панков и жизненный стиль истеблишмента — это крайности, между которыми лежит пропасть. Однако в сущности своей они соприкасаются. Цинические выбросы происходят под действием

1 «Ужасы Рокки» — культовая пьеса и музыкальный фильм (1975), пародия на фильмы ужасов, смесь фантастики, комиксов, рок-музыки. (Примеч. перев.)

катастрофической массы цивилизации. Поэтому философский, понимающий подход к явлениям не должен ограничиваться рассмотрением субъективных эксцессов, он должен начинаться с объективных.

Объективный эксцесс — это не что иное, как избыток структурной не-мирности, которая характеризует нашу форму жизни, в том числе и на ее сыто-удовлетворенных фазах развития и в интервалах между войнами. К концу Второй мировой войны потенциала накопленного оружия в мире хватило бы, чтобы несколько раз уничтожить каждого из жителей Земли; в возможной Третьей мировой фактор уничтожения усилился в сотни, даже в тысячи раз. Атмосфера полного крушения постоянно сгущается. Этот фактор возрастает с каждым месяцем, и его рост имеет в конечном счете решающее значение для развития нашей истории. Структуры разрушения стали подлинным субъектом современного развития. В них вкладывается как в западном, так и в восточном мире чудовищная доля общественного труда. В настоящий момент стрелки переводятся на путь, ведущий к новой эскалации, однако это не наша тема.

Задача философии — при этих «жестоких фактах» ставить детские вопросы вроде следующих: почему люди не ладят друг с другом? Что заставляет их готовить взаимное атомное уничтожение? Философ — это личность, которая может внутри себя отодвинуть в сторону закаленного и невосприимчивого, привыкшего ко всему и цинически сведущего современника, готового без обиняков, в двух-трех предложениях объяснить, почему все обстоит так и почему это положение вещей не изменит никто с добрыми намерениями. Философ должен дать шанс ребенку в себе, который всего этого «еще не понимает». Тот, кто этого «еще не понимает», сможет, вероятно, поставить правильные вопросы.

Все войны, если вникнуть в их причины, есть следствия принципа самосохранения. В конкуренции политических групп война с незапамятных времен считалась средством сохранения и защиты состава, идентичности и жизненной формы данного общества под нажимом соперников. Реалисты испокон веков считались с естественным правом на

самосохранение индивида и на необходимую оборону группы, подвергшейся военному нападению. Мораль, посредством которой легитимируется устранение морали во время войны, — это мораль самосохранения. Тот, кто сражается за свою собственную жизнь и ее социальные формы, стоит в восприятии всех доныне существовавших реалистических менталитетов по ту сторону этики, действующей в мирное время. При угрозе собственной идентичности запрет на убийство теряет силу. То, что в мирное время составляет основное табу, становится важной задачей во время войны, множество убийств даже прославляется как особое достижение.

Все современные военные этики, однако, отказались от образа агрессивного героя, потому что он мог бы нарушить оборонительное обоснование войны. Современные герои все сплошь хотят быть защитниками — героями вынужденной обороны. Собственный первично агрессивный компонент отвергается совершенно: все военные понимают себя защитниками мира, и нападение означает всего лишь стратегическую альтернативу обороне. Ей подчинены все образы военных действий. Оборона — не что иное, как военный эквивалент того, что на философском языке называется самосохранением. Принципом самосохранения руководствовалось всякое циническое самоопровержение любой морали, предугадывающее в будущем «случай крайней необходимости и опасности» и вооружающееся лишенной иллюзий этикой свободного стиля.

Если рассматривать под этим углом зрения сегодняшний мир, то в глаза бросается беспредельное разрастание принципа обороны. Восток и Запад, вооруженные до зубов, противостоят друг другу как гиганты необходимой самообороны. Чтобы суметь «защититься», каждая из сторон производит инструменты разрушения, которых достаточно для полного уничтожения человеческой, животной и даже растительной жизни. В тени атомного оружия по большей части не привлекают внимания и остаются незамеченными смертельные деликатесы военных биологов и военных химиков. С точки зрения самосохранения в головах исследователей разрушения расцвел фантастически-рискованный садизм, замаскированный под оборонительный, — узнав

о нем, мастера пыток Древнего Востока стали бы мучаться комплексом неполноценности.

Однако мы не хотим приписывать злых умыслов ни одной из сторон и никому из облеченных ответственностью. В рамках возможного каждый делает то, на что способен. Однако сами рамки демонстрируют свой коварный нрав. Кажется, что их внутренние границы стали близки к определенной форме реализма, а именно реализма, который включает в свои расчеты войну как *ultima rati*¹ политического самосохранения. Не следует выносить задним числом окончательный приговор этому реализму; для него были свои времена, и он сделал свое дело, в хорошем — вероятно, в плохом — наверняка. Но нужно констатировать, что реализм *ultima rati* исчерпан.

Сегодняшняя «политика разоружения» основана лишь на кажущемся понимании этого. То, что за этим не стоит действительного понимания, выдает поведение партнеров по переговорам, которые ведут двойную игру. Ведя переговоры, они продолжают неистово вооружаться; вопрос, достаточно безумный, звучит в принципе так: следует «только» вооружаться или лучше вооружаться и при этом вести переговоры о разоружении?² Я утверждаю, что на этом пути никогда не будет найдено решения проблемы. Концом всемирного вооружения *может быть* только война. Бурное разрастание принципа обороны исключает всякую иную возможность.

На самом деле последняя война стала самым важным «внутренним делом» вооружившегося человечества. Она уже идет ради того, чтобы победить принцип жесткого самосохранения с его архаическим и современным *ultima rati* войны. Для этой непредусмотренной войны на внутреннем фронте против смертельного реализма политической самозащиты как раз кстати окажутся самые сильные

1 *Ultima rati* — крайняя степень, последний довод (лат.). (Примеч. ред.)

2 Это вооружение-и-при-этом-ведение-переговоров является источником политической деморализации, которая распространяется, подобно эпидемии, среди западной молодежи — в той мере, в какой она еще противостоит шизоидному реализму. Отсюда ее сопротивление «двойным решениям» и двойному мышлению.

союзники; на этом фронте потребуются мощнейшее оружие, устрашающие стратегии и хитрые маневры. В этом отношении у нас есть надежда, ибо арсеналы полны. Среди оружия, которым мы здесь располагаем, — все мыслимые чудовищные средства, нервно-паралитические вещества, армии микробов, облака газов, эскадры бактерий, психоделические гранаты, астропушки и лучи смерти. Мы наверняка не намерены умять эффективность этих средств. Но философ все-таки испытывает старую привязанность к атомной бомбе, потому что она своим ядерным образом действия более всего побуждает к размышлениям. Расщепление ядра — это и без того феномен, приглашающий к медитации, и даже ядерная бомба вызывает у философа ощущение, что здесь на самом деле речь идет и о ядре человеческого. Таким образом, Бомба в принципе есть воплощение последней и наиболее полной энергии просветительницы. Она учит понимать суть распада и расщепления; она полностью проясняет, что значит ставить Я против «ты», «мы» против «они», вплоть до готовности убивать. Она учит, как при достижении вершины развития принципа самосохранения наступает конец дуализмов и их преодоление. Бомба выступает носителем последней надежды и задачи западной философии, однако ее способ давать уроки еще кажется нам непривычным; он настолько цинически груб и настолько надличностно жесток, что вспоминаются восточные наставники дзен, которые без колебания бьют своих учеников кулаком по лицу, если это помогает их продвижению к просветлению.

Атомная Бомба — это настоящий Будда Запада, совершенная, абсолютно независимая и суверенная машина. Она, покоясь, пребывает в своем бункере — чистейшая действительность, чистейшая возможность. Она есть высшее воплощение космических энергий и человеческой причастности к ним, наивысшее достижение человечества и его возможная гибель, триумф технической рациональности и ее преодоление переходом в параноэтическое. С нею мы покидаем царство практического разума, в котором делаются попытки достичь целей с помощью сообразных им средств. Бомба уже давно не является средством для достижения какой-либо цели, ведь она не знающее никакой меры средство,

которое превышает любой возможной цели¹. Поскольку же она больше не может быть средством для достижения какой-либо цели, ей приходится стать посредствующим звеном для самопознания. Она есть антропологическое событие, крайняя объективация того духа власти и силы, который стоит за инстинктом самосохранения. Если мы создавали ее для того, чтобы «защититься», то на самом деле она поставила нас в положение беспримерной незащитности. Она есть завершение человека с его «злой» стороны. Более злыми, интеллигентными и более готовыми к нападению мы уже стать не сможем.

На самом деле Бомба — это единственный Будда, который доступен пониманию и западного разума. Его покой и его ирония бесконечны. Бомбе безразлично, как она выполняет свою миссию — в безмолвном выжидании или в облаке огня; изменить агрегатное состояние ей ничего не стоит. Как и Будда, она говорит все, что нужно, одним лишь фактом своего существования. Бомба ни на йоту не злее, чем действительность, и ни на волос не разрушительнее, чем мы сами. Она лишь наше развертывание вовне, лишь материальное изображение и представление нашей сущности. Она уже воплощена как Совершенное, тогда как мы в сравнении с ней еще находимся в состоянии распада. Перед лицом такой машины не место стратегическим замыслам — уместно только великое прислушивание и послушание. Бомба требует от нас не борьбы, не безропотного смирения, а самопознания. Мы — это она. В ней находит свое завершение западный «субъект». Наша крайняя степень вооруженности делает нас безоружными вплоть до слабости, слабыми — вплоть до обретения разума, разумными — вплоть до страха. Остается единственный вопрос: внешний путь мы выберем или внутренний — придет ли понимание от внутреннего постижения или от огненных шаров над землей.

Но все внешние пути, как бы «хорошо» мы ни пытались думать о них, соединяются — и мы это знаем по опы-

1 Эти идеи уже четверть века назад были высказаны Гюнтером Андерсом, ср.: *Anders G. Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution.* München, 1956.

ту — опять-таки в неудержимом основном потоке гонки вооружений. Все «внутренние пути», даже если они кажутся страшно нереалистическими, сливаются в единственную тенденцию, которая требует действительного умиротворения. Современный мировой процесс привел к тому пункту, начиная с которого самое внешнее — политика — и самое внутреннее — медитация — говорят на одном и том же языке; то и другое сходится на принципе, что дальше может помочь только «разрядка», «снятие напряженности». Весь секрет заключается в искусстве уступать, в искусстве не противостоять. Медитация и разоружение обнаруживают нечто стратегически общее. Разве это не иронический результат всего современного развития? Большая политика является сегодня в конечном счете медитацией о Бомбе, а глубокая медитация отыскивает в нас импульс, заставляющий создавать бомбу, и начинает заниматься им. Она мягко работает над тем, что затвердело во внутреннем мире как струпя так называемой идентичности. Она разрушает ту броню, за которой изготовилось к бою Я, считающее себя защитником своих «основных ценностей». («Наши ценности лучше!» — так говорят стратегии вооружения!) Бомба — чертовски ироничная машина, которая не является «хорошей» по отношению к чему-либо и все же оказывает мощнейшее воздействие; если она и наш Будда, то в ней все же сидит чертик сарказма. Нужно однажды пересадить себя внутрь ее, чтобы почувствовать, что значит взорваться, достигнув полного уничтожения собственного Я и рассеивания его по всему космосу. Она может это в любое время. В ядре взрывчатой массы скрыты такие же готовые вырваться наружу бури, гул и громовой хохот, какие таятся в недрах солнца. Знать, что ты располагаешь такой возможностью, — значит иметь ощущение уникального превосходства. Самая великая тайна человеческого духа — сознание им своей солидарности с чудовищной и ироничной солнечной машиной.

Тому, кто ясно сознает это, то и дело кажется, что бомбы насмешливо улыбаются. Если бы у нас хватало внимательности и зоркости, чтобы замечать их улыбку, неизбежно произошло бы то, чего еще не бывало с миром: он мог бы освободиться от постоянного страха и ощутить, как

проходит судорожная напряженность всегдашней готовности к обороне. *Good morning, Miss Neutron, how are you...*¹ Бомбы стали ночными сторожами, приставленными к нашей деструктивности. Когда мы просыпаемся, тысячи бомб говорят нам те же слова, что и заклинающие голоса в конце «Лунатиков» Германа Броха, ведь «это — голос человека и народов, голос утешения и надежды и непосредственного добра: „Не бойся, ведь все мы еще здесь!“»

1 Доброе утро, мисс Бомба, как дела? (англ.). (Примеч. ред.)

Вторая часть
ЦИНИЗМ
В МИРОВОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Физиогномический раздел

■ К психосоматике духа времени

Твое тело высказывает свои мысли.

Стенли Келеман

Философская физиогномика полагает, что существует второй, бессловесный язык. Он столь же древен, сколь само человеческое общение, больше того, его корни уходят к дочеловеческому и предрациональному, в сферу чутья и ориентации, присущих животным. Не только словесный язык может сказать нам нечто, вещи тоже что-то говорят тому, кто умеет пользоваться своей сенсорикой. Мир полон образов (*Gestalten*), полон мимики, полон лиц; отовсюду к нашим чувствам поступают намеки и подсказки от форм, цвета, обстановки. В этом физиогномическом поле все чувства тесно переплетаются, и тот, кто смог сохранить ненарушенными свои перцептивные компетенции, обладает действенным противоядием против оскудения чувств, которым мы расплачиваемся за цивилизационный прогресс. Наша культура, которая затопила нас морем знаков, воспитывает нас немощными и убогими в области физиогномического познания. Однако всегда существовало подводное течение нашей культурной жизни, в котором продолжала развиваться

требующая находчивости, понятная само собой способность разбираться в языке образов — отчасти в искусстве, отчасти в разнообразных, отдельно существующих традициях познания, в которых под различными названиями: моралистика, учение о различении интеллектуальных темпераментов, психология или искусство распознавания способов выражения — практиковался этот иной взгляд на людей и вещи.

Если цивилизационный процесс, ядро которого составляют науки, учит нас отстраняться, дистанцироваться от людей и вещей, да так, что они возникают перед нами как противостоящие нам «предметы»¹, то физиогномическое чувство дает нам ключ ко всему, что выказывает близость к окружающему миру. Его секрет — интимность, а не отстранение; оно дарит нам не фактическое, а конвивальное² знание о вещах. Оно знает, что все имеет образ (*Gestalt*) и что каждый образ по-иному и не один раз говорит нам что-то: кожа может слышать, уши способны видеть, а глаза различают теплое и холодное. Физиогномическое чувство обращает внимание на противоречия форм и подслушивает, будучи соседом вещей, их выразительный шепот.

Просвещение, которое стремится к овеществлению и фактичности знания, заставляет мир физиогномического умолкнуть. За обретение объективности мы расплачиваемся утратой близости. Ученый теряет способность по-соседски общаться с миром: он мыслит в понятиях, предполагающих дистанцию и отстраненность, а не в понятиях тесной дружбы и близости; он стремится издали охватить единым взглядом все в целом, а не к тому, чтобы наладить отношения и жить в согласии с миром. Наука Нового времени веками изгоняла из себя и выбраковывала все то, что не соответствовало изначальному, априорному требованию объективирующе отстраняться и духовно господствовать над объектом, — изгоняла интуицию, вчувствование, *esprit de finesse*³, эстетику, эротику. Но при всем том в подлинной

1 Слово «предметы» (*Gegenstände*) по-немецки означает буквально «нечто противостоящее». (Примеч. перев.)

2 Я заимствую это понятие у Ивана Ильиха и переношу его в сферу теории познания. (Конвивальное — живущее в резонанс с другой жизнью, «сопереживающее» (лат.). (Примеч. перев.)

3 *Esprit de finesse* — дух чувственности (франц.). (Примеч. ред.)

философии с незапамятных времен оставалось деятельным сильное направление, сохраняющее все это; в ней и сегодня живет теплое течение конвивальной духовности и либидозной близости к миру, который уравнивает объективирующее устремление к покорению вещей.

Нечто от «любви к мудрости» неизбежно переносится на предметы, к которым обращена эта мудрость, и смягчает холод чисто предметного знания. Только наука, которая уничтожает в себе последние остатки философии под предлогом объективирования, перерезает и последние нити добрососедского интимного смысла, которые связывали ее с вещами. Она разрывает связи с физиогномическим и стирает следы *esprit de finesse*, которые неизбежно так и остаются «субъективными» и не поддаются калькулированию. Возвращение вытесненного, разумеется, не заставляет себя ждать, и, по иронии Просвещения, такое возвращение выглядит как иррационализм, против которого записные просветители ополчаются с еще большим рвением. В споре века между рационализмом и иррационализмом две дополняющие друг друга односторонности взаимно обеспечивают процесс своего развития.

Что касается цинизма, то наше знание о нем поначалу не может быть никаким иным, кроме как знанием интимным. Мы говорим о цинизме как определенной атмосфере, о том морально-психологическом эмоциональном настрое, который, что называется, витает в воздухе нашей цивилизации. Я еще не встречал ни одного человека, который не дал бы понять, что ему интуитивно ясно, о чем речь, стоило мне только завести разговор об этом феномене. Слово «цинизм» сразу вызывает воспоминания об определенных ситуациях, настроениях, личном опыте. Все обстоит так, будто определенное чувство жизни сразу же начинает видеть себя, как в зеркале, стоит только выдвинуть понятие «цинизм», убедительно обосновать его и настойчиво привлекать к нему внимание. Это тут же побуждает к рефлексии. «Цинизм» — одна из тех категорий, в которых современное несчастное сознание видит само себя со всей ясностью. Цинический дух времени, то специфическое чувство надломленности, деморализации и усталости от сверхсложных проблем воплощается и в нашем теле — его членах, нервах,

взоре, уголках губ. Кинический и цинический элемент в том, что касается действительно современных нам коллизий, начинает накладывать отпечаток на телесно-физическую и интеллектуальную физиономию. Дух времени входит в нашу плоть, воплощается в нашем теле, и тот исследователь, который хочет расшифровать его проявления во плоти, должен вникнуть в психосоматику цинизма. Таково требование, которому должна соответствовать интегрирующая философия. Интегрирующей ее можно назвать потому, что она не позволяет соблазнить себя аттракционом «великих проблем», не стремится воспарить ввысь, но находит свои темы в самом «низу»: в повседневности, в тех вещах, которые обычно считают не заслуживающими серьезного разговора, в мелочах. При желании даже в самом выборе такого угла зрения можно усмотреть проявление кинического импульса, для которого «низкие темы» не представляются такими уж низкими и незначительными.

1. Язык, высунутый

Хорошо воспитанным людям трудно говорить «нет». Ведь «нет» было бы проявлением упрямого своенравия, а чем больше в человеке хорошего воспитания, тем больше из него это своенравие изгнано. Послушание — первая обязанность ребенка, которая впоследствии превращается в обязанность гражданскую. В отношениях между детьми во время игр она, напротив, еще не играет никакой роли, детям легко даются отказ и самоутверждение. Там, где разгорается страстный спор, часто дело доходит до такого момента, когда слов уже просто не хватает. В этом случае способно прийти на выручку тело: высовывают язык, издавая при этом звук, проясняющий, кем именно считают оппонента. Данный акт есть проявление огромной энергии, помимо всех прочих преимуществ, он дает и преимущество полной однозначности и недвусмысленности. При этом сурово сдвигаются брови, а края век подрагивают от так и рвущейся наружу энергии. В другом случае высовывание языка сопровождается выпучиванием глаз, как в комнате смеха перед кривым зеркалом.

Тот, кто может высунуть язык, избегает опасности кивнуть в тот момент, когда ему хотелось бы отрицательно помотать головой. Вообще, говорение «нет» — в том, что касается знаков, подаваемых движениями головы, — недостаточно прочно и определенно укоренено в теле, ибо существуют культуры, представители которых используют движения головы для выражения согласия или несогласия совершенно не так, как принято у нас, а прямо противоположным образом.

Высунутый язык говорит «нет» с великим множеством интонаций: тут может быть и агрессия, и отвращение, и насмешка, при этом совершенно ясно, что того, кому адресовано это изъявление чувств, считают идиотом или редкостным занудой. Такое «нет» может быть злым, или веселым, или и тем и другим сразу — злорадным. Вместе с тем с легкостью издается звук «э-э-э», хорошо соответствующий злорадству, в крайнем же возбуждении он переходит в звук «бе-бе-бе», в котором превалирует выражение презрения. Нас интересует, естественно, в первую очередь злорадное «нет», которое свойственно кинической сатире; это — высовывание языка, которое мы наблюдаем у Уленшпигеля, практикуемое агрессивным шутком, способным славно посмеяться над злоключениями, проистекающими от глупости. Уленшпигель — это современная модель киника, просветитель грубиянского направления, которого не страшит даже перспектива быть поколоченным. Он не прячет свое злорадство под маской, которую велит надевать в таких случаях хорошее воспитание, — как то делают более утонченные просветители буржуазной эпохи — ему доставляет откровенное наслаждение разоблачать и срамить глупцов. Поскольку он является пантомимическим просветителем, для него не существует тормозов, заставляющих более воспитанные головы скрывать свои «злые» движения души. Он есть телесное воплощение сильного и здорового интеллекта, который не подвергает цензуре свои импульсы. Он, как и все киники, занимает позицию посередине между невоспитанностью и произвольностью, между наивностью и утонченностью, и поскольку он со своим «грязным» призванием столь амбивалентно колеблется между честностью и злобой, конвенциональной морали приходится с ним нелегко. Он доказывает, насколько часто мы

извлекаем на свет божий истину только ценой проявления невоспитанности; тем самым мы оказываемся среди неоднозначностей культуры. Истина часто являет себя в пику всем конвенциям, и киник играет роль моралиста, который ясно дает понять, что порой нужно поступить аморально, чтобы спасти мораль. Это характерный признак сложных времен; дела стали столь запутанными, что мораль и аморальность оказываются способными превращаться друг в друга. Те, кому Уленшпигель показывает язык, объявляют его сумасшедшим, тогда как он настаивает на том, что именно они повредились умом и нуждаются в лечении.

2. Губы, зло кривящиеся в ухмылке

Знание циника Господина основывается на чувстве собственного превосходства, которое было достигнуто нечестными путями. Власть имущий видит собственные преимущества, даже если и сознает при этом, что, достигнув их, он оказался в положении, сомнительном с точки зрения морали. От чувства превосходства, достигнутого кривыми путями, легко возникает кривая ухмылка, злое выражение умного лица. Эта ухмылка прикрывает плохое *status quo*, несправедливость. Права других? До чего бы мы дошли с ними? Голод? А что это такое? Угол рта, чаще — левый, приподнимается. Рот Господина наглядно демонстрирует расколотость его сознания: ведь другая его половина знает, что улыбаться тут в принципе нечему. Одна половина рта, выражая знание, искривляется, приподнимаясь, так что другая волей-неволей опускается, выражая презрение. Светский реализм циника Господина проистекает из желания сохранить лицо в тот момент, когда приходится пачкать руки. Именно так часто обстоит дело с отточенными манерами. Циническая улыбка, как кажется, совершенно соответствует по стилю и просто неотделима от бесстыдной вежливости, которая полна самообладания и демонстрирует, что она столь же уверенно желала бы держать на расстоянии другого, сколь уверенно она контролирует самое себя.

Это — улыбка на высшем уровне власти и на высшем уровне ее меланхолии, как то проявляется у высокопостав-

ленных чиновников, политиков, редакторов. Но лучше всего с этой улыбкой предстают придворные эпохи рококо — каков, к примеру, елейный камердинер Людовика XV, неудачливый Ле Бель в фильме «Фанфан-Тюльпан», улыбка которого столь же крива, как запятая между «да» и «но».

3. Губы, горько сжатые

Жизненный опыт жертвы проявляется в испытываемой ею горечи. Ее губы застыли в горьком молчании. Никто и ни в чем больше не сможет провести их. Они знают, как обстоят дела. Тот, кто испытывает ярко выраженное разочарование, возможно, даже получает небольшое преимущество перед лицом судьбы, пространство для разворачивания самоутверждения и гордости. Губы, твердо сжатые и превратившиеся в тонкую линию, выдают знание обманутого о том, каков этот мир. Уже у некоторых детей, с которыми круто обошлась жизнь, можно наблюдать эти горько сжатые губы, от которых столь трудно добиться улыбки одобрения, делая что-то хорошее. Недоверие — это ум обделенных. Однако недоверчивый легко снова глупеет, когда горечь не дает ему заметить и заставляет упускать то, что может пойти ему во благо после всех перенесенных страданий. Счастье всегда будет выглядеть обманом и казаться чересчур дешевым, чтобы стоило труда гнаться за ним. Привязанные к прошлому опыту, цинически горькие губы знают только одно: все в конечном счете обман и никто больше не заставит их смягчиться, чтобы, открыв миру свою внутреннюю сторону, поддаться какому-нибудь искушению его великого плутовства.

4. Губы, широко растянутые и смеющиеся

Там, где циник улыбается меланхолически-презрительно, взирая с высоты власти, на которой он совершенно лишен иллюзий, киник отличается столь громким и непринужденным смехом, что люди тонких понятий только качают головами. Его смех идет из самого нутра, это животный смех,

лишенный всяких тормозов. Именно так, в сущности, и должен смеяться тот, кто полагает себя реалистом, ведь этот тотальный, доводящий до судорог смех разом уничтожает все иллюзии и позерство. Именно таким нам нужно представлять себе смех великого сатирика Диогена, и это роднит его с теми азиатскими странствующими монахами, которые занимались в деревнях своим благочестивым фиглярством и, заходясь от хохота, вновь поднимались из праха, в который повергали себя, если деревенские жители обнаруживали, что со святостью этих святых дело обстояло не совсем так, как они то изображали. И в выражении лица некоторых статуэток смеющегося Будды есть нечто от этого животного смеха, одновременно экстатического и реалистического, идущего из самого нутра, который настолько буен и неудержим в своих корчах и судорогах, что в нем уже не остается никакого Я, которое смеется, а есть только торжествующая энергия веселья. У того, кто чересчур цивилизован и воспринимает все с опаской, легко возникает впечатление, что в таком смехе может быть что-то демоническое, сатанинское, несерьезное и разрушительное. Тут стоит прислушаться повнимательнее. Сатанинский смех несет в себе энергию разрушения, в нем звучит звон осколков и грохот падающих стен, это злой хохот над развалинами. В позитивном экстатическом смехе, напротив, проявляется энергия безудержного одобрения, энергия «да», в нем, при всей его неудержимости и необузданности, есть нечто созерцательное, нечто от принесения даров, нечто такое, чему человек отдается всецело. И не случайно, что чаще так смеются женщины, чем мужчины, чаще пьяные, чем трезвые. Сатанинская энергия заставляет умирать от смеха не того, кто смеется, а того, над кем смеются. В смехе Диогена и Будды умирает от смеха над собой собственное Я, убивая свои иллюзии, заставлявшие воспринимать все чересчур серьезно. Естественно, при этом рот раскрывается во всю ширь, раскрывается не для того, чтобы изречь великие слова, а для того, чтобы проявить великую силу жизни. В этом больше удивления, чем тщеславной позы. Та разновидность разевания ртов, которая интересует философов, — это не активное, а пассивное его разевание, то самое «о-го-го!», возникающее при виде фейерверка, или величественной горной цепи, или при вспышке

великой мысли, когда нас просто пронизывает «ага!». При всяком великом открытии хочется издать возглас, но что есть великое открытие, как не облегчение и расслабление, вызванное освобождением от ложных сложностей?

5. Губы в веселой спокойной улыбке

У человека с довольным выражением лица губы, чуть заметно подрагивая, примыкают друг к другу. Пусть все будет, как будет. Говорить не о чем. Диоген молча сидит на солнышке и глядит на каменные ступени рынка. В его голове нет и тени мысли. Его взгляд устремлен на космическое мерцание греческого света¹. Он смотрит, как люди спешат по своим делам. Если бы кому-то из них пришло в голову сесть напротив и посмотреть в глаза Диогену, чтобы заглянуть в его чуткое сердце, то легко могло стать, что он бы вдруг безудержно разрыдался или расхохотался без всякой на то причины.

6. Взгляд, живой или застывший

Глаза — это органический образ философии: загадка их в том, что они не только способны видеть, но и способны видеть себя — видеть, как они видят. Это дает им приоритетное положение среди познающих органов тела. Добрая часть философского мышления — это, собственно, рефлексия глаз, видение себя видящим. Для этого требуются отражающие посредники — зеркало, поверхность воды, поверхность металла и... другие глаза, благодаря чему становится видимым процесс видения.

Кинический взгляд понимает себя как видение насквозь смешной и пустой видимости. Он хотел бы поставить общество перед естественным зеркалом, в котором люди узнавали бы себя без покровов и масок. Диоген видит насквозь

1 В оригинале игра слов. Выражение «kosmische Flimmern des griechischen Lichts» может быть переведено как «космическое мерцание греческого света» и как «мишура греческого мира (космоса)». (Примеч. перев.)

чванливый идеализм и культурное высокомерие афинян. То, что его интересует, — это не маскарад и не идеалистические позы, не оправдание и не приукрашивание. Он, не опуская глаз, рассматривает голые естественные факты. Обладая он теоретическим честолюбием и заносчивостью, то мог бы в известном смысле считаться первым критическим позитивистом. Кинический взгляд направляется всегда на голое, неприкрытое. Он желает признавать те «грубые», животные и простые факты, от которых столь склонны отворачиваться любители возвышенного. Да, первоначальный киник может радоваться голому и элементарному, потому что в нем он познает истину как непотаенность, несокрытость. Он не признает обычных разделений — на высшее и низшее, на грязное и чистое. Этот взгляд открыт, реалистичен и щедр. Он не стесняется смотреть на голое — неважно, прекрасно оно или безобразно, было бы только естественным. Взгляд носителя господского цинизма, напротив, несчастен и рефлексивно надломлен. Этим взглядом власть смотрит на свои собственные стратегии, постигая, что за всем, что изображается и представляется как закон, скрыта изрядная доля насилия и высокомерной дерзости. В меланхолической рефлексии господского цинизма поэтому часто проявляется склонность к косоглазию. Тот, кто косоглаз от рождения и торит себе путь в науке, философии или политической практике, тот, кажется, уже соматически предрасположен к двойственному взгляду на вещи, к видению отдельно сущности и видимости, прикрытого и обнаженного. В этом ему способствует диалектика устройства его органа зрения, тогда как остальные мыслители, находясь в плену мифа о нормальности, охотно игнорируют тот факт, что и у них существуют два разных взгляда на одни и те же вещи, а также тот факт, что ни у одного человека не бывает двух совершенно одинаковых глаз. В глазах локализована часть нашей структуры мышления — в особенности диалектика правого и левого, мужского и женского, прямого и кривого.

Примечательно, что у интеллектуалов зрение часто оказывается притупленным — не в последнюю очередь потому, что они в период учебы постоянно насилуют свои глаза: им приходится читать такие вещи, которые не позволяют взору проникнуть в свои глубины. Их глазам приходится

служить только лишь инструментами для чтения, и нет ничего удивительного в том, что взгляд на мир у таких людей, привыкших видеть только черные строчки на белом, расходится с действительностью. Знание, свойственное господскому цинизму, накапливается в интеллектуальных головах и выдает себя неподвижным, застывшим взглядом, а также печалью во взоре и его ледяной холодностью. Этот взор фиксируется на вещах, в которые господский цинизм не может проникнуть и в отношении которых он предпочел бы, чтобы они вообще не существовали. В таких глазах застывает выражение, которое можно сравнить с кривой улыбкой. Цинический взгляд дает понять вещам, что они для него не существуют реально, а представляют собой лишь феномены и информацию. Он глядит на них так, словно они уже являют собой прошлое. Он охватывает их, регистрирует и — думает о самосохранении. Его, конечно, оскорбляет, что вещи отталкивают подобный взгляд — они отвечают ему столь же холодным взглядом. Они не могут потеплеть, пока не растает лед в глазах тех, кто полагает, что призван по новому оценить мир, управлять им — и превратить в результате в пустыню.

7. Грудь

В атмосфере современной цивилизации, основанной на средствах массовой информации и на моде, царит смешанный дух косметики, порнографии, потребительства, иллюзии, вожделения и проституции, для которого типичны обнажение груди и изображение их. В мире товаров, кажется, дело без них обойтись уже совершенно не может. Каждый цинично спекулирует на сексуальном влечении другого. Грудь присутствует рядом со всем, что должно выглядеть похожим на жизнь и будить желания — как универсальный орнамент капитализма. Все, что мертво, излишне, отчуждено, пытается привлечь к себе внимание с помощью этих смеющихся форм. Сексизм? Если бы все было так просто. Реклама и порнография — это особые случаи современного цинизма, который знает, что власть должна двигаться по пути, ведущему через образы желаемого, и что можно

одновременно возбуждать и фрустрировать мечты и страстные желания других, чтобы обеспечить свои собственные интересы. Политика — это не только искусство возможно-го, как принято говорить, но и искусство введения в соблазн. Она — шоколадная сторона власти, которая исходит из того, что, во-первых, должен быть порядок, а во-вторых, мир желает быть обманутым.

Эти современные бизнес-груды существуют, философски выражаясь, только *в-себе* как вещи, но не *для-себя* как сознательное тело. Они означают всего лишь власть в чистом виде, нечто, призванное привлекать, «гвоздь программы». Но чем были бы груди сами по себе, вне зависимости от их цинического обнажения на товарном рынке? Как они сами относятся к той власти и энергии, которая исходит от них? Многие из них предпочли бы более не иметь никакого дела с этой игрой власти, соблазнения и вожделения. Другие сознательно и фривольно воплощают свой призыв, обращенный к другому полу. Нечто от сознания ими своей власти выражено уже в избитой поговорке об «оружии женщины». Некоторые груди несчастны оттого, что они выглядят не так, как идеальные груди на рекламе. В обнаженном виде они чувствуют себя не слишком-то хорошо, если господствующая в обществе эстетика не на их стороне. Но некоторые сладки, словно спелые груши, которые отяжелели и настолько способны позаботиться о себе, что при первом же удобном случае падают с ветки в подставленные руки, чувствуя, что эти руки познают их без остатка.

8. Зады

Зад, кажется, осужден на то, чтобы влачить свое существование во тьме, будучи клошаром среди частей тела. Он — настоящий идиот в их дружной семье. Но было бы удивительно, если бы этот козел отпущения не имел своего собственного мнения обо всем, что происходит в вышерасположенных регионах тела, подобно тому как люмпены часто оказываются способны к наиболее трезвому взгляду на людей, занимающих более высокое положение. Если бы голова однажды снизошла до разговора со своим анти-

подом, он первым делом показал бы ей язык, обладай он им. Зад непременно сказал бы при этом высшим сферам те же слова, которые звучат в просветительском фильме «Что здесь именуется любовью», снятом группой «Роте Грютце»: «Я нахожу, что наше отношение друг к другу — дерьмовое».

Зад — это плебей, фундаментальный демократ и космополит среди частей тела, одним словом, элементарный кинический орган. Он создает солидный материалистический базис. В господских клозетах всех стран он чувствует себя как дома. Интернационал задов — это единственная всемирная организация, которая не признает никаких уставов, идеологий и членских взносов. Их солидарности не может нарушить ничто. Зад играючи преодолевает все границы, в отличие от головы, для которой границы владений значат много. Без всяких возражений он удобно пристраивается на любом сиденье. Для зада, не испорченного в моральном отношении, нет особой разницы между трон¹ и кухонным табуретом, стулом в баре и Святым престолом Римского Папы. Да хоть простая земля — лишь бы не стоять, если притомился. Эта склонность к простому и основополагающему особо предрасполагает зад к философии. Он, конечно, отмечает нюансы, однако ему просто не пришло бы на ум придавать им такое великое значение, какое придают тщеславные и самонадеянные головы, ведущие между собой кровавую борьбу за право занять то или иное кресло. Он никогда не утрачивает видения того, к чему все сводится в конечном счете, и не теряет прочной почвы под собой. И в эротическом плане зад часто показывает себя чувственным и высокомерным одновременно. Он разборчив не больше, чем это нужно. И здесь он тоже легко отбрасывает надуманные границы и представления об исключительности.

1 Наполеон Бонапарт, который удивлял многих своим реалистическим цинизмом (ср.: Исторический раздел), задал в своей саркастической новогодней речи (1814) вопрос: «Что такое трон? Четыре куска позолоченного дерева и лоскут материи? Нет, трон — это человек, и этот человек — я». Вот язык циника, который ведет себя как выходец из низов, как выскочка по отношению к церемониалу («пустая помпа») и легитимности власти («бумажка»), то есть реально признает только силу.

Когда известную в свое время Арлетти¹ обвинили в том, что она имела сексуальные отношения с немецкими оккупантами, ее ответ якобы был таким: «Сердце мое принадлежит Франции, а зад — интернационален». Как существо воплощение кинического принципа (способность жить где угодно, стремление сводить все к самому существенному), зад вряд ли позволит национализировать себя, хотя нельзя отрицать, что некоторые задницы порой издавали националистические звуки.

Неоднократно перенеся порку, пинки и щипки, зад видит мир «снизу», по-плебейски, по-народному, реалистично. Тысячелетия скверного обхождения не прошли для него бесследно. Они воспитали в нем материалиста, однако материалиста диалектического толка, который исходит из того, что дела дерьмовые, но не безнадежные. Ничто не приносит столько горечи, сколько чувство, что ты неуместен и тебе не рады. И только лишь обладание восхитительным унтертоном, который всегда пробьется сквозь бездну презрения и непременно заставит к себе прислушаться, дает этому отверженному тайное ощущение собственной власти и силы. Дело, о котором упорно хранят молчание, хотя и не могут от него уклониться, должно иметь большую власть над умами. Часто самые грубые ругательства бывают вызваны наилучшими побуждениями. Кажется, будто все удостоенные презрения зады только и ждут своего часа, чтобы взять реванш в обозримом будущем, как только все снова окажется в заднице. Они вообще сильны высокоразвитым чувством времени, поскольку зады с самых ранних пор выработали в себе способность различать, что должно случиться немедленно, что может и подождать, а что можно, имея выносливую задницу, откладывать до бесконечности. Это — как раз то политическое искусство, которое сегодня называют *timing*² и которое корнями своими уходит в практику, известную

1 Арлетти (Арлетт Леони Батъят, 1898—1992) — знаменитая французская кино- и театральная актриса. После Второй мировой войны она была осуждена за связь с немецким чновником во время оккупации Франции. Главные фильмы в ее карьере были сняты Марселем Карне («Северный отель», 1938, и «Дети райка», 1944). (Примеч. ред.)

2 *Timing* — здесь: своевременность (англ.). (Примеч. ред.)

даже детским задам, — умение устроить то, что должно произойти, именно в надлежащее время, не раньше и не позже.

Зад втайне торжествует от сознания того, что без него дело не обойдется. Существование предшествует так-бытию; вначале — экзистенция, затем — качества; вначале — действительность, затем — добро и зло, возвышенное и низменное. Таким образом, зады, помимо их диалектико-материалистических склонностей, еще и первые экзистенциалисты. Они заранее решают для себя вопросы экзистенциальной диалектики: следует ли сделать выбор в пользу того, что и так неизбежно произойдет, или всеми силами противиться этой неизбежности? Ведь и тот, кто решает предоставить вещам идти своим ходом, тоже делает свой выбор, как говорит Сартр; он решает ничего не решать, выбирает отказ от выбора. Свобода склоняется перед необходимостью. Он, однако, может сделать и противоположный выбор — разумеется, не противясь тому, что придется сделать волей-неволей, но противясь тому, чтобы эта вынужденная необходимость могла помыкать им как угодно. Он может противоборствовать ей и всемерно противиться тому, что должно произойти с неизбежностью; в этом случае он, следуя Камю, изберет путь бунтарства. Ни один человек не должен быть рабом необходимости, говорит Натан у Лессинга, а народная молва добавляет: волей-неволей приходится только умирать да ходить до ветру. Это остается киническим априори. Таким образом, зад ближе всех остальных органов человеческого тела к постижению диалектического соотношения свободы и необходимости. Не случайно психоанализ — дисциплина, инспирированная исключительно кинизмом, — посвящает ему самые утонченные исследования и в соответствии с познаниями и судьбами зада именуется основополагающую антропологическую стадию анальной фазой. Темы этих исследований — состояния, когда может и не может, когда нужно, но нельзя, когда имеешь что выложить, но сдерживаешься. За всем этим стоит принцип действия и его эффективности. Зад поэтому следовало бы понимать как лучшую начальную школу для философии, как соматическую пропедевтику. От скольких бы теорий, отражающих только хронический запор авторов, мы были бы извлечены, пройдя эту школу! И здесь мы опять-таки наталкиваемся на Диогена. Он был первым европейским философом,

который без лишних слов справил нужду прямо на афинской рыночной площади. *Naturalia non sunt turpia*¹. В природе мы не найдем ничего, чего нам следовало бы стыдиться, сказал он. Действительное зверство и извращенность умов мы находим лишь там, где начинается вмешательство высокомерной морали и воплощение в действительность культуры. Но головы никак не желают понять, что это был ранний звездный час разума — момент, в который философия сравнялась с принципом природного. На протяжении нескольких мгновений она уже побывала по ту сторону добра и зла и по ту сторону всякого презрительного отворачивания. Серьезные мыслители, напротив, так и закоsnели в этом воззрении; по их мнению, это могло быть только шуткой или провокационным свинством. Они отказались видеть в этой манифестации какой-то смысл, продуктивный для истины.

9. Пуканье

К этой теме надо подходить без всяких церемоний — с ними будет еще хуже. Да простят меня чересчур восприимчивые читатели, но оставить без внимания пуканье никак нельзя. Тот, кто не желает говорить о нем, должен молчать и о заде. Этого требуют интересы дела, и после того как мы сказали об оральных вещах, наше изложение должно худо-бедно пройти и свою анальную фазу, прежде чем мы окажемся на стадии генитальной. Говорить о пуканье нетрудно потому, что оно представляет собой некий звук, который всегда что-то означает в социальных ситуациях. Тот, кто оказался свидетелем пуканья, непременно продуцирует определенную интерпретацию этого звука. В общем и целом семантика пуканья даже представляет собой весьма сложную проблему, рассмотрением которой злостно пренебрегают лингвистика и коммуникационные исследования. Шкала значений простирается от выражения тягостной неловкости до выражения презрения, от попыток пошутить до демонстрации непочтительности. Учителя, профессора, ораторы и участники конференций — все они знают ту муку, которую вы-

1 Что естественно, то не постыдно (лат.). (Примеч. ред.)

зывает невозможность с шумом выпустить накопившиеся газы, поскольку этот звук выразил бы нечто такое, чего оратор на самом деле выразить отнюдь не хотел. Быть может, мы бы понимали и чувствовали политиков более тонко, если бы, слушая их речи, иногда задумывались о том, что они, возможно, в этот момент изо всех сил сдерживаются, чтобы не издать звук, который уже некоторое время грозит прервать доклад? Ведь искусство взвешенно-неопределенных формулировок тесно связано с искусством пускать ветры скромно и прилично — и то и другое есть дипломатия.

С точки зрения семиотики, мы относим пуканье к группе сигналов, то есть знаков, которые не есть ни символы, ни отражения, но представляют собой указание на некое обстоятельство. Когда, к примеру, локомотив испускает свисток, он предупреждает о своем приближении и возможных опасностях. Понятое как сигнал пуканье показывает, что чрево действует вовсю, и это может иметь фатальные последствия в ситуациях, в которых всякое указание на такие сферы абсолютно нежелательно. Эрнст Юнгер записал в своем «Парижском дневнике» впечатления от чтения «Иудейской войны» историка Иосифа Флавия:

Здесь я снова наткнулся на то место, где описывается начало беспорядков в Иерусалиме при наместнике Кумане (II, 12). Когда иудеи собрались на праздник опресноков, римляне выставили над колонным залом храма для наблюдения за толпой когорту. Один из солдат этой когорты задрал свое одеяние, издевательски наклонился, повернувшись к иудеям задом, и «издал соответствующий позе неприличный звук». Это стало поводом для столкновения, которое стоило жизни десяти тысячам людей, так что представляло собой самое роковое пуканье в мировой истории (Strahlungen. II. S. 188—189).

Цинизму¹ римского солдата, который, политически провозируя и «кощунствуя», пукнул в храме, вполне соответствует комментарий Юнгера, который переводит все в область цинизма теоретического².

1 Ниже я объясняю кощунство как феномен, примыкающий к религиозному цинизму. См. главу «Религиозный цинизм».

2 Сравни в этой связи шестой кардинальный цинизм.

10. Дерьмо

Тут уж нам придется говорить обо всем в целом. Будучи детьми анальной культуры, мы все имеем более или менее нарушенное отношение к своему собственному дерьму. Отделение нашего сознания от своего собственного дерьма есть следствие глубочайшей дрессуры, нацеленной на поддержание порядка; она определяет то, что следует производить скрытым и приватным образом. Также отношение к собственным выделениям, которое вдалбливается в голову человеку, задает общую модель его отношения ко всем отходам своей жизнедеятельности. До сих пор они постоянно игнорировались. Только появление современного экологического мышления заставляет наше сознание обращать внимание на отходы собственной жизнедеятельности. Высокая теория открывает для себя категорию дерьма, тем самым возникает потребность в новой стадии развития натурфилософии, в критике человека как сверхпродуктивного в нагромождении куч дерьма индустриального животного. Диоген — единственный западный философ, о котором мы знаем, что он проделывал свои «животные» дела сознательно и публично, причем есть все основания интерпретировать это как составную часть пантомимической теории. Она свидетельствует о наличии такого сознания природы, которое оценивает животную сторону человеческого позитивно и не отделяет низменное или неприятное. Тот, кто упорно не желает сознавать, что продуцирует отходы, что это неизбежно и что иначе он не может, рискует в один прекрасный день утонуть в собственном дерьме. Все говорит за то, что можно поместить портрет Диогена Синопского в галерею прародителей экологического сознания. Великое достижение экологии в области духовной истории, простирающееся вплоть до сфер философии, этики и политики, состоит в том, что экология превратила в «высокую» теоретическую тему феномен отходов. Начиная с этого момента, он уже не расценивается как досадное побочное явление, а считается основополагающим по своему значению. Тем самым разрушаются последние скрытые позиции идеализма и дуализма. Теперь на дерьмо нужно смотреть иным взглядом. Нужно продумывать, как пустить в дело отбросы, как полезно использовать бесполезное и, философски выражаясь, вы-

явить позитивность негативного, а также осознать, что непреднамеренное, неожиданное, побочное тоже должно входить в сферу нашей компетенции. Кинический философ есть тот, кто не испытывает отвращения¹. В этом он сродни маленькому ребенку, который тоже еще не ведает о негативности своих жизненных отходов.

11. Гениталии

Они — гении среди органов нижней половины тела. Обретя достаточный опыт, они могут пропеть песнь о том, как все происходит в большом и малом мире. Они подобны тем, кто потягивает проволочки во тьме, — тем, о которых Акула в «Трехгрошовой опере»² поет, что их не видно. Однако к ним сходятся в конечном счете все нити. Фрейдовскому психоанализу поначалу бросали, среди прочих, упрек в цинизме, потому что он утверждал, что все, чем занимаются люди, в конечном счете сводится к сексуальным импульсам и их деформациям. Это, естественно, злонамеренное недоумение, хотя и не без крупинки истины. Ведь и в самом деле в теоретическом подходе психоанализа есть нечто от кинического импульса — та решимость добраться до голой истины, которая скрыта за культурными облачениями. Пока сексуальность была в общем мнении чем-то низменным и грязным, вполне естественно было и смешение кинического стремления психоанализа к истине с цинизмом, желающим свести все «высокое» к самому низменному знаменателю. Тогда оказывалось, что цинизм — всего лишь разновидность нигилизма, а Фрейд проповедовал материализм, который непристойно подчеркивает в человеке животные черты³. Однако, поскольку психоанализ представляет собой

1 Здесь мы видим, что киническое исходит из перемены полярности кинического. Циник испытывает отвращение принципиально, для него все — дерьмо, его сверхразочарованное сверх-Я не видит хорошего в дерьме. Отсюда его *pausée* (франц. тошнота, отвращение).

2 «Трехгрошовая опера» (1928) — мюзикл, написанный совместно драматургом Б. Брехтом и композитором К. Вайлем.

3 Связи между психоанализом и цинизмом затрагиваются в трех местах этой книги: в главах о третьем и шестом кардинальных цинизмах и во втором экскурсе «Исторического раздела».

теорию, дружественную человеку и жизни, он вовсе не циничен, но старается, в духе Диогена, а еще больше — в духе Эпикура залечить ту рану, которые идеалистические табу нанесли телесному наслаждению. Если сегодня фигура Фрейда почти заслонена возражениями и сомнениями в его теории и его личности, то все же нельзя забывать, какое освобождающее влияние он оказал.

После «сексуальной революции» вещи не стали более простыми, и именно «просвещенные гениталии» часто имеют несчастное сознание. Теперь они живут в двойственном, сумеречном свете свободы и убедились на опыте, что сексуальные акции и искусство любить — не одно и то же. После «взаимного использования половых органов» — именно так в духе Просвещения Иммануил Кант удачно описывает брачный договор — часто остается вопрос: и это — все? А если это все, то зачем весь театр?

Из либерального сексуального бродяжничества легко вырастает цинизм, для которого все едино, все одно и то же. Чем дольше тянется игра, тем острее чувство, что искомого в этом мире, собственно, нет. Гениталии, если они прошли школу неразборчивости, на свой лад познали современную «стужу свободы». Они начинают избегать излишеств. Порой даже может сложиться впечатление, что они встают на путь исправления, обретая серьезность, — если считать серьезностью смесь рассудительности, цинизма и разочарования.

Просвещение лишает иллюзий, а там, где лишенных иллюзий становится все больше, самопознание умирает — умирает в экстазе, который в минуты озарения показывает нам, какими мы, собственно, можем быть. Здесь — самый чувствительный пункт прогрессирующей цивилизации. Чем более приходят в упадок идеалы, чем больший крах терпят попытки насадить смысл «сверху», тем более мы вынуждены прислушиваться к тем жизненным энергиям, которые поддерживают нас. Весь вопрос в том, поддерживают ли они нас, ведь они способны давать нам опору в жизни только тогда, когда не встречают в своем течении никаких препятствий. Текут ли они? Живет ли жизнь? Действительно ли оргазмы указывают нам путь к тому «океанскому чувству», которое Ромен Роллан описывал как основу религиозного

сознания и которое отказывался признавать наш великий теоретик либидо Зигмунд Фрейд, потому что не испытывал его на собственном опыте?

■ Паноптикум циников

В паноптикуме циников пред нами предстанут не индивидуализированные персоны, а *типы*, то есть характеры, репрезентирующие различные времена и социальные группы. Не будет большой беды, если мы в ходе нашего осмотра уподобим их восковым куклам в паноптикуме, где сходятся на randevу известные исторические личности. Во время нашей экскурсии мы увидим и литературных персонажей, на примере которых можно представить себе архетипические черты цинического сознания. Лишь два первые персонажа паноптикума существовали реально, и оба из античных времен: Диоген Синопский, положивший начало всему этому роду, и Лукиан, насмешник из Самосаты на Евфрате. Два других персонажа из Нового времени — Мефистофель Гёте и Великий инквизитор Достоевского — это, напротив, фигуры, созданные художниками слова из материи цинического опыта. Они ничем не уступают в пластичности реальным историческим личностям. Как чистые типы, они обладают чем-то безличным, бессмертным, и в этом они сходны с Диогеном и Лукианом, от которых нам тоже остались лишь силуэты, но не детали, которые отличают реальных индивидов от обобщенного типа. В конце этого ряда мы находим фигуру из современности — фигуру, совершенно лишенную лица, похожую на всех — и ни на кого. Она именуется *Man*, ее абстрагировал и вывел во всем блеске Мартин Хайдеггер. Она слегка напоминает фигуру с картины Де Кирико, человечка с круглой головой и конечностями вроде протезов, оформленную геометрически, — фигуру, которая с виду напоминает человека, но только «напоминает с виду», потому что у нее отсутствует «подлинное».

Мы сделаем обход исторического паноптикума как можно более коротким: во-первых, потому, что музеи быстро утомляют, во-вторых, потому, что принципиальные вещи можно объяснить и на немногих примерах. Естественно, при

таким осмотре перед нами должно с полным правом предстать и множеству других лиц: Антисфен, Кратет, Аристотель, Франсуа Вийон, Рабле, Макиавелли, Уленшпигель, Каструччо Кастракане, Санчо Панса, племянник Рамо, Фридрих II Прусский, де Сад¹, Талейран, Наполеон, Бюхнер, Грэм, Гейне, Флобер, Ницше, Чоран и многие другие. Некоторые из них упоминаются на других страницах этой книги. Немецким киникам и циникам начала XX века — косвенно — посвящен весь исторический раздел книги.

Мы присоединимся к нашему экскурсоводу, который не преминет, останавливаясь перед отдельными фигурами, сделать выдающие его образованность замечания об историческом значении изображенных личностей. По нему будет заметно, что философия — его страсть и что он принадлежит к тому роду людей, которые не привыкли скрывать свою эрудицию. Отныне нам останется только стиснуть зубы и терпеть. Ведь этот человек действительно хочет сообщить нам что-то. Нет ничего хуже музейного экскурсовода, который желает поучать своих посетителей со всей серьезностью. У такого дилетанта отсутствует страх профессионального философа перед философией. Только одна храбрость. Но разве мы уже не перенесли, ничуть не пострадав, совсем иные попытки сделать нас умнее? Так вперед же, не ведая страха!

1. Диоген Синопский — человек-собака, философ, никчемный бездельник

Однажды он закричал: «Эй, люди!» — но, когда сбежался народ, напустился на него с палкой, приговаривая: «Я звал людей, а не мерзавцев»²

Подходить сюда с «понимающей» улыбкой уже было бы недоразумением. Диоген, которого мы видим перед собой, был

1 Чрезвычайный интерес, который вызвал де Сад у интеллектуалов, выдавал сгущающиеся сумерки, в которых буржуазный цинизм начинает узнавать себя в позднеаристократическом цинизме. Возможно, в будущем Флобер займет место де Сада.

2 Диоген Лаэций. VI, 32. (Примеч. ред.)

отнюдь не идиллическим мечтателем в своей бочке, а собакой, которая кусает, если захочет ¹. Он принадлежал к тем, кто и лает, и кусает, вопреки поговорке. Его укус, нанесенный самому что ни на есть ценному в афинской цивилизации, был настолько глубоким, что с тех пор уже нет доверия ни одному сатирику. Воспоминание об укусах Диогена принадлежит к числу живейших впечатлений, сохранившихся со времен Античности. Поэтому юмористическое согласие некоторых иронически настроенных граждан с этим философом почти всегда основано на недоразумении, при котором что-то приукрашивается, а что-то замалчивается. В каждом гражданине есть запертый в клетку волк, который симпатизирует кусачему философу. Однако этот последний видит в тех, кто ему симпатизирует, все же в первую очередь граждан и все равно то и дело кусает их. Теория и практика в его философии теснейшим и непредсказуемым образом переплетаются, и согласие с ним только лишь в области теории еще ничего не дает. И чисто практическое подражание тоже не понравилось бы ему, он, пожалуй, счел бы его глупостью. Впечатление на него произвели бы только характеры, которые восприняли от него присутствие духа, готовность наносить удары, способность постоянно быть начеку и независимое чувство жизни. Успешное его влияние не в последнюю очередь основывается на том, что он был учителем, который не желал иметь учеников, подражающих ему. В этом он сходен с японскими наставниками дзен, влияние урока которых основывается на том, что никакого урока не дается.

Мы не могли бы сегодня составить себе представления о его внешнем виде, равно как и о его влиянии на окружающую афинскую среду, не имей мы в наши дни опыта наблюдения за хиппи, бродягами и городскими индейцами. Это дикий, склонный к шуткам и выходкам хитрый тип. Образ, донесенный до нас античной традицией, свидетельствует, что киникам приходилось обходиться без имущества — в большинстве случаев не по доброй воле, а с детства, затем это вошло в привычку и стало добровольной нищетой,

1 «Кто бросит кусок — тому виляю, кто не бросит — облаиваю, кто злой человек — кусаю». (Диоген Лаэртский. VI, 60. — Примеч. ред.)

создававшей впечатление полной независимости. Все, что им принадлежало, киники носили на собственном теле. Применительно к Диогену и ему подобным это означало: плащ на все времена года; посох; котомка с разной мелочью, к числу которой, вероятно, принадлежали зубочистка, кусок пемзы для ухода за телом, деревянный сосуд для питья; на ногах — сандалии. Такой внешний вид, если он принимался свободным гражданином, несколько шокировал, тем более во времена, когда для афинянина было стыдно показываться на людях без сопровождения раба. То, что Диоген был с бородой, понятно само собой. Впрочем, речь идет не столько о настоящей бороде, сколько о десятилетней небритости¹.

Степень влияния Диогена на современников определялась, однако, вовсе не эстетикой. Неухоженный внешний вид еще ни о чем не говорил, поскольку, с другой стороны, известно, что афинские благородные проститутки оказывали растрепанному и неухоженному философу бесплатно особые милости, о которых другие бедолаги только мечтали. Отношения Диогена с Лаис и Фриной, знаменитейшими гетерами аттической столицы, казалось, строились по таким законам, определявшим, что брать и что давать, которых просто не понять нормальному гражданину, получавшему все за наличную плату.

Называть Диогена аскетом было бы просто неточно, поскольку из-за существовавшего на протяжении столетий мазохистского недоразумения слово «аскеза» приобрело добавочный ложный смысл. Нам следует мысленно отбросить христианский аспект этого слова, чтобы вновь обрести его основное значение. В своей лишенности потребностей Диоген мог, скорее, считаться первым человеком, реализовавшим идею помощи самому себе, то есть был аскетом в том смысле, что мог помочь себе, отрешаясь от потребностей и иронизируя над ними — от тех потребностей, за удовлетворение которых большинство людей расплачиваются своей свободой. Он, давший импульс кинизму, был тем, кто принес в западную философию изначальную связь между

1 Бритье было обычаем македонских воинов, перешедшим в эллинистическое и римское общество. С этих пор борода стала символом статуса философа, знаком нонконформизма.

счастьем, нетребовательностью и интеллектом — мотив, который обнаруживается во всех движениях, выступающих за *vita simplex*¹ в мировых культурах. Как родоначальник и первый представитель хиппи и богемы Диоген внес свой вклад в формирование европейской традиции разумной жизни. Его скандальная нищета была ценой свободы — это понимали правильно. Если бы он мог жить зажиточно, не поступаясь независимостью, он ничуть не возражал бы против этого. Однако непозволительно считать того, кто отказывается от так называемых потребностей, дураком. Диоген учил, что и мудрец ест пирог, если уже не может с легкостью без этого обойтись.

Дело не в обязательной бедности, превращенной в догму, дело, скорее, в том, чтобы освободиться от излишнего бремени ложного, от никчемных тяжестей, лишаящих подвижности. Самоистязание для Диогена, бесспорно, глупость, но еще глупее, пожалуй, на его взгляд, тот, кто на протяжении всей жизни гоняется за чем-то, чем обладает и так; буржуа борется с химерами честолюбия и стремится к богатству, обретя которое, он в конечном счете достигнет не большего, чем кинический философ в его простых удовольствиях: тот считает само собой разумеющимся ежедневно нежиться на солнышке, наблюдать за коловращением мира, ухаживать за своим телом, радоваться жизни и не напрягаться, думая о будущем.

Так как Диоген принадлежал к числу философов жизни, которые считали жизнь более важной, чем писание трудов, понятно, почему от него не осталось ни одной строчки, несомненно принадлежащей ему. Зато с его именем связан пышный венок анекдотов, говорящих о его влиянии больше, чем могли бы сказать все его произведения. Создал ли он таковые на самом деле, в том числе «Политику» и семь пародий на трагедии, предание однозначно не говорит, да это и не столь важно для нас; его значение никоим образом не связано с письменными произведениями. Его жизнь полностью отразили те анекдоты, которые он инспирировал. В них он стал мифологической фигурой. Диоген буквально окружен целым роем шуточных и поучительных историй, как и его коллега мулла Насреддин в суфийской сатире. Именно

1 *Vita simplex* — простая, естественная жизнь (лат.). (Примеч. ред.)

это и доказывает, что он существовал реально. Люди, которые больше всех полны жизни, становятся для современников и тем более потомков образами, которые каждый примеряет на себя, эти люди «замыкают» на себя определенное направление в развитии фантазии и мышления. Они будят у каждого любопытство: как было бы в «шкуре» такого философа. Благодаря этому они не только обретают учеников, но и просто притягивают людей, которые несут дальше их жизненный импульс. Это любопытство к жизни Диогена захватило даже величайшего военного героя античности, Александра Македонского: традиция донесла до нас его высказывание о том, что он хотел бы быть Диогеном, если бы не был Александром. Это показывает, до каких высот поднималось влияние философа — политическое и экзистенциальное¹.

При попытке выразить намерения Диогена на современном языке невольно приближаешься к философии экзистенциализма. Однако Диоген говорит не о существовании, выборе, абсурдности, атеизме и тому подобных словах-параолях современного экзистенциализма. Античный Диоген иронизирует над своими коллегами-философами, устраивая розыгрыши и прохаживаясь как по поводу занимавших их проблем, так и по поводу их веры в понятия. Его экзистенциализм проходит через голову не в первую очередь; он не воспринимает мир трагически и не находит его абсурдным. В нем нет ни малейшего следа меланхолии, присущей всем экзистенциализмам Нового времени. Его оружие не столько анализ, сколько смех. Он использует свои философские знания, чтобы высмеивать серьезных коллег. От него как анти-теоретика, антидогматика и антисхоласта исходит импульс, который вечно возвращается повсюду, где мыслители стремятся достичь «познания для свободного человека» — свободного также от принуждения к школярству, и, таким

¹ Современный пример противоположного свойства: «Никто не должен позволить заразить себя тому ученому из Римского клуба, который вещал, что мы все снова должны вернуться к простой жизни. На это мы не пойдем, и не для этого мы трудимся. Диоген мог жить в бочке и был доволен этим. Но он был философ, а мы все, по большей части, нет». Так высказался федеральный канцлер Гельмут Шмидт в 1976 г., выступив здесь как циник, предостерегающий от влияния киника.

образом, с него начинается ряд, в котором далее стоят такие имена, как Монтень, Вольтер, Ницше, Фейерабенд и другие. Это — линия философствования, которая преодолевает *esprit de sérieux*¹. То, как надо воспринимать экзистенциализм Диогена, опять же показывают лучше всего анекдоты. Очень велика опасность недооценить философское содержание кинизма именно потому, что он передается по традиции «только» в анекдотах. В том, что этой опасности не избежали даже великие умы масштаба Гегеля и Шопенгауэра, можно убедиться, читая их историко-философские произведения. Гегель прежде всего отличался слепотой по отношению к теоретическому содержанию философии, которая считает вершиной мудрости не иметь никаких теорий о решающих вещах жизни, а вместо этого учит бодро и весело брать на себя риск жизни².

1. Легенда повествует о том, что молодой Александр Македонский однажды посетил Диогена, слава которого вызвала у него любопытство. Он нашел его загорающим, лениво лежащим на спине, вероятно, неподалеку от места, где в Афинах проходили спортивные состязания; другие утверждают, что он застал его клеящим книги. Юный правитель, желая показать свою щедрость, предложил философу исполнить любое его желание. На что тот якобы ответил: «Отойди, не заслоняй мне солнце!»³ Это, вероятно, самый известный, и не без основания, анекдот об античном греческом философе. Он сразу дает представление о том, что античность понимала под философской мудростью не столько теоретическое знание, сколько не поддающийся искушениям суверенный дух. Мудрец тех времен лучше всего знал, что опасность знания заключается в страсти к теоретизированию, которая с легкостью увлекает интеллектуала на

1 *Esprit de sérieux* — серьезность (франц.). (Примеч. ред.)

2 Ср.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: Werke*. Frankfurt am Main, 1971. Bd 18. S. 551.

3 По другой версии, эта история произошла в Коринфе. Источники скудны и фрагментарны, поэтому любую сохранившуюся мельчайшую деталь надо положить на аптекарские весы филологии и тщательно взвесить каждую букву, ведь часто самое главное в мудрости — это как раз то, что будет упущено, если чересчур точно придерживать донесенного до нас традицией. В этом, разумеется, заключается и великий герменевтический шанс, которым мы воспользуемся, что называется, «без всяких тормозов».

честолюбивый путь, где он поддается духовным рефлексам — вместо автаркии. Очарование и привлекательность этого анекдота в том, что он показывает освобождение философа от власти политика. Здесь мудрец не выступает, подобно современному интеллектуалу, сообщником политика, а поворачивается спиной к субъективному принципу власти, к честолюбию и стремлению обрести вес и значимость¹. Он был первым, кто оказался достаточно свободным для того, чтобы говорить истину царям. Ответ Диогена есть отрицание не только желания власти, но и отрицание власти желания вообще. Можно интерпретировать его как ограничение теории общественных потребностей. Человек, сделавший себя общественным, потерял свою свободу с того момента, когда его воспитателям удалось взрастить в нем желания, проекты и амбиции. Эти последние отделяют человека от его внутреннего времени, которое знает только Сейчас, и вовлекают в ожидания и воспоминания.

Александр, которого жажда власти погнала до самых границ Индии, нашел себе наставника во внешне незаметном, даже опустившемся философе. Подлинная жизнь — не у самых активных, она — не в менталитете заботы и предусмотрительности. Здесь анекдот об Александре примыкает к сравнению, которое проводит Иисус, говоря о птицах небесных, которые не сеют и не жнут, а все же живут как наиболее свободные существа под небом Божьим. Диоген и Иисус едины в своем ироническом отношении к общественным трудам, которые выходят за пределы необходимой меры и служат простому расширению силы и власти. Тому, чему Иисуса учат птицы, Диогена учит мышшь; она является у него примером непритязательности².

2. Как анекдот об Александре проясняет отношение философа к власти имущим и ненасытным в стремлении к ней, так и известный эпизод с фонарем иллюстрирует его пози-

1 Ср. учение Реже Дебре, который постиг, что культурная история научных притязаний должна, собственно говоря, строиться на основе социологии амбиций: *Debray R. Le pouvoir intellectuel en France. Paris, 1979.*

2 «...Диоген понял, как нужно жить в его положении, когда поглядел на пробегающую мышшь, которая не нуждалась в подстилке, не пугалась темноты и не искала никаких мнимых наслаждений». (*Диоген Лаэртский. VI, 22. — Примеч. ред.*)

цию по отношению к своим афинским согражданам. Однажды философ среди бела дня зажег фонарь, а когда его спросили по пути через город, зачем он это сделал, его ответ был таким: «Я ищу человека». Этот эпизод представляет собой великолепный пример его пантомимической философии. Вооруженный фонарем искатель человека не прячет свое учение в сложном языке, на котором говорят образованные круги. При таком взгляде Диоген, несомненно, оказывается наиболее расположенным к людям философом в нашей традиции — он выражает свои мысли популярно, он полон чувственности, экзотеричен и близок плебсу. Но сколь прост и приветлив к людям Диоген в своем экзистенциальном способе учить, столь ехидной, даже презрительной оказывается по отношению к жителям полиса его этика. Уже Лаэртий отмечает особый талант нашего философа — выражать презрение, что есть явный признак высокой морально-критической восприимчивости. Он придерживается идеи человечности, которая вряд ли может быть осуществлена в среде, окружающей его. Если истинный человек — тот, кто остается властелином своих страстей и живет разумно, в согласии с природой, то напрашивается вывод, что несущий на себе отпечаток города общественный человек ведет себя неразумно и не по-человечески. Он и в самом деле нуждается в свете фонаря философа, чтобы ориентироваться в мире — даже среди бела дня. Как моралист, Диоген выступает в роли врачевателя общества. Его жестокие выходки и грубости с давних пор понимаются неоднозначно: с одной стороны, как яд, с другой — как лекарство. Там, где философ выступает в роли терапевта, он неизбежно вынужден воевать, обороняясь от тех, кто отвергает его помощь и, более того, доносит на него как на нарушителя порядка и даже как на подлежащего лечению больного, — схема, которую мы и сегодня наблюдаем повсеместно там, где терапевты вступают в конфликт с вызывающими болезнями отношениями своего общества. Прибегая к способу, который не может не напомнить о Руссо, философ с фонарем объявляет своих сограждан социальными калеками, изуродованными, обуреваемыми страстями существами, которые никоим образом не соответствуют представлению о независимом, владеющем собой и свободном индивидууме —

то есть тому представлению, опираясь на которое, философ пытается представить и объяснить свою собственную форму жизни. Это — терапевтический, лечебный образ, противопоставляемый общественному неразумию. В его излишней заостренности есть мизантропический аспект, но он в той же мере может на практике действовать компенсационно и гуманно. Эта амбивалентность не поддается теоретическому осмыслению, а сегодня, из исторического далека, тем более трудно разобраться, был ли Диоген как личность больше мизантропом или филантропом, было ли в его сатире больше цинизма или юмора, агрессии или веселья. Я полагаю, все говорит за то, чтобы особо выделить в фигуре Диогена черты суверенного, обладающего большим чувством юмора представителя философии жизни, который, если использовать термин Эриха Фромма, доводит биофильное миропонимание до принципиально саркастического восприятия всех человеческих глупостей. Античное Просвещение склонно воплощаться в образах людей, которые всегда готовы к спору и находят удовольствие в нем, а при виде ложной жизни способны отреагировать грубо.

Появление на сцене Диогена приходится на времена упадка Афин, оно совпадает с кануном македонского владычества, с которого начинается переход к эллинизму. Старый патриотический, замкнутый в узких рамках этнос полиса следует понимать в контексте распада — распада, который ослабляет привязанность индивида к его гражданству. То, что раньше было единственно мыслимым местом для наполненной смыслом жизни, обнаруживает свою оборотную сторону. Город становится тиглем, в котором выплавляются абсурдные обычаи, он превращается в пустой политический механизм, функционирование которого теперь можно наблюдать как бы со стороны и видеть его насквозь. Тот, кто не слеп, должен признать, что срочно требуется новый этнос, новая антропология; себя следует понимать уже не узколобым гражданином какого-то случайного городского сообщества, а индивидом, пребывающим в расширившемся космосе. В географическом отношении этому соответствует новое, широкое пространство общения македонской мировой империи, которая властно заявляет о себе; в культурном — великая эллинистическая цивилизация на

побережье восточной части Средиземного моря; в экзистенциальном — опыт эмиграции, путешествий и странствий, а также опыт аутсайдеров общества, не находящих в нем места для себя. У Диогена это выражается так: «На вопрос, откуда он... отвечал: „Я — гражданин мира!“»¹ Эта грандиозная формула содержит предельно смелый ответ античности на тот опыт, который она обрела и который в высшей степени беспокоил ее, — на познание того, что разум теряет родину в социальном мире, а идея истинной жизни отделяется от эмпирически данных сообществ. Там, где включенность человека в общество тождественна для философа неоправданному требованию довольствоваться частным разумом своей случайной культуры и присоединиться к коллективной иррациональности общества, кинический отказ от нее имеет утопический смысл. Своим притязанием на разумную жизненность совершающий такой отказ изолирует себя от объективных превратностей и бессмыслицы. Так киник жертвует своей социальной идентичностью и отказывается от психологического комфорта, который дает такая принадлежность к какой-либо политической группе, когда не требуется задавать никаких вопросов. Он совершает свой отказ от социальной идентичности ради спасения идентичности экзистенциальной и космической. Он индивидуалистически защищает общее от того в лучшем случае полуразумного коллективного особенного, которое мы именуем государством и социумом. Формула «гражданин мира» — это ценнейший подарок античного цинизма мировой культуре. «Единственным истинным государством он считал весь мир»². В соответствии с этим мудрец-космополит как носитель живого разума может включить себя в общество, ничего не опасаясь, только тогда, когда оно станет мировым полисом. Вплоть до этого момента его роль — это всегда роль разрушителя спокойствия; он остается воплощенным угрызением совести, направленной против всякого господствующего самодовольства, и наказанием за всякую местную ограниченность.

1 Диоген Лаэртский. VI, 63. (Примеч. ред.)

2 Там же. VI. 72. (Примеч. ред.)

3. Легенда о Диогене, которая дает нам возможность представить себе всякие живописные картинки, сообщает, что наш философ, чтобы доказать свою автаркию, устроил себе жилище в бочке — неважно, правдоподобно это звучит или нет. Объяснение, что, возможно, речь идет не о бочке в привычном для нас смысле слова, а о большой цистерне либо обнесенном каменными стенами хранилище для воды или зерна, не может сделать менее значимым смысл этой истории. Ведь какова бы ни была эта сомнительная бочка, решающее значение имеет не ее конкретный внешний вид, а сам факт — то, что посреди всемирно известного города Афин некий человек, считающийся мудрым, решил в ней «жить». (Он якобы также спал и под крышей портика Зевса, иронически ссылаясь на то, что афиняне воздвигли это здание, пожалуй, специально под его жилье.) Александр Великий, по преданию, остановился перед обитаемым сосудом философа и с удивлением воскликнул: «О, бочка, полная мудрости!» То, что Диоген демонстрировал афинянам своим образом жизни, на языке Нового времени следовало бы назвать «возвращением на уровень животного». Афиняне (или жители Коринфа) за это прозвали его «собакой», ведь Диоген снизил свои притязания до жизненного стандарта домашнего животного. При этом он отделался от целого ряда потребностей, без которых не может обходиться цивилизация. Он, таким образом, совершенно изменил смысл насмешливого прозвища, данного афинянами, и принял его, превратив в название своего философского направления¹.

Стоит задуматься над этим, учитывая то, какую квинтэссенцию, по преданию же, извлек Диоген из своего учения: «На вопрос, что дала ему философия, он ответил: „По крайней мере готовность ко всякому повороту судьбы”»². Мудрец демонстрирует, что он может жить буквально везде, потому что он на *любом* месте живет в согласии с самим собой и с «законами природы». Это по сей день самый решительный аргумент против той идеологии, которая существует под девизом «Жить красивее!», и против комфорта-

1 «Кинизм» производят, по одной версии, от *kyon* (по-гречески «собака»), а по другой — от названия гимнасия *Kynosarges*, где якобы преподавал Антисфен, которого традиция считает учителем Диогена. (Примеч. ред.)

2 Диоген Лаэртский. VI.63. (Примеч. ред.)

бельного отчуждения. Это не обязательно означает, что Диоген должен был испытывать отвращение к комфорту и уютным жилищам. Однако тот, кто «готов к любым поворотам судьбы», должен был бы понимать комфорт как точно такой же случайный и преходящий эпизод, как и любое иное свое жизненное положение. То, что философ относился к этому убеждению с полной серьезностью, он мог, разумеется, действительно доказать своим согражданам только жизнью в бочке, так как комфортабельно устроенный Диоген никогда бы не произвел на них столь большого впечатления, сколь этот обнищавший, деклассированный мудрец, довольствующийся нулевым уровнем архитектуры. В более поздней школе стоиков, которые в том, что касалось имущества, всецело опирались на кинические принципы (*habere ut non* — иметь, как будто не имеешь), часто не знали, что именно это должно было означать, ведь на самом деле имущество было, и стоицизм, взятый в целом, все же был философией комфортно устроившихся людей. Однако Диоген настоящему не имел собственности, и он смог ошутимо встряхнуть сознание своих современников, так же как позднее, основываясь на христианстве, это сделали монахи-францисканцы. Если передать современным языком то, что поражало современников в Диогене, то подходят слова «полное неприятие надстройки»¹.

Под надстройкой в этом смысле следовало бы понимать все те комфортабельные соблазны, которые сулит цивилизация, чтобы завлечь человека на службу ради достижения ее целей: идеалы, представления о долге, обещания спасения души, надежды на бессмертие, честолюбивые цели, ступени власти, карьеры, искусства, богатства. С точки зрения киника, все это компенсации за то, чего Диоген и ему подобные как раз и не позволяют у себя отнять: за свободу, сознательный характер и радость жизни. Очарование киническому образу жизни придает его необыкновенная, почти невероятная веселость. Человек, «подчинивший себя принципу реальности», выглядит растерянным и рассерженным одновременно, но при этом также потрясенным и очарованным

1 Такие слова, как «Drop-out», «Aussteiger» (бросивший [школу, дело и т. д.]) и другие, указывают в том же направлении.

действиями тех, кто, как кажется, проложил *более короткий* путь к подлинной жизни и избежал долгого окольного пути к удовлетворению потребностей, который предлагает культура, — «как Диоген, заявлявший, что богам дано не нуждаться ни в чем, а мужам, достигшим схождения с богами, — довольствоваться немногим»¹. Принцип удовольствия функционирует у мудрецов так же, как и у обычных смертных, однако он проявляется не в удовольствии от обладания объектами, а в том, что они видят, что без этого обладания можно обойтись, и благодаря этому пребывают в постоянстве довольства жизнью. Для Диогена совершенно очевидна эта пирамида удовольствий, при которой более низкая форма наслаждения оставляется только ради более высокой. И в то же время из-за этого пункта кинической этики, который понимается совершенно неправильно², она легко находит своих приверженцев среди людей, предрасположенных к мазохизму, которые благодаря аскетизму обретают шанс продемонстрировать во всей полноте свою неприязнь ко всем проявлениям жизни. Этой амбивалентностью отмечен весь дальнейший путь кинической секты. У Диогена еще проявляется киническая веселость. Она — загадка, над которой ломают голову те, кто страдает от слишком хорошо известной «неприязни к культуре», и среди них Зигмунд Фрейд, который зашел столь далеко, что утверждал, что счастье не было предусмотрено планом сотворения мира. Разве не Диогену, протокинику, более всего подобает выступить живым свидетелем против разочарованности — мягкого варианта цинизма? — которая свойственна великому психологу?

4. Политическая заостренность кинической атаки обнаруживает себя только в последней группе анекдотов, которые повествуют о Диогене — бесстыднике, о Диогене — «политическом животном». Это, однако, совсем не то, что понимает под *zoon politikon* Аристотель, не человек как общественное существо, которое может постичь свою ин-

1 Диоген Лаэртский. VI.105. (Примеч. ред.)

2 Кинизм исторически подменялся даже псевдонеприятием удовольствий, если правда, что Антисфен «предпочитал сойти с ума, чем испытать удовольствие». Владеть собой, однако, не означает мучить себя.

дивидуальность только в отношении к обществу. «Животное» следует понимать здесь буквально, как то допускает перевод слова «зооп», — живое существо. Акцент делается на животное, на животную сторону и животную основу человеческого существования. «Политическое животное»: эта формула характеризует платформу для экзистенциальной антиполитики¹. Диоген, не ведающее стыда политическое животное, любит жизнь и требует отводить животному не чрезмерно преувеличенное, но достойное место. Там, где анималистическое ни подавляется, ни преувеличивается, нет никакого повода для возникновения «неприязни к культуре». Жизненная энергия должна подниматься снизу вверх и течь беспрепятственно, даже у мудреца. У того, кто любит жизнь, как Диоген, так называемый «принцип реальности» обретает иную форму. Ведь обыкновенный реализм проистекает из боязливости и угрюмого смирения с необходимостью, которое задает «систему потребностей» «обобществленного» человека. Диоген, если верить преданию², дожил до глубокой старости; сам этот факт жизни философа, который был этиком и признавал только то, что имело телесное воплощение, равносителен аргументу в пользу его учения. Одни сообщают, что Диоген отравился, обгладывая сырую бычью кость; можно быть уверенным, что это версия недругов, которые злобно подчеркивают риск простой жизни; возможно, они тем самым дают нам знать, что Диоген распространил свой пафос критики цивилизации и на обычаи питания, противопоставляя сырое вареному, и, таким образом, мог быть прародителем современных сторонников сыроедения и приверженцев натуральных диет. По версии, распространявшейся его учениками, Диоген умер, задержав дыхание, что, естественно, было выдающимся доказательством его превосходства как в жизни, так и в смерти.

1 Лаэрдий утверждает, что у Диогена было произведение о государстве (*politeia*). Оно не дошло до нас, как и все прочие. Однако можно легко догадаться о его содержании, а именно: идея мирового государства, которая достигает своей вершины в позднейшей политологии стоиков, является по своему происхождению кинической.

2 Здесь можно было бы провести прекраснейшее сравнение с учением о долголетию в китайском даосизме. Мейнеровское издание Лаэрдия указывает даты жизни Диогена: 404—323 гг. до н. э., то есть он прожил, если эти даты верны, 81 год.

Суть бесстыдства Диогена становится понятной не сразу. Если, как кажется, оно, с одной стороны, объясняется натурфилософски — *naturalia non sunt turpia*, то, с другой — свои наивысшие проявления оно обретает, на самом деле, в области политики и в области теории общества. Стыд есть интимнейшая социальная цепь, приковывающая нас — еще до всех конкретных правил, которым следует совесть, — к общему стандарту поведения. Экзистенциальный философ, однако, не может примириться с заранее заданной дрессурой стыда. Он «прокручивает» этот процесс еще раз, с самого начала; то, чего человек действительно не должен стыдиться, никоим образом не определяется конвенциями общества, тем более что общество само подпадает под подозрение в том, что оно основывается на извращениях и неразумии¹. Киник, следовательно, упраздняет затянувшуюся мелочную опеку, осуществляемую глубоко вьезшимися в плоть и в кровь заповедями стыда. Ведь обычаи, в том числе конвенции о том, что считать стыдным, могут быть и извращенными; только перепроверка путем сопоставления их с принципом природы и принципом разума может создать надежную основу. Политическое животное проделывает брешь в политике стыдливости. Оно показывает, что люди, как правило, стыдятся не тех вещей, которых следует стыдиться; они стыдятся своего физического (*physis*), своих анималистических сторон, которые на самом деле невинны, но при этом совершенно не стыдятся своей неразумной и отвратительной жизненной практики, своей страсти к наживе, несправедливости, жестокости, зазнайства, предвзятости и слепоты. Диоген поворачивает острие в противоположную сторону. Он буквально «срать хотел» на извращенные нормы. На глазах у всех, кто был на афинском рынке, он имел обыкновение совершать «и дела Деметры, и дела Афродиты»², если перевести, то: какал,

1 У Диогена начинается свою жизнь формула «перечеканивать монету», которая у неокиника Ницше приобретает вид «переоценка всех ценностей»: это — культурная революция «голой истины». Разумеется, Ницше сместил акцент. Из кинической не-воли к власти, не-стремления к ней его переоценка делает волю к власти; тем самым он меняет лагерь на противоположный и снабжает власть имущих философией, лишаящей их всех тормозов.

2 Диоген Лаэртский. VI. 69. (Примеч. ред.)

писал, онанировал (а возможно, и занимался сексом). Позднейшая платоновская и христианская традиция, которая задушила тело стыдом, естественно, усматривала в этом только скандал, и потребовались века секуляризации, чтобы за этими демонстративными жестами смогли увидеть их философскую суть и значение. Психоанализ внес свой вклад в их новое открытие, изобретя язык, на котором можно публично говорить об анальном и генитальном «феноменах». Именно это — на уровне пантомимическом — и проделал первым Диоген. Если мудрец — это существо, обретшее свободу, то он должен был ликвидировать внутренние инстанции угнетения и подавления в себе самом. Стыд — это главный фактор, порождающий социальный конформизм, то место, где разнообразное внешнее управление переходит во внутреннее. Публично занявшись мастурбацией, он пошел на бесстыдство, встав в оппозицию политической дрессуре добродетели всех систем. Это была фронтальная атака на политику укрепления семьи, которая составляет ядро всякого консерватизма. Так как он, выражаясь стыдливым языком предания, пропел себе свадебную песнь собственными руками, он избежал принуждения вступать в брак ради удовлетворения сексуальных потребностей. Диоген учил мастурбации на практике, имея в виду культурный прогресс, а не возвращение к животности. Ведь, следуя мудрецу, надо позволять жить животному в той мере, в какой оно есть предпосылка человека. Веселый мастурбатор, отпускающий шутки («Если бы можно было, потирая живот, избавиться и от голода»), проделывает брешь в сексуальной политэкономии консерватизма, не понеся никакого витального ущерба. Сексуальная независимость остается одним из важнейших условий эмансипации¹.

Диоген, политическое животное, возводит в разряд принципов экзистенциальную находчивость, что кратчайшим образом выражается в формуле «быть готовым ко всему». В мире, где постоянно приходится идти на непредсказуемый риск, где случайности и изменения сводят на нет все

1 Феминизм поэтому изначально имеет киническую сторону, даже, вероятно, выступает актуальным ядром неокинизма. Он, к примеру, поощряет женщин открыть для себя мастурбацию, чтобы дистанцироваться от принуждений, которые связаны с браком.

планирование, где старые порядки уже становятся тесными для наступающего нового, биофильному индивиду едва ли остается какой-то иной выход, кроме этой обтекаемой формулы. Политика — вот где мы вынуждены быть готовыми ко всему; общественная жизнь — это не столько оплот безопасности и надежное прибежище, сколько источник всех опасностей.

Находчивость в таком случае становится секретом выживания. Тот, кто нуждается в немногом, более способен уклоняться от ударов политической судьбы, раз уж ему выпало жить в такие времена, когда политика означает судьбу. Политика есть также сфера, в которой люди, конкурируя в борьбе за ненужное, разбивают друг другу головы. Только во времена кризисов обнаруживается вся «дальнобойность» кинической антиполитики.

Если мы теперь перейдем к следующей фигуре в нашем паноптикуме циников, то увидим, как все смешалось и запуталось, стоило философам, а лучше сказать — интеллектуалам, отказаться от кинического воздержания и перейти к буржуазным поискам комфорта, однако стремясь при этом зарезервировать за собой престиж философа. Диоген, который сам был живым воплощением собственного учения, фигура еще архаичная; «современность» начинается с расколов, непоследовательности и иронии.

2. Лукиан Насмешник, или Критика, которая переходит в противоположный лагерь

Сильно ошибаются, полагая, что существует Античность. Античность начинает возникать только сейчас.

Новалис

Этого человека из города Самосата на Евфрате, сирийца, которому было уготовано почетное место в истории злых языков, мы видим — полтысячелетия спустя после Диогена — в совершенно изменившейся обстановке: разыгрывается принципиально иной культурный сценарий. Вкратце о биографии:

После неудачной попытки избрать поприще скульптора Лукиан (родился около 120 года) стал ритором — занятие, которому вряд ли можно найти аналогию в наше время и которое вполне удачно описывается словами «концертирующий оратор». Так, он, подобно великим путешественникам Посидонию и апостолу Павлу, отправился в путь по многим странам, через все Средиземноморье до самой Галлии, произнося показательные и пышные речи, и, хотя он не без акцента говорил по-гречески, снискал заметный успех. Однако он был слишком умен, слишком беспокоен и достаточно небезупречен в моральном отношении, чтобы довольствоваться успехами на подиуме и аплодисментами элегантного света. Потому примерно в сорок лет он стал писать различные произведения, как мы выразились бы — эссе на моральные темы. Это и обеспечило ему непреходящую славу. Впоследствии он стал в Египте чиновником на римской службе, то есть соблазнился тем, что сам немало подвергал осмеянию раньше, а именно надежным доходом и насиженным местом. Последняя достоверно зафиксированная дата в его жизни — смерть императора Марка Аврелия (17 марта 180 года). Предполагают, не обладая точными сведениями, что он тоже умер вскоре после этого (*Seel O. Lukian, Gespräche der Götter und Meergötter, der Toten und der Hetären. Stuttgart, 1967. S. 241—242*).

Можно утверждать, что ко временам Лукиана семена, посеянные протокиником, дали ошеломляющие всходы. Автор, писавший в середине эпохи правления римских императоров, современник императора-стойка Марка Аврелия¹, является важнейшим, хотя и наиболее враждебно настроенным свидетелем того, как из игры в сатиру, которой казалась киническая полемика против цивилизации, возник мощнейший импульс для западной философии. Да, добрые полтысячелетия спустя кинизм нашел для себя поистине идеальную питательную почву в пространстве Римской империи — ситуацию расцветшего отчуждения, в которой он неизбежно стал разрастаться вширь. Появились целые стаи завывающих «собак», и морализирующее отвержение социальных и человеческих состояний империи разрослось,

1 Гельмут Шмидт и ныне ссылается на его этику.

превратившись в мощное духовное течение. Кинизм императорских времен называют античным движением хиппи (Хохкеппель). По мере того как империя превращалась в колоссальный бюрократический аппарат, который индивид уже не мог обозреть ни изнутри, ни извне, а тем более повлиять на него, ее идеологическая интегрирующая сила, а также ее способность будить чувство гражданственности и служения государству неизбежно сошли на нет. «Отдаление» власти от граждан, ненавистный налоговый пресс из-за неудержимо растущих военных и гражданских государственных расходов, нежелание граждан служить в армии — таковы верные признаки кризиса и заката общества. Римский миропорядок уже давно перестал быть той республикой — делом народа (*res publica*), которая некогда свободно и без всякого принуждения возникла из самой жизни общества (*societas*). Скорее, государственный аппарат империи давил на ее граждан, подобно свинцовому чужеродному телу. В такие времена было вполне естественным, что философские школы, бывшие некогда делом немногих, получили массовый приток последователей, который обрел симптоматичные масштабы. Потребность в индивидуалистическом самоутверждении в пику обществу, основанному на принуждении, стала важнейшей психополитической реальностью. Поскольку уже никто больше не мог питать иллюзии, что он ведет в этом государстве свою «собственную» жизнь, бесчисленное количество людей неизбежно почувствовало импульс восстановить свою подлинность и собственное существование в свободных от государственного влияния сферах — в форме философий жизни и новых религий. Это объясняет небывалый успех философских сект, по большей части греческого происхождения, к которым принадлежали и киники, равно как и новых религиозных культов, пришедших из Малой Азии.

И христианство тоже было вначале только одной из многих форм позднеимперской тяги к экзотике и ориентализму. С Востока приходил — уже в те времена — не только свет, но и манящая тьма мистерий. От греков римляне не только переняли культурный декор и доктрину *humanitas*, но и заимствовали из аттических источников те критические, индивидуалистические силы, которые уже при распаде грече-

ского полиса исполняли роль «моральных кротов». Это индивидуалистическое брожение еще раз породило энергию, вылившуюся в отчужденность от римского государства бюрократов, но на этот раз в столь массовых формах, что принцип индивидуализма должен был перейти в иное качество и превратиться в свою противоположность. Множество стремлений обрести единичность дало в сумме новое качество массового конформизма. В образованных слоях наблюдалось известное отвращение к сектантству с его бродягами, проповедниками, моралистами, культами и общинами, которые на протяжении веков были составной частью картины императорских времен¹. Старогуманистический, высокий индивидуализм образованных римлян с презрением взирал на новых, отчасти отличающихся асоциальным поведением индивидуалистов массового пошиба. От христиан тогда воротили нос точно так же, как от киников. Одним из старых, ироничных, консервативных в вопросах образования голосов был в то время голос Лукиана: мы можем услышать это в беспощадной сатире на свободно избранную смерть предводителя кинической секты Перегрин, прозванного Протеем. На данном тексте мы хотели бы сосредоточить свое внимание. Это мастерское произведение, демонстрирующее новый цинический тон, в который впадают интеллектуалы закатного времени, чтобы выразить свое презрение. Параллели с современностью настолько бросаются в глаза, что остается просто перейти к рассмотрению темы. Стоит посмотреть в античное киническое зеркало Лукиана, чтобы узнать в нем новейший цинизм наших времен.

О чем же речь? Лукиан делает предметом своей сатиры наделавшее много шума происшествие, которое имело место в Олимпии во время игр при большом стечении публики: упомянутый Перегрин, предводитель одной из кинических сект, решил принародно сжечь себя на большом костре, чтобы таким образом обеспечить окружающим зрелище

1 Эта картина верна для периода, который начинается с правления Нерона. Во времена Цицерона о сектах, которые сто лет спустя заполнили всю идеологическую сцену, еще не было и речи.

трагической и героической, свободно избранной смерти, дабы приумножить число приверженцев своей секты и, как подчеркивает Лукиан, удовлетворить собственную жажду славы. Дело дошло до реального осуществления этого плана, о котором главный исполнитель велел оповестить заранее, чтобы позаботиться о надлежащем резонансе. Публичный жест этот был совершенно преднамеренным, впечатлительное, которое он должен был произвести на публику, было спланировано заранее. Если задаться вопросом, кому подражал Перегрин, то, конечно, на ум приходит только Сократ, который, совершив самоубийство, оставил пример философской стойкости; возможно, образцом для подражания стали и индийские брамины того времени, о самосожжениях которых на Западе слышали со времен похода Александра Македонского. Лукиан выставляет себя очевидцем этого события. Общий тон изложения чрезмерно насмешлив, что уместнее объяснить критическим взглядом свидетеля, чем действительно происходившим. Единственное, что можно воспринять из приведенного описания с некоторой долей достоверности — это то, что кинизм Перегринна, видимо, роднило с учением Диогена только общее название да некоторые внешние аскетические черты. Перегрин и Лукиан здесь меняются ролями, ведь для Диогена были просто невысказанными какие-то исполненные пафоса позы вроде такого героического самопожертвования. Диоген — мы можем быть совершенно уверены в этом — объявил бы такой акт безумием, точно так же, как это сделал Лукиан, ведь кинику, выражаясь языком литературоведов, подобает комический, а не трагический жанр, сатира, а не серьезный миф. Это вызывает глубокое структурное изменение, произошедшее в кинической философии. В жизни своей Диоген вдохновлялся афинской комедией. Его экзистенция была укоренена в городской смеховой культуре и была питаема менталитетом, открытым для шутки, находчивости, умения не лезть в карман за словом, для насмешки и здорового презрения по отношению к глупости. Его экзистенциализм базируется на сатирической основе. Совершенно не таков поздний римский кинизм. В нем произошло разделение кинического импульса на два русла — экзистенциальное и сатирически-интеллектуальное. Смех становится функцией литературы,

тогда как жизнь остается делом смертельно серьезным¹. Адепты кинических сект, правда, с великим старанием следовали предписанной им программе, требовавшей жить без потребностей, быть готовым ко всему и пребывать в автаркии, однако зачастую с нечеловеческой серьезностью проникались своей ролью моралистов. Смеховой мотив, вызванный к жизни афинским кинизмом, погиб в кинизме позднеримском. Секта объединяла скорее людей слабых, полных неприязни и зависти, прихлебателей, попрошайек и бродяг, ханжей, изгоев и типов, склонных к нарциссическому позерству, чем насмешливых индивидуалистов.

Наилучшими среди них были, пожалуй, моралисты аскетического толка, отличающиеся своеволием, или мягкие художники жизни, странствующие моральные психотерапевты, радушно принимавшиеся теми, кто желал познания, и вызывавшие у самоуверенных консерваторов скорее недоверие, чем ненависть.

В отношении этих людей Лукиан занимает ту позицию сатирика и юмориста, которая первоначально была свойственна им самим. Однако он уже не выступает с киническими насмешками необразованного мудреца над представителями заносчивого знания; напротив, его сатиры есть атака человека образованного на некультурных нищенствующих моралистов и брехливых собак, то есть своего рода господская сатира на интеллектуальных простаков его времени. Вполне вероятно, в том, что в античные времена проявлялось в виде бурных споров на философские и моральные темы, аспект групповой динамики играл большую роль, чем «теория»², и кое-что говорит в пользу предположения, что Лукиан именно потому с такой силой обрушивается на киников, что они хотели *того же самого*, что и он. Они обращались к той же публике, что и он, и обрабатывали то же поле, хотя и использовали при этом другие, более радикальные средства. И они тоже были странниками, уличными риторамы, зависимыми от внимания публики, и представляли

1 Толкование позднеантичного страха перед жизнью — помимо прочего, ставшего первой предпосылкой христианства, — все еще остается задачей для психоистории.

2 Современные аналоги: соперничающие секты в глубинной психологии (приверженцы Фрейда, Юнга, Райха, Адлера, Янова, Перлза, Лакана и др.).

собой своего рода сборщиков духовного подаяния. Не исключено, что Лукиан ненавидел в них себя самого — в той мере, в какой существовало сходство между ним и ими. Если киники были чемпионами по презрению в свою эпоху, то Лукиан презирал этих чемпионов презрения, был моралистом по отношению к моралистам. Он, сам хорошо зная предмет, распознал в своих конкурентах тягу к заносчивому, наивному и претендующему на всезнайство мечтательному фанатизму, возможно возникшему не без влияния тщеславия, а также определенных черт, свойственных мазохистам-мученикам. Это придает сатире Лукиана психологический аспект. То, что с радостью идущий на смерть киник Перегрин выдает своим зрителям за образец героического презрения к гибели и мудрость, для Лукиана есть не что иное, как проявление заслуживающей осмеяния жажды славы. Если Перегрин притязает на то, чтобы сделаться божественным в глазах своих приверженцев и всего света, то само собой понятно, что Лукиан должен разоблачить это намерение как проявление тщеславия. Между тем наводит на размышления то, что люди, вынося суждения о других, меряют их по себе и, следовательно, говорят в конечном счете «о самих себе», судя о других. Если принять во внимание все, что известно о Лукиане, не приходится сомневаться, что жажда славы двигала им на протяжении немалой части его жизни. Однако эта мерка вряд ли обеспечит нам лучшее понимание кинического движения. Последим же за тем, что изображает Лукиан.

В избранной им жертве он не находит абсолютно ничего хорошего. Вначале Лукиан описывает, как выступает оратор, превозносящий Перегриня, — оратор, как две капли воды похожий на своего восхваляемого наставника, изображенный как болтун, нытик, рыночный крикун, призывающий к добродетели, и сентиментальный лицедей, который в поте лица городит чушь и разражается слезами, изображая умиление и растроганность. Выступающий за ним оратор, изображая жизненный путь Перегриня, рисует убийственный портрет человека, который намерен предать себя огню. Нет никаких сомнений, что Лукиан вложил ему в уста собственную версию биографии Перегриня, в соответствии с которой наставник оказывается преступником, шарлатаном и

человеком, который помешался на славе. Жизнь Перегринна предстает в виде биографии злодея, этапы которой оказываются сплошными гнусностями: тут и прелюбодеяние, после которого его поймали и засунули в знак позора редьку в задний проход, тут и педерастия, и подкуп, и, наконец, вершина злодеяний — отцеубийство. После всего этого он, вынужденный бежать из родного города Париума, созрел для карьеры странствующего мошенника. Вскоре Перегрин примкнул к христианской (!) общине, в которой, пользуясь своими фокусами риторика, быстро пошел в гору. Ведь приверженцы этого «софиста с крестом на шее», происходившие из Палестины, оказались наивными людьми, которым хитрый мошенник мог втирать очки как угодно. Наконец он переметнулся от христиан к киникам, отпустил длинную бороду философа, обзавелся котомкой странствующего проповедника, посохом и плащом и дошел, скитаясь, до самого Египта, где вызвал уважение к себе публичным самобичеванием, а также тем, что выбрил себе половину головы, что стало «совершенно новым и достойным восхищения видом упражнения в добродетели». Достигнув Италии, он разразился хулительными речами в адрес императора, был за это выдворен из Рима и обрел таким образом славу несправедливо гонимого. В конце концов, движимый непомерным тщеславием, он проникся замыслом с великой помпой сжечь себя в связи с началом Олимпийских игр.

После такого представления главного действующего лица Лукиан переходит к критике самого акта сожжения; он пишет на него рецензию — так, как пишет ее на скверный спектакль театральный критик. «По-моему, скорее подобало бы спокойно ожидать смерти, а не бежать из жизни, подобно беглому рабу. Но если уж он столь твердо решил умереть, то почему на костре и почему с такой помпой, более подобающей трагедиям? Почему именно *этот* вид смерти, хотя он мог выбрать из тысячи других?»

По правде сказать, полагает Лукиан, самосожжение Перегринна было вполне уместным, если рассматривать его как вполне заслуженное наказание, которому сам себя подверг преступник, вот только он выбрал для этого неподходящее время: надо было убить себя много раньше. Кроме того, сатирический смех Лукиана направлен против самого спектакля,

который оказывается самым невыигрышным для Перегринна видом смерти — ведь в огне костра достаточно только раз раскрыть рот, чтобы тут же расстаться с жизнью. Кроме того, оратор хотел бы вдохновить всех приверженцев Перегринна как можно быстрее последовать за ним в огонь, чтобы тем самым был положен конец шумному киническому безобразию.

Эти пассажи проясняют смысл формулировки: критика меняет лагерь. Выше мы определяли цинизм как дерзость, которая переходит на сторону противника. Лукиан оказывается здесь в роли цинического идеолога, который доносит на критика власти как на честолюбивого безумца — доносит власть имущим и образованным. Его критицизм стал оппортунизмом, рассчитанным на иронию власть имущих, которые хотели бы посмеяться над своими критиками. Только так оратор Лукиана мог прийти к мысли, что подобные примеры кинического презрения к смерти представляют опасность для государства, лишая последних тормозов преступников, которые могут перестать бояться смертной казни.

Смех, с которым секта моралистов призывается к групповому самоубийству в огне или в дыму, не особенно веселит: десяткам или сотням тысяч религиозных «диссидентов» еще предстояло погибнуть на аренах и на кострах Римской империи.

Удивительно то циническое бесстрашие, с которым Лукиан описывает акт самосожжения. Перегрин сам произнес своего рода поминальную речь о себе, все оттягивая и оттягивая «из желания насладиться славой» окончательный момент самосожжения, наконец он наступил: в который два последователя Перегринна запалили костер, и их наставник прыгнул в огонь, призывая духов отца и матери. Это опять-таки вызывает насмешку Лукиана, который вспоминает об истории с отцеубийством. Он призывает всех собравшихся покинуть это мрачное место: «Поистине жалкое зрелище — видеть поджаренного старикашку, да еще и нюхать при этом скверный запах горелого сала» (я цитирую здесь более сочный перевод по книге: *Bernaus. Lucian und die Kyniker*. 1879).

Разумеется, мы не должны составлять себе представление о Лукиане только на основании этой сцены; вероятно, мы застаем его здесь в тот миг, когда он наиболее уязвим для кри-

тики, в момент жестокой борьбы с соперником, на которого он проецирует все свое презрение¹. Для нас эта сцена важна потому, что по ней можно наблюдать переход кинического импульса из плебейской, юмористической критики культуры в циническую господскую сатиру. Насмешки Лукиана чуть более резки, чтобы оставаться веселыми, они свидетельствуют больше о ненависти, чем о подлинной независимости. В них проявляется ожесточенное ехидство человека, который почувствовал, что под вопросом оказывается его собственное существование. Когда киники атакуют государство римлян, цивилизацию эллинов, а также психологию высокомерного и комфортно устроившегося горожанина, то они расшатывают и те социальные основы, на которых базируется существование утонченного насмешника.

3. Мефистофель, или Дух, который постоянно отрицает, и воля к знанию

Господь: К таким, как ты, вражды не ведал я...
Хитрец, среди всех духов отрицанья
Ты меньше всех был в тягость для меня.

Гёте. Фауст. Пролог

Мефистофель: Тьфу, пропасть! Руки, ноги, голова
И зад — твои ведь, без сомненья?

Гёте. Фауст. Часть I, сцена 4

Со времени выступления Лукиана в роли цинического сатирика, который издевается над кинической сектой, минуло полтора тысячелетия. Проходя сквозь меняющиеся мировые эпохи: закат Западной Римской империи, христианизацию Запада, начало феодализма, времена рыцарства, Реформацию, Возрождение, абсолютизм, появление и развитие буржуазии, — кинический импульс продолжал существовать,

¹ Х. М. Виланд, лучший знаток кинизма в Германии XVIII века и переводчик Лукиана, вероятно, чувствовал, что в лукиановском презрительном взгляде на Перегринна что-то не так. А потому он нарисовал в романе «Тайная история Перегринна Протеуса» (1788—1789) более дружелюбный образ философа.

претерпевающая метаморфозы, меняя вид ради маскировки. Замечательный театральный черт Гёте встречается нам в кульминационный момент века Просвещения — в то десятилетие XVIII столетия, в которое буря и натиск буржуазного прорыва в культуре имели наибольшую взрывную силу. Появление Мефистофеля приходится на бурные годы секуляризации, в которые начинается ликвидация тысячелетнего наследия христианства. Вероятно, суть буржуазной культурной революции в XVIII веке более, чем все другое, характеризует то, что она воплощается у величайшего поэта эпохи в фигуре черта, который, будучи Сатаной, пользуется свободой говорить о вещах прямо и откровенно, «как они есть». Черт — это первый постхристианский реалист; его свобода слова, должно быть, еще казалась старшим современникам Гёте поистине адской. Там, где черт открывает свой рот, чтобы сказать, как на самом деле обстоят дела в мире, старая христианская метафизика, теология, феодальная мораль выметаются, подобно мусору. Если вдобавок лишить Мефистофеля рогов и когтей, от него останется всего лишь буржуазный философ: реалист, антиметафизик, эмпирик, позитивист. Не случайно Фауст, который с XVI по XVIII век был собирательным образом современного исследователя-ученого, заключил договор именно с таким чертом. Только от черта можно научиться понимать, «каково все на самом деле». Только он заинтересован в том, чтобы мы сняли очки религии и смотрели собственными глазами. Таким образом, идея о «Боге Отце, Сыне и компании» отпадает сама собой.

Мефистофель — флюоресцирующее существо, которое живет целиком и полностью в своих превращениях. Он возникает из собаки. Для своего первого появления черт избирает символ кинической секты философов. Мы помним: Фауст, достигнув глубочайшей точки своего «теоретического отчаяния», решил покончить с собой. Хоры пасхальной ночи удержали его от этого намерения, когда он уже поднес к губам склянку с ядом. Он опять погружается в жизнь. Во время пасхальной прогулки он медитирует о своей натуре, в которой две души; можно трактовать его размышления на эту тему как глубокую саморефлексию буржуазного ученого: в нем борются реализм и ненасытность, инстинкт жизни и тоска по смерти, «воля к ночи» (*Wille zur Nacht*) и «воля к мощи»

(*Wille zur Macht*), сознание реальных возможностей и тяга к (пока) невозможному. В сумерках Фауст видит, как «черный пес рыщет по посевам и жнивью», описывая большие круги вокруг прогуливающихся. Фаусту кажется, что он видит за животным вихрь огня, однако Вагнер остается слеп по отношению к этому магическому явлению. В итоге черный пудель ложится перед ученым на живот, помахивая хвостом, и кажется дрессированным и ручным. Наконец в рабочем кабинете происходит метаморфоза Сатаны, когда мыслитель принимается за перевод Евангелия от Иоанна на немецкий язык. Как только Фауст находит для греческого понятия *logos* подходящий перевод — «дело», собака начинает выть. Происходят престранные изменения ее внешнего облика: «мой пудель... в длину и ширину растет» (часть I, сцена 3). Оказывается, что в пуделе сидел «странствующий схоласт», который снова и снова демонстрирует сатанинские когти. В последовательности сцен пластически показана диалектика Господина и Раба: черт вначале покоряется в образе собаки, потом — в образе слуги, чтобы затем, как он рассчитывает, обрести полную власть над душой ученого.

Преобразование собаки в монстра, а монстра — в странствующего схоласта представляет собой начало длинного ряда метаморфоз; в мастерстве менять обличия Мефистофель заткнет за пояс любого афериста или шпиона¹, ведь в послехристианскую эпоху Зло облачается в модный маскарадный костюм простоты и невинности, который так полюбился обществу. Ироническая пьеса Гёте в каком-то смысле порывает со средневековой традицией выводить Зло на сцену без всяких прикрас, в образе Сатаны. Шутка, которую выкидывает театральный черт у Гёте, заключается, собственно говоря, в том, что он принимает самый современный вид, вид благородного человека с изысканнейшими манерами (эта тенденция продолжается и в «Докторе Фаустусе» Томаса Манна). Черт становится вполне посясторонней фигурой, Зло даже вызывает симпатию, будучи предупредительным и светским. Ведьмам приходится дважды появиться в пьесе Гёте, чтобы разгадать, кто же такой юнкер Лидерлих.

1 Ср. в Историческом разделе главу «О немецкой республике аферистов», равно как и главу «Военное знание и шпионаж» в Логическом разделе.

Сначала он предстает в образе придворного, в плаще и с пером, затем в сцене с учеником — в облике великого ученого, чтобы пародировать его ученость в сатире, инспирированной ученым цинизмом, — наиболее злая импровизация Веселой Науки до Ницше — затем оборачивается элегантным господином, который не лезет в карман за словом, а потом в образе учителя фехтования наставляет Фауста, как отправить на тот свет докучливого брата возлюбленной. Дерзость и холодный сарказм становятся неизменными атрибутами современного, «посюстороннего» черта, так же как космополитизм, хорошо подвешенный язык, образование и юридическая компетентность (договоры с ним неизменно оформляются письменно).

Такая модернизация образа зла происходит не просто по прихоти поэта. Даже если она и осуществляется в форме художественной иронии, под ней солидный логический базис. В структуре форм сознания Нового времени искусство никоим образом не выступает «только лишь» обиталищем прекрасного и средством развлечения публики. Нет, оно представляет собой важнейший исследовательский подход к тому, что традиционно именуется истиной — истиной в смысле целостного видения, истиной как пониманием сущности мира. «Великое искусство» всегда было пандемоническим, «дьявольским» искусством, которое пытались поймать в свои сети «мир-театр»¹. В этом — основание, позволяющее относить такие произведения искусства, как «Фауст», к философским произведениям. Там, где оказывается бессильной традиционная метафизика, поскольку христианский фон этой метафизики с ее оптимизмом спасения выцвел и поблек (при толковании присутствия Зла в мире), искусство заполняет собой возникший пробел. В плане истории развития духа Мефистофеля — которого я вижу центральной фигурой современной эстетики — следует рассматривать как порождение идеи *развития*, благодаря которой в XVIII веке оказалось возможным в новой форме поставить древние вопросы

1 Напомним еще раз тезис об искусстве как форме выражения буржуазного неокинизма, сформулированный в пятом предварительном размышлении. Искусства обладают выдающейся способностью перерабатывать негативность. Понятие «реализм» выражает эту исследовательскую способность искусства.

о теодицее и преходящем характере явлений и ответить на них, используя новую логику. Стало ясно, что начиная с этого времени мировое зло: смерть, разрушение и негативные проявления всевозможного рода — уже нельзя более трактовать как наказующие или испытующие вмешательства Бога в человеческую историю, как это делалось в христианские века. Овеществление, натурализация и объективирование миропонимания получили слишком сильное развитие, чтобы и далее довольствоваться теологическими ответами на эти вопросы. Для более зрелого разума они стали не только логически неудовлетворительными, но и — что еще более важно — неприемлемыми экзистенциально. Во всяком случае, Бог, черт и вся теологическая номенклатура отныне допустима только в виде символов. Именно такое понимание и предлагает драма Гёте о Фаусте. Ее автор играет образами теологии со «свободой художника». Его ирония подхватывает рухнувшую систему, которая была приемлема ранее, чтобы, взяв из нее старые персонажи, создать новую логику и новую систему смыслов. По сути, эта логика ничуть не отличается от той, на которой основываются гегелевские идеи о мире и истории, — это логика эволюции, логика позитивной диалектики, которая сулит конструктивную деструкцию, созидательное разрушение. Эта мыслительная модель гарантирует новую эпоху метафизической спекуляции. Она основана на всесильной современной очевидности того, что мир движется и что его движение по-прежнему происходит по восходящей¹.

Мировое страдание в этой перспективе предстает необходимой платой за развитие, которое неизбежно выведет от темного начала к сияющим целям. Просвещение — это не просто учение о свете, но в еще большей мере — учение о движении света: оптика, динамика, органология, эволюционное учение. Черт у Гёте уже обладает этим новым образом видения, который, как мы покажем, закладывает основу всех современных Великих Теорий, — цинизм, по меньшей мере, дал им всем первоначальный импульс, введя в искушение их создателей. Эволюционизм представляет собой логический

1 Со времен Маркса мы знаем, что побудительная причина движения, повергающего Новое время в его историчность, которая кажется прогрессивной, — это альянс капитала и науки. В то же время мы вынуждены более четко различать развитие и прогресс.

Что же касается истории кинического импульса, которую мы здесь прослеживаем, то Мефистофель занимает в ней неоднозначное положение: судя по той его стороне, которая заставляет его представлять вельможей, равно как и по его приверженности Великим Теориям, он — циник; плебейская же, реалистическая и чувственно-жизнерадостная его сторона свидетельствует о кинической ориентации. К числу парадоксов, заключенных в этом светском черте-эволюционисте, который вполне мог бы прикинуться и Уленшпигелем, принадлежит то, что он выступает подлинным просветителем по отношению к доктору Фаусту. Ученый обладает рядом черт, которые по сегодняшним понятиям можно без обиняков назвать антипросветительскими: эзотерической тягой к общению с потусторонними духами, склонностью к магии и наводящим на размышления стремлением перешагивать границы человеческого разума, требуя от него чрезмерных, запредельных усилий. Тот, кто не может удовлетвориться скудостью рационализма и эмпиризма, и в самом деле кончит тем, что скажет: «Вот и стою я здесь, дурень дурнем, и ума у меня, бедняги, ровно столько же, сколько и было раньше». Великая воля к власти всегда поневоле заканчивается «теоретическим отчаянием»; мыслителю жжет сердце то, что он понимает: нам не дано знать, что же, «собственно», мы хотим знать. В принципе Фауст — это отчаявшийся кантианец, который пытается уйти от необходимости ограничивать свои притязания через маленькую потайную дверь магии. Страстное желание перешагнуть границу остается более сильным, чем понимание ограниченности нашего познания. На примере Фауста уже выявляется то, что позднее подчеркивал Ницше, а затем прагматизм: то, что воля к знанию питается волей к власти и силе. Поэтому воля к знанию не может успокоиться, достигнув только знания как такового, ведь влечение к нему, в своих истоках, не знает меры, потому что за каждым достигнутым знанием открываются все новые загадки: знание *a priori* стремится знать еще больше. «Нужда как раз лишь в том, чего не знают, а в том, что знают, не может быть нужды». Желание обрести знание — это лишь производное от желания обрести силу и власть, от стремления к развитию и распространению, к существованию, к сексуальности, к наслаждению

и удовольствию, к самоудовлетворению и к приглушению в себе мысли о том, что придется умереть. То, что считается теоретическим Просвещением и исследованием, по сути дела, никогда не может достичь тех целей, которые считает своими, поскольку эти цели лежат за пределами области теории.

Для того, кто постигает это, научный импульс переходит в эстетический. Искусство — это поистине Веселая Наука: оно располагает, как последний гарант суверенного и реалистического сознания, между религией и наукой, однако не должно, подобно религии, апеллировать к вере, а должно пользоваться опытом и живостью чувств; с другой же стороны, ему не следует столь сурово умахлять эмпирическое, как это делает наука. Черт, который выступает у Гёте гарантом принципа неограниченного моралью познания, манит отчаявшегося просветителя Фауста в жизнь, от которой он далек:

Тем самым ты, ничем не связанный, свободный,
Узнаешь, что есть жизнь.

Гёте. Фауст. Часть I, сцена 4

То, что было названо аморализмом искусства — иметь право замечать все и говорить обо всем, — есть, в действительности, только обратная сторона этого нового, тотального эмпиризма. Тот, кто испытал отчаяние от невозможной воли к знанию, может обрести свободу для приключений сознательной жизни. Опыт никогда не входит в теорию, растворяясь в ней и поглощаясь ею, — последовательные рационалисты ошибаются, утверждая это.

Познать на опыте, что есть жизнь! Принцип познания взрывает в конечном счете все и всяческие морализмы, в том числе и морализм научной методикки. Что есть жизнь, исследователь понимает не с теоретической позиции, а только и единственно благодаря прыжку в жизнь¹. Мефистофель служит тому, кто хочет сделать шаг за пределы теории, как магистр Игры: он вводит его в процесс кини-

1 Не акционизм, а, скорее, «созерцательная практика», дело для обретения сознания.

ческого и цинического эмпиризма, из которого только и возникает жизненный опыт. Пусть будет то, что будет, неважно, доброе или злое в моральном отношении: это уже больше не вопрос. Ученый, который скрывает от самого себя свою волю к власти и силе и понимает познание только как обретение знания о «предметах», не может достичь того знания, которое обретает тот, кто набирается познаний, путешествуя к самим вещам: для эмпирических аморалистов жизнь — не предмет для изучения, а посредствующее звено, путешествие, практическое эссе, проект бодрствующего существования¹.

Кинический эмпирик неизбежно встречается — как только он сознает, что его судьба сплетается с остальной жизнью в мире, и начинает изучать это переплетение — с тем, что обыкновенно называют злом. Однако он понимает неизбежность «так называемого зла»; это позволяет ему оказаться в самой середине зла и в то же время над ним. Зло представляется ему как нечто, что по сути вещей не может быть иным. Прототипами этого «зла», более сильного, чем мораль, которая только выдвигает требование, что зла не должно быть, является свободная сексуальность, агрессия и бессознательное (постольку, поскольку оно повинно в роковых хитросплетениях судьбы: смотри образцовую трагедию бессознательной деятельности — «Царь Эдип»).

Величайшим из всех бесстыдств в моральном отношении и в то же время неизбежнейшим из всех бесстыдств является выживание за счет других. Если учесть, что всегда существуют причинные цепи большей или меньшей длины, каждого из живущих можно рассматривать как выжившего, действие или бездействие которого повлекло смерть других. Там, где такая цепь коротка и легко прослеживается, принято говорить о вине; там, где цепь более длинная и опосредованная, принято говорить о без вины виноватых или о трагедии; там, где цепь причин опосредована, принято

1 Ницше, который вначале сознательно именовал себя теоретическим «кинником», создал и формулу «жить рискованно». Она девиз кинического эмпиризма, на который ориентируется Фауст.

говорить о беспокойной совести, неприятном чувстве, ощущении трагизма жизни¹.

И Фауст тоже не избежал такого опыта. Ведь он не только соблазнил Гретхен, но и пережил ее. Беременная от него, она в приступе отчаяния убила дитя этой любви. Добро для нее обернулось злом, самоотверженная любовь — публичным позором. Причинная цепь судьбы, определяемая механизмом морали, разворачивается у нее с беспощадной логикой: отчаяние, смятение, убийство, казнь. Трагедию можно рассматривать как страстное требование расширить узкие рамки морального сознания: искусство есть критика сознания наивного, «механически» действующего, реактивного. Если такая наивность сохранится, чувства человеческие, мораль, идентификации и страсти всегда будут вызывать самые разрушительные последствия; только оставаясь наивным и пребывая во власти бессознательного, человек может быть игрушкой механически-моральных каузальностей. Но, в отличие от Гретхен, которая гибнет в «трагических» механизмах, у Фауста рядом есть наставник, который удерживает его от возможных следствий слепого, наивного отчаяния:

Ты ж, с чертом столько дней проведший, —
Ты что? Нет хуже ничего,
Как черт, в отчаянье пришедший!

Гёте. Фауст. Часть I, сцена 14

Напрасно Фауст проклиная своего наставника, который причиняет ему страдание тем, что распознает в нем тоже черта; он с удовольствием снова превратил бы его в киническую собаку или пошел бы еще дальше и вернул ему образ змея. Однако все пути назад, в состояние наивности, ему

1 «*Minima Moralia*» Адорно, главное произведение немецкого философа после Второй мировой войны, посвященное критике морали, содержит наиболее резкие формулировки, говорящие без всякой сдержанности о том, что выжившие должны стыдиться этого; было бы близоручко понимать это только как отражение опыта евреев в те годы (1943 и последующие). О морали выживания ср. также: *Canetti E. Masse und Macht. München, 1976.* (Этот фрагмент книги лауреата Нобелевской премии по литературе Элиаса Канетти «Масса и власть» см.: *Канетти Э. Человек нашего столетия. М., 1990. С. 418—425.— Примеч. перев.*)

заказаны, он, в свою очередь, обрел мефистофелевское сознание, которое требует: то, что человек может знать о себе, то он и должен знать; власти бессознательного здесь не место. Эстетический аморализм большого искусства — это школа, в которой учатся становиться сознательными: мораль в наивном сознании действует как часть бессознательного; бессознательное, механическое, несвободное в нашем поведении есть действительное Зло.

У Мефистофеля, как мы уже говорили, профиль кинического просветителя, то есть он выказывает обладание знанием, которое обретает только тот, кто рискнул посмотреть на вещи взглядом, свободным от морали¹. И нигде это не проявляется лучше, чем в сфере сексуальности, там, где нужно на самом деле отказаться от моральных тормозов, чтобы, как Фауст, познать, будучи «ничем не связанным, свободным», что такое жизнь. Мефистофель — первый сексуальный позитивист в нашей литературе; его взгляд на вещи — это уже взгляд, свойственный сексуальному кинизму. А именно: «ребенок есть ребенок, а игра есть игра». Для него не составляет никакого секрета, как «завести» Фауста как мужчину: нужно «только» вызвать в нем образ обнаженной женщины, или, выражаясь более современным языком, эротическую иллюзию, «имаго», образ желаемого, сексуальную схему. Омолаживающий напиток будит инстинкт, который делает любую женщину такой же желанной, как Елена Прекрасная. Ирония Гёте подразумевает, что влюбленный, в принципе, становится жертвой химической реакции; более современные циники или шутники уверяют, что любовь есть не более чем нарушение гормонального равновесия². Циническое ехидство заключается в этом «не более чем», которое с точки зрения литературы принадлежит к области сатиры, с точки зрения экзистенциальной — к области нигилизма, с точки зрения эпистемологии — к области редукционизма, с точки зрения метафизической — к сфере (вульгарного) материализма. Как веселый материалист, Мефистофель ведет ученые рассуждения о биологической неизбежности любви.

1 В Логическом разделе описывается оптика, которая ведет к «черной эмпирии» просветительских наук.

2 «Буги-вуги гормонов» (Артур Миллер).

«Нужна она или нет, а существует». То, что при этом влюбленным глупцам на ум приходят всяческие возвышенные грезы, не в счет, поскольку люди, подобно дьяволу, всегда думают только об одном — о том, «без чего не могут обойтись и целомудренные сердца».

Ничуть не более уважительно отношение критического черта к наукам. Ему претит вся безжизненная, логически закосневшая, мелочно погрязшая в понятиях пустая ученость. Если его программа — эмпиризм, то это эмпиризм, облеченный в киническую, витальную форму: очертя голову — в полноту жизни, рискуя и полагаясь на собственный обретенный таким образом опыт. Его речь подбивает идти на риск познания, а поскольку он делает различие между серостью теории и зеленью жизни, то он не может найти вкуса ни в одной из университетских форм преподавания. Профессора — это шуты на службе своего собственного учения, выражаясь более современным языком, придатки своих собственных «дискурсов». На всех факультетах отираются никчемные и пустые болтуны, которые запутывают до полной неразберихи простейшие вещи, — у юристов таких не меньше, чем у философов, не говоря уже о теологах, а у медиков — и подавно.

Как цинический гинеколог, Мефистофель ставит выше всего злую старую мудрость о том, что все женские страдания надо лечить «через одно и то же место». Наш черт-теоретик мог бы, конечно, рассчитывать на бурные аплодисменты, если бы он обратил свой семантический цинизм (сегодня это называется «критика языка») против «псевдологий» и сообразных им терминологий, развиваемых на факультетах; он видит, что не-разумие любит прятаться за слова и что невежество может долее всего держаться на плаву, используя свое господство в области профессиональной терминологии. Черт выражает вслух то, что чувствуют студенты: университет прибрала к рукам «докторальная глупость» (Флобер), которая, надежно укрывшись здесь от разоблачения, размножается в свое удовольствие, гордясь собою. То, что черт говорит в *Collegium logicum* (сцена с учеником) о языке философов и теологов, обрисовывает поэтический номинализм, который стойко выдерживает напор любых сколь угодно строгих логических реконструкций.

Если подвести баланс, становится ясно, что Мефистофель Гёте, несмотря на все символические признания, по сути, уже не тот черт, которого знает христианство, а послехристианская фигура с дохристианскими чертами. Современная сторона в нем совмещается с обретшей новую актуальность античностью: диалектический эволюционизм (позитивность разрушения, доброе зло) — с философским воззрением на природу, которое ближе к учениям Фалеса Милетского или Гераклита, чем к учениям Канта и Ньютона.

4. Великий инквизитор, или Чиновник христианского государства в роли гонителя Иисуса, и рождение учения о социальных институтах из духа цинизма

— То-то и есть, что но... — кричал Иван. — Знай, послушник, что нелепости слишком нужны на земле. На нелепостях мир стоит, и без них, может быть, в нем совсем ничего бы и не произошло. Мы знаем, что знаем!..

...О, по моему, по жалкому, земному евклидовскому уму моему, я знаю лишь то, что страдание есть, что виновных нет, что все одно из другого выходит прямо и просто, что все течет и уравнивается, — но ведь это лишь евклидовская дичь... Что мне в том, что виновных нет и что я это знаю, — мне надо возмездие, иначе ведь я истреблю себя... Слушай: если все должны страдать, чтобы страданием купить вечную гармонию, то при чем тут дети, скажи мне, пожалуйста? Для чего они-то тоже попали в материал и унавозили собою для кого-то будущую гармонию?..

Достоевский Ф. Братья Карамазовы

И мрачный Великий инквизитор Достоевского — это лишь по видимости фигура из христианского Средневековья, точно так же, как Мефистофель Гёте лишь по видимости черт из эпохи христианства. В действительности и тот и другой принадлежат современности XIX века, один — как эстетик

и эволюционист, другой — как представитель нового, цинического политического консерватизма. Как и Фауст, Великий инквизитор есть проекция в XVI век развившихся идеологических противоречий XIX столетия; как в духовном, так и во временном отношении он стоит ближе к таким фигурам, как Гитлер и Геббельс, Сталин и Луначарский, чем к исторически существовавшей испанской инквизиции. Однако не слишком ли фривольно ставить достойного христианского кардинала по соседству с такими фигурами? Диффамация — обвинение серьезное, тут требуется оправдать себя серьезными доказательствами. Они могут быть извлечены из истории Великого инквизитора, как ее рассказывает Иван Карамазов¹:

Кардинал — Великий инквизитор Севильи, аскетический старец девяноста лет, в котором, казалось бы, уже угасла вся жизнь, кроме разве что взгляда, полного темным огнем, однажды стал — так говорит Иван в своей «фантастической поэме» — свидетелем второго пришествия Христа. Перед кафедральным собором Иисус повторил свое давнее чудо и тихим словом воскресил мертвого ребенка. Казалось, старик тотчас же понял смысл происшедшего, однако реакция его была парадоксальной. Вместо того чтобы поклоняться вернувшемуся Господу, он указал на него костлявым пальцем и приказал страже схватить этого человека и запереть его в подземелье Святого Трибунала. Ночью старец спускается к Иисусу в темницу и говорит:

— Это — ты? ты? — Но, не получая ответа, быстро прибавляет: — Не отвечай, молчи. Да и что бы ты мог сказать? Я слишком знаю, что ты скажешь. Да ты и права не имеешь ничего прибавлять к тому, что уже сказано тобой прежде. Зачем же ты пришел нам мешать? Ибо ты пришел нам мешать и сам это знаешь. Но знаешь ли, что будет завтра? Я не знаю, кто ты, и знать не хочу: ты ли это, или только подобие его, но завтра же я осужу и сожгу тебя на костре, как злейшего из еретиков, и тот самый народ, который сегодня целовал твои ноги, завтра же по одному моему мановению бросится подгрести к твоему костру угли, знаешь ты это? Да, ты, может быть, это знаешь...

1 Мы читаем ее здесь вне контекста романа.

Тот, кого поражает поведение Великого инквизитора, тем более задастся вопросом о смысле происходящего, когда прояснит для себя решающие моменты со всей возможной четкостью: в мышлении и действиях старика нет и следа помрачения ума или заблуждения, нет никакой ошибки и никакого недоразумения. То, что стало для Христа основанием для прощения распинающих его — «ибо они не ведают, что творят», к клирику никакого отношения не имеет! Он ведаёт, что творит, и ведаёт это с прямо-таки шокирующей ясностью, глядя на которую, не знаешь, как ее и назвать — трагической или цинической. Если же, следовательно, Великий инквизитор ведаёт, что творит, то он должен действовать, исходя из причин не в пример более весомых — из причин, которые достаточно сильны, чтобы перевернуть до основания религиозную веру — как она проявляется внешне. И действительно, старик приводит Иисусу свои причины; если суммировать их и привести к единому знаменателю, то это — реплика политика, адресованная основателю религии; если копнуть несколько глубже, это сведение счетов антропологии — с теологией, власти — с освободительным движением, института — с индивидом.

Главный упрек, выставляемый воскресшему из мертвых, мы только что слышали: он пришел, чтобы «мешать». Чему именно? Инквизитор в претензии на своего Спасителя за то, что он вернулся как раз в момент, когда католическая церковь с помощью инквизиции затоптала последнюю искру христианской свободы и была уже готова почтить на лаврах, полагая, что ее труды — достижение власти посредством «истинной религии» — завершены. Став полностью несвободными (в религиозно-политическом смысле), люди этого времени, однако, более чем когда-либо убеждены в своей свободе. Разве они не обладают истиной? Разве Христос не обещал, что истина сделает нас свободными? Однако Великий инквизитор видит насквозь это заблуждение. Он восхваляет свой реализм; будучи представителем победоносной церкви, он притязает не только на завершение учения Христа, но и на нечто большее — на его *улучшение!* Ведь Иисус, как он полагает, не способен мыслить политически и не понимает того, что представляет собой в политическом отношении природа человека, *а именно: того, что она нуждается*

во власти. В речи описанного Достоевским кардинала, произнесенной перед сохраняющим молчание узником, мы обнаруживаем истоки современного учения о институтах, которое в этом — и, вероятно, только в этом — месте с уникальной откровенностью признает свою циническую основу, построенную на сознательном, ссылающемся на необходимость обмане. Предельно основательная и головокружительная по высоте своей рефлексия Достоевского показывает, что власть имущие строят такой расчет.

Лишь немногие обладают тем мужеством быть свободными, которое проявил Иисус, ответив на вопрос Сатаны-искусителя в пустыне (почему он, несмотря на то, что голодал, не превратил камни в хлеб): «Не хлебом единым жив человек». Только в немногих есть сила, способная преодолеть голод. Другие, и их гораздо больше, во все времена ради хлеба отказываются от свободы. Выражаясь иначе: люди вообще ищут разгрузки от бремени, облегчения, удобства, привычного и устоявшегося, безопасности и надежности. Власть имущие могут во все времена уверенно исходить из того, что абсолютное большинство людей страшится свободы, и для него нет более глубоко укорененного стремления, чем стремление отказаться от свободы, воздвигнуть для себя тюрьмы и поклоняться старым и новым идолам. Что же тогда остается делать в такой ситуации властителям — христианам, представителям религии свободы? Великий инквизитор понимает принятие на себя власти и как своего рода самопожертвование: «Но мы скажем, что послушны тебе и господствуем во имя твое. Мы их обманем опять, ибо тебя уже не пустим к себе. В обмане этом и будет заключаться наше страдание, ибо мы должны будем лгать».

Мы становимся свидетелями уникального, на редкость сложного мысленного эксперимента, в котором зарождаются парадоксы современного консерватизма. Деятели церкви выдвигают антропологически обоснованный протест против того требования свободы, которое было оставлено ему в наследство основателем религии. Ведь жизнь человеческая, будучи хрупкой и уязвимой, требует ограждающей и упорядочивающей ее прочной оболочки, состоящей из привычек, самоочевидностей, из закона и традиции, одним словом, из общественных институций. С ци-

низмом, от которого захватывает дух, Великий инквизитор бросает Христу упрек в том, что он не только устранил, но и еще более обострил неудобство свободы. Он не принимал человека таким, каков он есть, но со своею любовью предъявил к нему требования, превышающие его возможности. По этой причине, продолжает Великий инквизитор, позднейшие руководители церкви, питавшие на свой лад любовь к человечеству — любовь, насквозь проникнутую презрением и реализмом, — пошли дальше Христа; ведь они принимали человека таким, каков он есть: склонным к детской наивности и детской дерзости, к погоне за удобствами и к проявлению слабости. Систему господствующей церкви, однако, можно воздвигнуть только на плечах людей, которые возьмут на себя моральное бремя сознательного обмана, — следовательно, на плечах священников, которые проповедают прямо противоположное подлинному учению Христа, понятому ими точнее и вернее всего. Они, правда, говорят на христианском языке свободы, но служат системе потребностей, которые делают человека створчивее, — хлеб, порядок, власть, закон. Понятие свободы, как то ведомо Великому инквизитору, образует ключевой пункт в системе подавления и угнетения: чем более эта система репрессивна (инквизиция и т. п.), тем интенсивнее нужно вколачивать в головы риторику свободы. Именно это — отличительный знак всякого современного консерватизма как на Востоке, так и на Западе; все они избирают своей основой пессимистическую антропологию, согласно которой стремление к свободе есть не более как опасная иллюзия, чистый порыв, лишенный какой бы то ни было субстанции, — порыв, который замазывает и скрывает необходимость и неустранимость институционального («связанного») характера человеческой жизни. Повсюду, где сегодня заявляют о себе теории свободы и эмансипации, проявляется и протест против них, выраженный в следующих словах Великого инквизитора:

Но и тут ты судил о людях слишком высоко, ибо, конечно, они невольники, хотя и созданы бунтовщиками. Озрись и суди, вот прошло пятнадцать веков, поди посмотри на них: кого ты вознес до себя? Клянусь, человек слабее и ниже создан, чем

ты о нем думал!.. Столь уважая его, ты поступил, как бы перестав ему сострадать...

Это не что иное, как снабженная моральными оговорками Великая хартия теоретического консерватизма, построенного на «антропологической» основе; Арнольд Гелен наверняка без колебаний поставил бы под ней свою подпись. Даже элемент бунтарства в человеке учтен и принят в расчет — как природная константа — этим достигшим предельной зрелости и чуждым просветительских иллюзий консерватизмом. Великий инквизитор Достоевского говорит как консервативный политик и идеолог XIX века, оглядывающийся на бури в европейской истории, которые потрясли ее начиная с 1789 года:

Они ниспровергнут храмы и зальют кровью землю. Но догадуются наконец глупые дети, что хоть они и бунтовщики, но бунтовщики слабосильные, собственного бунта своего не выдерживающие... Итак, беспокойство, смятение и несчастье — вот теперешний удел людей...¹

Но это еще не все. Последний взлет к «зияющим высотам» (Зиновьев) цинически продуманной консервативной политики нам еще предстоит — предстоит тогда, когда Великий инквизитор дойдет в своих признаниях до крайней степени откровенности; когда власть бесстыдно и рискованно выболтает свой главный секрет. Это — момент того наивысшего бесстыдства, с которым воплощенная изолганность находит в себе силы вернуться к истине. В уста Великого инквизитора Достоевский вкладывает рефлексию, открывающую тот порог цинизма, за которым сознанию, утратив-

1 Через сто лет после того, как Достоевский записал эту рефлексию, она, кажется, развернулась во всю ширь: с того момента, как в западных левых традициях произошел еще никогда не достигавший такой глубины разрыв с «духом (христианской) утопии», и с того момента, как интеллигенция на собственном опыте убедилась в неизбежности принципа власти и «государственных соображений», приняв на себя ответственность управления. Левые у кормила государственной власти: с этого начались морально-политические и психологические затруднения еще более высокой степени.

шему свою наивность, уже нет пути назад. Он признает, что церковь уже давно сознательно заключила договор с дьяволом — тем искусителем в пустыне, чье предложение власти над миром в свое время отверг Христос. Церковь, по признанию кардинала, обратила свой взор к лагерю дьявола — тогда, когда она решила сама взять в свои руки меч светской власти (во времена Карла Великого). Она заплатила за это несчастным сознанием и хронически расколотой совестью. Однако то, что она должна была сделать это, несмотря ни на что, не вызывает у этого политика ни малейших сомнений. Он говорит как человек, считающий, что принес небывалую жертву, полагающий, что иначе было нельзя, что это — жертва на алтарь будущего, питаемая «духом утопии». Данный признак позволяет уверенно датировать эти мысли XIX веком, который мысленно допускал любую форму зла, если только она служила «благой цели». Великий инквизитор опьяняется видением человечества, приведенного к единству христианством, сплоченного властью и инквизицией; одно лишь это видение дает ему опору и скрывает от него его собственный цинизм, вернее сказать, облагораживает его, превращая в великую жертву. Миллионы и миллионы людей будут счастливо наслаждаться своей жизнью, будучи свободны от всякой вины, и только правящие, которые приносят жертву тем, что осуществляют циническую власть, будут последними несчастными:

Ибо лишь мы, мы, хранящие тайну, только мы будем несчастны. Будут тысячи миллионов счастливых младенцев и сто тысяч страдальцев, взявших на себя проклятие познания добра и зла.

Теперь становятся очевидными ошеломляющие аналогии между Гёте и Достоевским: тот и другой говорят о договоре, заключенном с дьяволом; тот и другой мыслят зло как нечто имманентное; и тот и другой реабилитируют Сатану и признают его необходимость. И черт Достоевского — вообще говоря, выступающий как принцип власти, как светская власть, — тоже изображается как часть той силы, которая хочет зла, но творит «добро»; ведь в конечном счете из зловещих трудов Великого инквизитора должно взять свое

начало добро, как то доказывает его последняя утопия. В обоих случаях заключить договор с дьяволом означает не что иное, как стать реалистом, то есть принять мир и людей такими, каковы они есть. И в обоих случаях речь идет о *власти*, с которой немедленно начинает иметь дело тот, кто решается избрать этот вид реализма; у Фауста это — власть знания, у Великого инквизитора — знание власти.

Знание и власть — это два способа, какими достигается современная позиция по ту сторону добра и зла, и в тот миг, когда наше сознание делает шаг, выводящий на эту позицию, неизбежно появляется цинизм: у Гёте — эстетический, у Достоевского — морально-политический, у Маркса — относящийся к философии истории, у Ницше — психологически-виталистский, у Фрейда — связанный с психологией сексуальности. Здесь мы отметили тот пункт, в котором цинизм и Просвещение соприкасаются. Ведь Просвещение способствует эмпирически-реалистическому познанию, а там, где оно прогрессирует без всяких тормозов, оно неизбежно выходит за рамки морали. «Реалистическое» мышление вынуждено постоянно пользоваться аморальной свободой, чтобы обрести ясность взгляда, а именно: наука о действительности становится возможной только там, где нарушен метафизический дуализм, там, где исследующий ум вырабатывает для себя сознание, занимающее позицию по ту сторону добра и зла, где он, освободившись от метафизических и моральных предрассудков, беспристрастно и сухо изучает происходящее¹.

Так, может быть, Великий инквизитор — это один из основателей позитивистской политологии, которая берет человека «эмпирически» и выводит из его качеств и свойств то, в каких политических институциях он нуждается, чтобы выжить? Институция церкви у Достоевского есть только собирательный образ всех тех принуждающих институций,

1 «Мир есть все, что происходит», — скажет позднее позитивизм. Если брать выражение «происходит» в несколько более широком смысле, то великие реалисты XVII века всегда являются позитивистами или, по крайней мере, «движутся по пути к позитивизму». Для Маркса классовая борьба (не смотря на то, что это общее понятие) есть то, что происходит. Для Ницше воля к власти — то, что происходит. Для Фрейда инстинкты — то, что происходит.

которые регулируют общественную жизнь, и прежде всего главных из них, государства и армии. Именно дух *этих* институций испытывает отвращение ко всякому воспоминанию о великой свободе раннего христианства; не религия как религия должна была подвергнуть вернувшегося Иисуса смерти на костре, а религия как церковь, как аналог государства, как институция; государство — вот то, что боится гражданского неповиновения, к которому способен человек религиозный; армия — вот то, что осуждает дух христианского пацифизма; властители мира труда — вот кто боится, что люди будут ставить любовь, радость жизни и творчества выше, чем тяжкий труд на государство, на богатых, на армию и т. д. Так, выходит, из-за этого Великий инквизитор у Достоевского должен был сжечь на костре Иисуса, возмутителя спокойствия, — как он намеревался это сделать? Рассуждая в соответствии с правилами идеальной логики — да. Однако послушаем, чем должна была кончиться эта история у Ивана Карамазова:

Я хотел ее кончить так: когда инквизитор умолк, то некоторое время ждет, что пленник ему ответит. Ему тяжело его молчание. Он видел, как узник все время слушал его проникновенно и тихо, смотря ему прямо в глаза и, видимо, не желая ничего возражать. Старику хотелось бы, чтобы тот сказал ему что-нибудь, хотя бы и горькое, страшное. Но он вдруг молча приближается к старику и тихо целует его в его бескровные девяностолетние уста. Вот и весь ответ. Старик вздрагивает. Что-то шевельнулось в концах губ его; он идет к двери, открывает ее и говорит ему: «Ступай и не приходи более... не приходи вовсе... никогда, никогда!» И выпускает его на «темные стогна града». Пленник уходит.

Достоевский явно остерегается давать однозначное решение, возможно, потому, что он понимает, так или иначе, что игра не кончена. В какой-то миг, во всяком случае, церковный политик готов признать себя побежденным; на протяжении секунды он видит «Иное» — видит, что Иисус безгранично приемлет все, включая и его, и не судит его, не выносит ему никакого приговора. Иисус Достоевского не только любит своего врага, тут все обстоит значительно

сложнее: он любит и того, кто предает его и извращает его учение¹. Как бы мы ни толковали открытый конец драмы, он доказывает, что Достоевский признает спор двух принципов и сил, которые находятся в равновесии, и даже больше того — взаимно нейтрализуют друг друга. Принимая такое же решение, он *de facto* ставит себя по ту сторону добра и зла, то есть выходит в ту сферу, где мы не можем делать ничего, кроме как «позитивно» воспринимать факты и «действительности», как они есть. У институций — своя логика, у религии — другая, а реалист должен уметь всерьез принимать в расчет и ту и другую, не оказываясь вынужденным принимать только одну из сторон. Подлинный результат, который получается из цинического признания Великого инквизитора, заключается не только в саморазоблачении церковного политика, но и в открытии того, что добро и зло, цель и средство могут меняться местами, подменять друг друга. Значение этого результата просто невозможно переоценить. С ним мы оказываемся в области цинизма, ведь это — не больше и не меньше! — равносильно признанию того, что религия может быть точно так же сделана инструментом политики, как и политика — инструментом религии. Коли это так, то все, что принято считать абсолютным, предстает в относительном виде. Все становится зависимым от того света, в котором мы на него посмотрим, от точки зрения, от проекции, от цели. Долой всякую жесткую привязку к абсолютному; наступает время морального лавирования и неустойчивости. По ту сторону добра и зла мы никоим образом не обнаруживаем, как полагал Ницше, лучезарный витальный аморализм, но находим бесконечные сумерки с их неверным светом и фундаментальную амбивалентность. Зло становится так называемым злом — стоит только помыслить его как средство для достижения добра; добро превращается в так называемое добро, стоит только посмотреть на него как на нечто мешающее (Иисус, кото-

1 Это наверняка уже не библейский Иисус, а Иисус с перспективой Иуды — того Иуды, который искал для себя путей полегче. Его трагический цинизм избегает непереносимой вины; с точки зрения психоанализа это, пожалуй, относится к психодинамике сына, убившего отца, который только тогда может продолжать жизнь, не вешаясь от сознания собственной вины, если найдет причину, почему он должен был совершить убийство.

рый пришел, чтобы мешать), как на нечто разрушающее — по отношению к институциям. Добро и зло, будучи рассмотренными в метафизическом смысле, неуклонно превращаются друг в друга, и тот, кто уже готов видеть вещи такими, как они есть, обретает трагическое видение мира, которое, как мы показываем, в действительности является циническим¹.

Ведь когда метафизическое различие добра и зла становится несостоятельным и все, что есть, выступает нейтральным в метафизическом смысле, только и начинается то, что мы называем модерном: это эпоха, которая уже не может более мыслить никакой трансцендентной морали и, следовательно, не имеет возможности провести чистое различие средств и целей. С этого момента все высказывания о целях (и тем более о конечных целях) выступают как «идеологии», и то, что ранее было идеалами и моральными учениями, оказывается выставленной для осмотра и годной к употреблению «духовной аппаратурой». Морали и ценностные сознания позволяют, следовательно, изучать себя как вещи, а именно как субъективные вещественности². Сознание — более поздняя терминология выбирает для этого понятие «субъективный фактор» — не есть, следовательно, нечто совершенно иное по отношению к внешнему бытию, не есть противоположный ему принцип — оно само часть Бытия, часть действительности. Можно изучать его, исторически описывать, аналитически разбирать и — что самое главное — политически и экономически использовать. Начиная с этого момента возникает новая иерархия. С одной стороны, наивные, идеологизированные, ослепленные жертвы своих «собственных» представлений, одним словом, люди с «ложным сознанием», те, кем манипулируют и кто поддается манипуляции. Это — масса, «духовный животный мир», область ложного и несвободного сознания. Под его власть попадают все, кто не обладает великим свободным «правильным сознанием». Но кто же обладает этим «правильным сознанием»? Его носители

1 Мы приближаемся здесь к третьей ступени развития понятия цинизма, которая раскрывается в Феноменологическом разделе.

2 Сюда же вносит свой решающий вклад историзм, который причает рассматривать все феномены сознания как «продукты своего времени»; он без труда связывается с психологизмом, равно как и с социологизмом.

обнаруживаются в малочисленной способной к рефлексии элите, состоящей из людей, утративших наивность, которые больше не верят в существование ценностей, которые преодолели идеологию и освободились от ослепления. Они уже больше не поддаются манипуляции, они мыслят по ту сторону добра и зла. Не указывает ли все на то, что эта интеллектуальная иерархия в то же время является и иерархией политической, что лишённые наивности являются господствующими по отношению к наивным? У Великого инквизитора ответ на этот вопрос не вызвал бы ни малейших сомнений: он ответил бы на него утвердительно. Но являются ли все просвещённые, все реалисты, все лишившиеся в соответствии с этим невинности Великими инквизиторами, то есть идеологическими манипуляторами и моральными обманщиками, которые используют свое знание о том, как на самом деле обстоят дела, чтобы установить свою власть над другими — пусть якобы даже им на пользу? Что ж, в наших собственных интересах не требовать чересчур быстрого ответа на этот вопрос.

Великий инквизитор, как мы уже сказали, — это прототип современного (политического) циника. Его горькая антропология нашептывает ему, что человек должен и хочет быть обманут. Человек нуждается в порядке, а порядок нуждается во власти, власть же нуждается во лжи. Тот, кто желает властвовать, должен в соответствии с этим сознательно использовать религию, идеал, обман и соблазн, а также (в случае необходимости) и насилие. Для него все — даже из области целей — становится средством; современный деятель, занимающийся большой политикой, является тотальным «инструментом» и манипулятором ценностями².

И все же его нельзя обвинить в том, что он обскурант. Ведь в рамках истории, поведенной Достоевским, именно ему отводится роль реалиста, который вынужден поступиться своими собственными познаниями. Так его болтливый цинизм остается прямо-таки неременным фактором для процесса обретения истины. Если бы он действительно был *только* обманщиком, он бы сохранял молчание. Однако в конечном счете он полагает, что все делает правильно, даже если использует для этого извращенные средства. Его максима напоми-

1 Поэтому консерваторы часто любят рассуждать о «семантике».

нает девиз Клоделя: Бог как раз и пишет криво. «В самом последнем счете» он не отказывался от направленности к «доброму». Будучи вынужденным говорить, он дает полный отчет о двигавших им побуждениях, а его признание, хотя и является поистине головокружительным, становится неоценимым вкладом в поиск истины. Двигаясь кривыми путями, циник тоже направляет своих последователей к Просвещению, даже более того, без его скандального, аморального и отличающегося мудростью саморазоблачения вся эта область в целом осталась бы совершенно недоступной для понимания. Именно потому, что часто можно получить впечатление о «голой, неприкрытой» действительности только тогда, когда будет обретена связь с позицией по ту сторону добра и зла, мы для обретения истины должны ориентироваться на «аморальные» саморазоблачения тех, кто занял эту позицию. От Руссо до Фрейда решающие в экзистенциальном отношении познания высказывались в форме признания, исповеди¹. Нужно проникнуть за фасад, чтобы познать, как обстоят дела на самом деле. Цинизм говорит о том, что находится за фасадом; это становится возможным лишь тогда, когда уже преодолено чувство стыда. Только тогда, когда индивидуум сам сделал шаг, выводящий за пределы добра и зла, он оказывается способным к продуктивной исповеди. Но, говоря «таков я», он на самом деле подразумевает: «Таково оно». Мои грехи падают в конечном счете не на меня, а на некое «оно» во мне, они лишь видимость грехов. На самом деле мое зло — это только часть общей действительности, где добро и зло исчезают, растворяясь в великой нейтральности. Поскольку истина значит больше, чем мораль, аморалисты с полным правом чувствуют себя вовсе не безусловно плохими; они служат более высокой инстанции, чем мораль.

С этой точки зрения Великий инквизитор становится фигурой, типичной для эпохи. Его мышлением владеют два противоположных мотива, которые спорят друг с другом и в то же время обуславливают друг друга. Как реалист (позитивист), он оставил позади дуализм добра и зла²; как человек,

1 Ср. главу «Minima Amoralia...».

2 Применительно к (церковно-)политической сфере этот дуализм формулируется так: власть и дух.

верящий в утопию, он тем крепче и отчаяннее придерживается этого дуализма. Наполовину он — аморалист, наполовину — гиперморалист; с одной стороны — циник, с другой — мечтатель; здесь — свободен от всяких угрызений совести, там — связан в конечном счете с идеей добра. На практике он не боится никакой жестокости, никакой подлости, никакого обмана; в теории же он предан высочайшим идеалам. Действительность воспитала его циником, прагматиком и стратегом; однако, исходя из своих намерений, он чувствует себя воплощением добра. В этой разорванности и двуличии мы узнаем основополагающую структуру «реалистических» Великих Теорий XIX века. Они повинуются стремлению компенсировать любое разрастание реализма (аморализма) форсированием утопии и эрзац-морали, так, как будто было бы невыносимо столь увеличивать власть знания и знание власти, не оправдывая это «в высшей степени благими» целями. Речь Великого инквизитора одновременно выдает нам тайну, откуда берутся эти в высшей степени благие цели, которые оправдывают все: из исторического будущего. В конце «истории» Землю будут населять «тысячи миллионов» счастливых детей — принужденные к счастью и приведенные в рай теми немногими, которые властвуют над нами. Однако туда ведет еще долгая дорога, по обочинам которой будут гореть бесчисленные костры для еретиков. Но так как цель считается абсолютно правильной, никакая цена не кажется чересчур высокой для того, чтобы достигнуть этой цели. Если цель абсолютно благая, то ее благость не потускнеет от отвратительных средств, к которым придется прибегать по пути к ней. Здесь — тотальный инструментализм, там — утопия: это задает в результате форму новой, цинической традиции. При этом человеческим страданиям указывается главное историческое направление; страдания становятся прямо-таки неотъемлемой функцией прогресса; страдания — это сознательно выбранная стратегия. Несомненно, страдания здесь признаются только как страдания, причиненные другим (инквизиция); сам стратег страдает только от необходимости сознательно лгать.

Теперь ясно, что представляет собой наш Великий инквизитор: он, на самом деле, буржуазный философ, занятый философией истории, — философ русско-православного про-

филя, трагически перекрашенный в черный цвет тайный гегельянец. Если бы кому-то очень захотелось намалевать на стене черта, ему следовало только представить, что вышло бы, если русский политик типа Великого инквизитора взял бы на вооружение самую мощную и самую «реалистическую» философию истории в XIX веке — марксизм. Но нет никакой нужды малевать черта на стене. Ведь соединение Великой инквизиции и марксизма состоялось, и нам нужно только перелистать восточноевропейскую историю этого столетия, чтобы натолкнуться в ней по меньшей мере на два «гермафродических», объединявших в себе противоположные начала типа, настолько крупных, что они оказались способны выжить: «марксиста — Великого инквизитора» и «утописта — Великого Циника». Вопрос не в том, произошло это с необходимостью или по недоразумению. В историческом отношении соединения марксистской идеологии и Великой инквизиции уже не отменишь и не устранишь, даже если и можно привести веские аргументы для доказательства того, что русификация марксизма представляет собой подлинный курьез, а именно продемонстрировать авантюристически-нелегитимное извращение теории освобождения, превратившее ее в инструмент жесточайшего угнетения. Этот процесс может быть понят только исходя из перевернутой цинической оптики Великого инквизитора, образ которого создал Достоевский. Только она дает логически ясный образец для толкования этого феномена: тот, кто желает властвовать, использует истину, чтобы лгать. Тот, кто именем истины — а марксизм неоспоримо обладает сильными моментами истины — обманывает массы, не рискует встретить опровержение, по крайней мере в области теории. Однако точно так же, как Великий инквизитор, современные властители должны были бы сказать вернувшемуся Марксу: мы больше не допустим тебя к себе; мы будем ссылаться на тебя при одном непременно условии — что ты «никогда, никогда» больше не вернешься! Ведь кто бы ни пришел — «Он» сам или только его «подобие», — все равно это будет нарушитель спокойствия, подрывающий устои, тот, кто *мешает*, а мы слишком хорошо знаем, что бывает с такими.

Выдает ли резонерство Великого инквизитора ту тайну, что существует фундаментальное противоречие между

духом «истины» и духом «институций»? Не общий ли это «закон», что при попытке сделать «истину» «государственной религией» она необходимо превращается в свою противоположность? Не говорит ли все за то, что одерживает триумфальную победу логика Великого инквизитора, в соответствии с которой возвратившийся Иисус будет сожжен на костре святой инквизиции, возвратившийся Ницше погибнет в газовой камере, а возвратившийся Маркс заживо сгниет в сибирских лагерях? Есть ли закономерность, которой повинуются такие цинически-трагические извращения?

Девятнадцатый век, как мы уже говорили, есть эпоха великих реалистических теорий, которые бросали не озабоченный добром и злом, «деловитый и предметный» взгляд на релевантный для человека мир: история, государство, власть, классовая борьба, идеология, силы природы, сексуальность, семья. Все эти познания были выстроены в ряд и составили большой теоретический арсенал, мастерскую, полную инструментов для обеспечения практических интересов. «Знание — сила и власть» — говорит рабочее движение. Но с той же быстротой, с какой на одной стороне накапливались горы инструментов, на другой стороне возрастал и размах планов. Здесь — орудия труда, там — проекты; здесь — предметно и по-деловому превращенные в нечто нейтральное средства, там — грандиозные, утопически-благие цели. Здесь — факты, там — ценности. Так в общих чертах выглядит самосознание современного инструментализма или прагматизма. Одной ногой стоят по ту сторону добра и зла, тогда как другой ищут твердой опоры в (утопической) морали. Если привести все это к единой формуле, то она будет гласить: в XIX веке развивается первая форма современного цинического сознания, которое соединяет суровый *цинизм средств* с неколебимым *морализмом целей*. В том, что касается целей, едва ли кто-то отваживался представить себя реально по ту сторону добра и зла — ведь это было бы «нигилизмом». Борьба против нигилизма — вот подлинная идеологическая война эпохи модерна. Если фашизм и коммунизм где-либо и выступали единым фронтом, то именно в борьбе против «нигилизма», который в один голос объявляется ими пороком «буржуазного декаданса». И тому и другому одинаково при-
суца решимость противопоставить нигилистической тенден-

ции абсолютную ценность; здесь — утопию народа, там — коммунистическую утопию¹. И та и другая гарантирует в конечном счете цель, которая освящает любое средство и обещает придать смысл существованию. Однако там, где радикальный цинизм средств сочетается с решительным морализмом целей, умирает последний остаток морального чувства по отношению к средствам. Современный тяжело-вооруженный морализм возвышает себя до неслыханного деструктивного вихря, и в эпицентре его оказывается ад добрых намерений.

Этот вывод нельзя понимать как результат теоретической дедукции. Правда, мы пытались набросать логику современных политических катастроф, но этой попытке предшествовали катастрофы реальные. Никакое мышление не могло бы найти в себе достаточно легкомыслия и отчаяния, чтобы только из одного «стремления к истине» прийти к таким логическим выводам. Да, в принципе, ни один человек не мог бы представить себе разрушений и опустошений таких масштабов, как те, которые пришлось пережить реально, — не смог, если бы они не произошли на самом деле. Только сейчас, задним числом, обращают внимание на духовные предпосылки политического нездоровья. Задним числом можно ставить вопрос об условиях возможности ада, сотворенного собственными руками. Он и в самом деле начался до того, как мышление преодолело робость и инертность и стало изучать грамматику катастроф. Единственными, кто предвосхитил логику катастроф огромных масштабов, оказались Ницше и Достоевский, хотя они еще не сознавали, в какой мере они ведут речь о политике, проводя свои мучительные мысленные эксперименты; поэтому они изъяснялись, используя почти исключительно морально-психологические понятия, и сознавали себя последними мыслителями существовавшей на протяжении тысячелетий религиозной традиции. То, что они писали, накопело на душе, на которую наложила свой отпечаток религия, на душе, испытывающей психологический кризис, переживающей надлом; оба полагали, что их учения взорвут христианскую традицию, станут кометами,

1 Преодоление нигилизма? «Преодоления... всегда хуже, чем то, что преодолевается» (*Adorno. Negative Dialektik. Frankfurt am Main, 1966. S. 371*).

знаменующими конец всей предшествующей истории религии — и переход ее в мрачную современность. Однако перевод их видений на язык политики не заставил себя ждать — в обоих случаях не минуло и двух поколений. Помысленные предварительно в сфере внутреннего, описанные Ницше и Достоевским структуры реализовались в жесточайшем внешнем своем воплощении. Они существовали в действительности — русский Великий инквизитор XX века и сверхчеловек, взывавший к немецкому народу, и тот и другой — инструменталисты крупного масштаба, цинические до крайности в том, что касается средств, и псевдонаивно «моральные» — в том, что касается целей.

Между тем мы уже настолько удалились от нашего исходного пункта, что может показаться, будто уже вообще нет никакой связи между Диогеном, протокиником, и Великим инквизитором, современным циником. Может показаться, что только по необъяснимой прихоти истории понятий современный цинизм напоминает названием своим об античной философской школе. Однако в этой кажущейся прихоти может быть выявлен кусочек метода, связующее звено, которое соединяет сквозь тысячелетия два неодинаковых феномена. Это связующее звено образуют, как мы полагаем, две формальные общности, существующие между кинизмом и цинизмом: первая — это мотив самосохранения в кризисные времена, вторая — тот род бесстыдного, «грязного» реализма, который без оглядки на конвенциональные тормоза морали объявляет себя сторонником того, «что есть на самом деле». Однако, по сравнению с экзистенциальным реализмом античного кинизма, современный цинизм — это лишь «половина дела»; ведь его ориентация на реальные факты распространяется, как было показано, только на беззастенчивое, прагматичное обхождение со всем, что является средством для достижения цели, но не на саму цель. Современные, теоретически рефлексирующие Великие Циники вроде Великого инквизитора — это отнюдь не последователи и продолжатели Диогена, а как раз нечто совсем иное. В них, скорее, дает о себе знать честолюбие Александра, которому дал отповедь Диоген, конечно, честолюбие, «отложенное на потом»¹. Там,

1 Христианское замещение: это делается для блага других.

где Диоген выражал «желание» — «Отойди, не заслоняй мне солнце», — адепты современного цинизма сами стремятся занять «место под солнцем»; они намерены цинично — то есть открыто и без оглядки на что бы то ни было — добиваться жизненных благ, на которые Диогену было наплевать. И то, что для них при этом хороши буквально все средства — вплоть до уничтожения целых народов, до ограбления всей земли, до превращения в пустыню всей суши и моря, до уничтожения всего животного мира, — показывает, что они действительно стоят по ту сторону добра и зла в том, что касается выбора инструментов. Однако что же случилось с киническим импульсом? Если уж цинизм стал неотъемлемым аспектом современного реализма, то почему этот реализм не распространяется и на цели? *Цинизм средств*, которым характеризуется «инструментальный разум» (Хоркхаймер), может быть компенсирован только возвратом к кинизму целей. Это значит, что надо проститься с духом устремленности к далеким целям, понять изначальную бесцельность жизни, ограничить желание власти и власть желаний — коротко говоря, это означает: понять наследие Диогена. Это не романтика жизни в выброшенной бочке и не прекраснодушные мечтания о «простой жизни». Зерно кинизма заключается в критической, иронической философии по отношению к так называемым потребностям, в выявлении их принципиальной бесконечности и абсурдности. Кинический импульс жил не только от Диогена до стоиков, он сказывался и в самом Иисусе, возмутителе спокойствия и нарушителе порядка *par excellence*, и во всех действительных последователях Учителя, которым, подобно ему, открылась бесцельность человеческой жизни. В этом секрет непостижимой притягательности древнеазиатских учений мудрости, которые очаровывают Запад, поскольку холодно поворачиваются спиной к его идеологии устремленности к цели и ко всем его рационализациям ненасытности. Человеческой жизни «нечего искать» на Земле, кроме нее самой, но там, где царит цинизм, ищут всего, чего угодно, только не человеческого существования. Прежде чем перейти к «подлинной жизни», всегда нужно еще доделать какие-то другие дела, выполнить еще какие-то предварительные условия, воплотить какое-то более важное на данный момент желание, свести еще какие-то счета. И с этим Еще,

Еще, Еще возникает та структура откладывания на потом, та структура окольной жизни, которая поддерживает на ходу систему не знающего никакой меры производства. Эта последняя, естественно, всегда умеет представить себя безусловно «благой целью», которая маячит перед нами, словно мираж, и сбивает нас с толку, представляясь целью реальной, а при любом приближении к ней отодвигается в новую даль.

Критический разум достигает своей вершины в познании того, что все великие цели нужно отставить, — в познании, о котором хором кричат, что это — нигилизм. В этом отношении нельзя быть слишком большим нигилистом — все равно этого будет недостаточно. Тот, кто в духе кинизма дает отставку всем так называемым целям и ценностям, взрывает замкнутый круг инструментального разума, в котором «благие» цели преследуются с использованием «дурных» средств. Средства — в наших руках, и это — средства настолько небывалых масштабов (в любом отношении — в том, что касается производства, организации, равно как и разрушения), что поневоле возникает вопрос: а есть ли вообще такие цели, которым могут служить эти средства? Для достижения какого блага были бы необходимы столь безмерные средства? В тот миг, в который наше сознание созреет для того, чтобы отказаться от идеи блага как цели и всецело отдатья тому, что *уже существует здесь и теперь*, появится возможность расслабления, при котором отпадет сама собой необходимость громоздить средства для достижения воображаемых, отодвигающихся все дальше и дальше в перспективу целей. Только направляясь от кинизма, а не от морали, можно положить пределы цинизму. Только веселый кинизм целей никогда не поддастся искушению забыть, что жизни нечего терять, кроме себя самой.

Поскольку мы в этой главе много говорили о возвращении великих умов прошлого, было бы уместно представить себе, наконец, и *пришествие Диогена*. Философ выходит из своей афинской бочки и направляет стопы в XX век, переживает коллизии двух мировых войн, странствует по столицам капиталистического и социалистического мира, вникает в суть конфликта между Западом и Востоком, слушает доклады о ядерной стратегии, теории прибавочной стоимости и налоге на добавленную стоимость, посещает телестудии,

попадает в пробки на автострадах в разгар сезона отпусков, сидит, выкатив глаза, на семинаре по Гегелю... Пришел ли Диоген, чтобы мешать нам? Скорее, кажется, мы сами выьем его из колеи. Он приучал себя быть готовым ко всему, но то, что он видит, чересчур даже для него. Он считал достаточно безумными уже афинян, но то, что ему откроется в современности, выходит за все мыслимые рамки. Сталинград, Освенцим, Хиросима — в пору затосковать по войнам с персами и запроситься назад. Из опасения попасть в психиатрическую клинику ему придется отказаться от привычки шляться по улицам с фонарем среди бела дня¹. Поскольку его философская пантомима не сработает, он не будет знать, как ему говорить с этими людьми с помощью слов. Он заметит, что их приучили с помощью зубрежки понимать сложное, но они не умеют понимать простое; он обнаружит, что извращенное кажется им нормальным. Что же делать? У него вдруг возникнет чувство, никогда не возникавшее в Афинах: чувство, что ему нужно непременно сказать что-то очень важное. Тогда все было почти что игрой, но теперь ему кажется, что за дело надо браться всерьез. Вздохнув, Диоген решит включиться в игру, значит, он попытается подать себя серьезно, насколько это получится; он будет учиться современному философскому жаргону и играть словами до тех пор, пока у людей не пойдет кругом голова. Потихонечку, осторожно, действуя подрывным образом, со смертельно серьезной миной он попытается донести до современников то смехотворно простое, что ему нужно будет сказать. Он знает: мышление в духе цинизма средств сделало его потенциальных учеников изошренными, а их критический рассудок функционирует просто превосходно. Теперь философу, который учит кинизму целей, придется потягаться с этим рассудком. Таково дело Диогена во времена модерна. Открываются два пути, позволяющих превзойти современное использование рассудка в науках и техниках, — онтологический и диалектический. Диоген попробует пройти и по тому, и по другому. Наша задача — распознать его следы.

1 Только однажды в эпоху модерна возник такой образ Диогена. Метафизический хэппенинг Ницше, в котором «безумец» с фонарем провозглашал «Бог умер», был предвестием неокинизма.

5. *Das Man*, или Реальнейший субъект современного диффузного цинизма

В отношении этого (*повседневного бытия*. — П. С.) было бы не лишним замечание, что интерпретация имеет чисто онтологическое намерение и весьма далека от какой-то морализирующей критики повседневного существования и от претензий на «философию культуры».

Мартин Хайдеггер. Бытие и время

«Жизнь» есть «бизнес» (*Geschäft*), не важно, покрывает он расходы или нет.

Там же

Стоит ли жить, если погребение обойдется вам всего в 10 долларов?

Реклама в США

*Man*¹ — без-личность в нашем паноптикуме циников — напоминает своим скудно обрисованным обликом манекен из тех, какие используют графики для набросков поз человека и для анатомических зарисовок. Однако поза, которую Хайдеггер «подсмотрел» у него, вовсе не является какой-то неопределенной. Он незаметно наблюдал за этим «субъектом» в банальности его повседневного образа бытия. Экзистенциальная онтология, которая рассматривает *Man* и его существование в повседневности, пытается сделать нечто такое, что не могло и во сне присниться всей предшествующей философии: превратить тривиальность в предмет «высокой» теории.

1 В немецком языке неопределенно-личное местоимение *man* употребляется в качестве подлежащего в неопределенно-личных предложениях, глагол-сказуемое при этом стоит в 3-м лице *единственного* числа. Предложениям с *man* в русском языке соответствуют неопределенно-личные предложения без подлежащего с глаголом в 3-м лице *множественного* числа. Поскольку о моде говорят именно так («носят...», «слушают...» и т. п.), находка М. Хайдеггера заключается в том, что он интерпретирует *Man* как субъект, задающий в современном деиндивидуализированном обществе моду на все и определяющий «безликое» лицо этого общества («*Man* носит», «*Man* говорит», «*Man* слушает» и т. п.). (Примеч. перев.)

Уже одно это есть жест, который не может не навлечь на Хайдеггера подозрение в кинизме. То, что критики хайдеггеровской экзистенциальной онтологии считают «ошибкой», является, вероятно, ее особым юмором. Она поднимает искусство плоской шутки на высоту эксплицитного понятия. Можно прочесть ее как сатиру навыворот, которая не опускает высокое на землю, а, наоборот, поднимает до небес низкое. Она пытается высказать само собой разумеющееся столь выразительно и подробно, что его должны будут «подлинно» понять даже интеллектуалы. В известном смысле в хайдеггеровском дискурсе — с его гротескной утонченностью при выявлении малейших оттенков понятий — кроется логическое «уленшпигельство» высокого полета: попытка перевести мистически простое знание о простой жизни «как она есть» на язык наиболее прогрессивной европейской традиции мысли. Образ самого Хайдеггера — эдакого крестьянина из Шварцвальда, который, удалившись от мира, сидит в своей хижине и размышляет, натянув на голову ночной колпак с кисточкой, не является показным. Он существенно связан с философствованием этого рода. В нем — та же претензия на простоту. Он демонстрирует, сколько мужества и воли требуется для того, чтобы в современных условиях вообще говорить еще нечто настолько простое и «примитивное», что оно сможет пробиться сквозь сложнейшие хитросплетения «просвещенного» сознания. Мы читаем высказывания Хайдеггера о *Ман*, о существовании в повседневности, о говорении (о «том-что-говорят»), о двусмысленности, о бытии-в-упадке и заброшенности и т. д., имея в виду наличие на заднем плане фона — предшествующих портретов Мефистофеля и Великого инквизитора, — читаем как ряд этюдов-упражнений в наивысшей банальности, с которой философия пытается ощупью найти доступ к тому, «что есть». Именно как следствие того, что хайдеггеровский экзистенциально-герменевтический анализ ограничивается мифом объективности, он создает наиболее жесткий «глубинный позитивизм». Так возникает философия, которая в амбивалентности своей соответствует обретшему предельную трезвость, секуляризовавшемуся и технизировавшемуся духу времени; она мыслит по ту сторону добра и зла и по сю сторону метафизики; только по этому лезвию бритвы она и может двигаться.

Теоретический неокинизм нашего века — экзистенциализм — демонстрирует в своей форме мысли авантюру банальности. То, что он представляет нашему взору, — это фейерверки бессмысленности, которая начинает понимать сама себя. Нужно пояснить то презрение, с которым Хайдеггер в приведенном выше эпиграфе устанавливает дистанцию огромного размера между своей работой и «морализирующей критикой», как будто желает подчеркнуть, что современное мышление раз и навсегда оставило позади болота морализма и более не имеет ничего общего с «философией культуры». Ведь эта последняя не может быть ничем иным, кроме как «претензией»: напрасным притязанием, попыткой напыщенного «великого мышления» и мировоззрения в стиле никак не желающего оканчиваться XIX столетия. Наоборот, в «чисто онтологическом намерении» сказывается обжигающий холод реальной современности, модерна, который больше не нуждается в «чистом» Просвещении и уже «проходил» всякую аналитическую критику, какую только возможно. Онтологически мысля, позитивно говоря, расчистить структуру экзистенции — к этой цели устремляется Хайдеггер, дабы обойти терминологию «субъект — объект», с обращающим на себя внимание задором намеренно меняя язык и изобретая альтернативный жаргон, какой, если взглянуть на него издали, разумеется, не выглядит более удачным, чем тот, которого Хайдеггер хотел избежать, но в новизне его просматривается нечто вроде авантюры современного примитивизма: связывание архаики и современности, отражение самого раннего в самом позднем. В «высказанности» хайдеггеровской речи разговор заходит о том, что обычно не считала заслуживающим разговора ни одна философия. Именно в тот момент, когда мышление — определенно «нигилистически» — постигает бессмысленность как фон для любого возможного высказывания смысла или придания смысла, тут же возникает нужда в герменевтике, то есть в искусстве понимания смысла, чтобы философски четко и определенно выразить смысл бессмысленности. Это — всякий раз в зависимости от того, в каких условиях находится читатель, — может быть как захватывающим и увлекательным, так и фрустрирующим — движение по кругу в понятийно схваченной пустоте, театр теней разума.

Что это за редкостное существо, которое Хайдеггер выводит под именем *Man*? На первый взгляд, оно похоже на современные скульптуры, которые не изображают никакого определенного предмета и из полированных поверхностей которых нельзя «вычитать» никакого «особого» значения. Однако они непосредственно действительны и конкретны для восприятия. В этом смысле Хайдеггер подчеркивает, что *Man* — это не абстракция, скажем, не общее понятие, которое охватывает «все Я», но оно, как *ens realissimum*¹, желало бы иметь отношение к чему-то, что присутствует в каждом из нас. Однако *Man* разочаровывает тех, кто ожидает встретить в нем нечто личностное, какое-то индивидуальное значение и решающий в экзистенциальном плане смысл. *Man* экзистирует, но «за ним ничего не стоит». *Man* существует как современная нефигуративная скульптура: реально, повседневно, будучи конкретной частью мира; однако ни в какое время оно не связано ни с какой подлинной личностью, ни с каким «действительным» значением. *Man* есть средний род нашего Я: это Я-повседневное, а не «Я-само». Оно в известной мере представляет мою сторону, обращенную к обществу, мою заурядность. *Man* я имею вместе со всеми прочими людьми, это — мое общественное, публичное Я, и по отношению к нему всегда верны усредненные параметры. Как неподлинное Я, *Man* освобождается от излишнего груза всякой подлинности, которая имеет ярко выраженные личностные черты; по своей природе *Man* стремится сделать все легким и незатруднительным для себя, воспринимать все с чисто внешней стороны и придерживаться конвенционально принятой видимости. В известном отношении оно ведет себя так и по отношению к себе самому, ведь то, что оно представляет собою «само», оно воспринимает и принимает как нечто обнаруженное среди прочих данностей. Таким образом, *Man* позволяет себя понимать только как нечто несамостоятельное, в котором нет ничего от себя и только для себя одного. То, что оно представляет собой, ему говорится и задается другими; это объясняет принадлежащую к его сущности рассеянность и разбросанность; ведь оно остается

1 Реальнейшая сущность (лат.). (Примеч. ред.)

растерянным и потерянным в том мире, который первоначально встречает его. Слово Хайдеггеру:

Первоначально «есть» не Я в смысле подлинного Я, а другие — в образе *Man*. Исходя из него и как оно, я первоначально «дан» себе «самому». Первоначально существование есть *Man* и в большинстве случаев остается таковым... Как *Man*, я всегда живу уже под незаметной властью других... Каждый есть другие и никто не есть он сам. *Man*... есть никто... («Бытие и время»).

Это описание *Man*, благодаря которому Хайдеггер обретает возможность философски говорить о Я, не будучи вынужденным действовать в стиле философии «субъекта — объекта», напоминает обратный перевод выражения «субъект» на обиходный язык, где оно означает «нечто подчиненное»¹. Тот, кто «подчинен», полагает, что больше не располагает самим «собой». Язык *Man* никогда не высказывает чего-то собственного, своего, а только принимает участие в общем «говорении» (*discours*), в «том-что-говорят-все». В этом «говорении» — посредством которого говорят именно те расхожие вещи, которые и «имеют в виду», — *Man* закрывает для себя возможность действительного понимания собственного существования, равно как и возможность действительного понимания вещей, о которых ведется речь. В «говорении» разоблачают себя «лишенность корней» и «неподлинность», свойственные повседневному существованию. Ему соответствует любопытство, которое бегло и «ни на чем не останавливаясь» всецело отдается самому что ни на есть новому на данный момент. У любопытного *Man*, которое к тому же еще и «занимается коммуникацией», дело никогда не доходит до действительного понимания, оно всегда впадает в его противоположность — избежание мысленного проникновения вглубь; уклонение от «подлинного» взгляда, проникающего в существование. Это избежание Хайдеггер передает понятием *разбросанность* (*Zerstreung*) — выражением, к которому стоит внимательно прислушаться. Даже если все вышеуказанное звучало так,

1 В Логическом разделе я далее прослеживаю этот «перевод» и исследую, что означает подчинение и переход в подчиненность для теории познания.

что могло возникнуть впечатление, будто оно вполне относится ко всем временам и является совершенно общезначимым, то по этому слову мы сразу же определим, в какой точке современной истории находимся. Никакое другое слово не пропитано столь сильно специфическим духом середины двадцатых годов — духом первого немецкого модерна в широких его масштабах. Все, что мы слышали о *Man*, было бы в конечном счете не представимо без учета реальной предпосылки существования Веймарской республики с ее лихорадочным послевоенным чувством жизни, с ее средствами массовой информации, с ее американизмом, культурной индустрией и индустрией развлечений, с ее прогрессирующей разбросанностью. Только в циническом, деморализованном и деморализующем климате послевоенного общества, в котором мертвым не давали умереть окончательно, потому что на их гибели пытались сколотить политический капитал, в философию из «духа времени» мог исходить импульс, требующий рассматривать существование «экзистенциально» и противопоставлять повседневность «подлинному», способному к сознательному выбору и полному решимости существованию как «бытию-к-смерти». Только после милитаристских «сумерек кумиров», после «распада ценностей», после *coincidentia oppositorum*¹ на фронтах материальной войны, где «добро» и «зло» помогали друг другу отправиться на тот свет, стало возможным такое «постижение» «подлинного бытия». Только это время радикальным образом стало обращать внимание на внутреннее «обобществление», подчинение обществу; оно предчувствовало и догадывалось, что действительностью завладеют и покорят ее призраки, имитаторы, управляемые извне «Я-машины». Каждый мог быть привидением, восставшим из гроба мертвецом — вместо того чтобы быть самим собой. Но как можно было распознать это? По кому же сразу видно, «он сам» это или только лишь *Man*? Это вызывает навязчивую заботу экзистенциалистов о столь же важном, сколь и невозможном различии Подлинного и Неподлинного, Собственного и Несобственного, Решающего (как результата собственного выбора) и Ничего-не-решающего (чего придерживаются «только так»):

1 Совпадение противоположного (лат.). (Примеч. ред.)

Все выглядит как подлинно понятое, схваченное в понятиях и высказанное, а в основе все же не таково, или же оно не выглядит таким, но в основе таково («Бытие и время»).

Язык, как представляется, еще с большим трудом различает и разделяет то, что только «так выглядит», и то, что действительно «таково». Однако опыт показывает, как все теряет четкость и размывается. Все «*выглядит, как...*». С этим «как» философ непрерывно воюет. Для позитивиста все было бы таким, каково оно есть; никакого различия между сущностью и явлением — это опять был бы старый призрак метафизики, с которым собирались покончить. Но Хайдеггер упорно настаивает на различии и твердо придерживается Иного, Другого, которое не только «выглядит, как...», но и имеет «для-себя» (*für sich*) нечто существенное, подлинное, собственное. Остаток метафизики у Хайдеггера и его сопротивление чистому позитивизму проявляются в *воле к подлинности*. Есть еще одно, «другое измерение» — даже если оно и не может быть предъявлено, поскольку не принадлежит к разряду «вещей», которые можно предъявить. О наличии Иного можно поначалу только утверждать, одновременно уверяя, что оно выглядит точно так же, как и Это; на взгляд поверхностный «подлинное» никоим образом не выделяется на фоне неподлинного.

В этой примечательной фигуре мысли так и бьет ключом наивысшая изобретательность двадцатых годов: она постулирует необходимость различия, которое следует «делать», не будучи в состоянии как-то определить, в чем оно заключается. Пока двойственность значения как фундаментальный факт экзистенции, по крайней мере, еще *постулируется*, возможность «другого измерения» остается формально спасенной. Этим движение мысли Хайдеггера, как кажется, уже исчерпано — исчерпано формальным спасением подлинного, которое, пожалуй, может выглядеть точно так же, как «неподлинное». Однако голыми утверждениями тут не отделаться; в конечном счете подлинное существование, в возможности и действительности которого Хайдеггер дал столько клятвенных заверений, должно обладать и чем-то «особенным для себя»¹,

1 Мефистофель: «Если б я не оставил за собою права на огонь, у меня бы не было ничего особенного для себя».

чтобы его можно было как-то отличать. То, как мы его найдем, пока еще остается вопросом. Чтобы сделать все еще более интригующим, Хайдеггер подчеркивает, что «упадочность» (*Verfallenheit*) существования в качестве *Man* в мире не означает *выпадения* из некоего более высокого или более изначального «первосостояния»¹; существование в качестве *Man* приходит в упадок с незапамятных времен и «все еще». Со скупой иронией Хайдеггер замечает, что *Man* пребывает во мнении, что ведет подлинную, полную жизнь, когда безоглядно с головой окунается в дела мира как всемирного предприятия. Он же, напротив, именно в этом усматривает упадочность. Нужно признать, что автор «Бытия и времени» умеет потомить читателя, который в нетерпении ожидает «подлинного», и — признаемся честно — потомить его «выраженными в языке» «глубокими плоскими рассуждениями».

Он ведет нас с фантастической ясностью через лабиринт позитивной негативности, он ведет речь о *Man* и его «говорении», его любопытстве, его упорядоченности, проявляющейся в полном уходе в производственные дела, одним словом — об «отчуждении», но тут же, не переведя дыхания, заверяет нас, что все это констатируется без малейшей доли «морализирующей критики». Скорее, все это есть анализ, исходящий из «онтологического намерения», и тот, кто ведет речь о *Man*, никоим образом не описывает какое-то опустившееся, деградировавшее Я, но описывает равное по первородству с подлинным Я-бытием качество существования. Так все обстоит, следовательно, с самого начала, а выражение «отчуждение» странным образом не отсылает нас *назад*, указывая на существовавшее ранее более высокое, существенное собственное бытие — без чуждости! Отчуждение — поучает он нас — не подразумевает, что существование было отнято у самого себя, но подразумевает, что неподлинность и несобственность этого отчуждения есть с самого начала мощнейший и изначальный вид бытия этого существования. В нем нет ничего такого, что можно было бы, вынося оценку, обозначить как плохое, негативное или ложное. Отчуждение есть всего лишь вид бытия *Man*.

1 Здесь мы выделили курсивом игру слов, которой придается необычайная важность в языке Хайдеггера, — противопоставление «стоять» и «падать». (Примеч. перев.)

Попытаемся прояснить себе уникальную хореографию этих прыжков мысли: Хайдеггер занимается делом мышления, которое стремится достичь реалистического отрезвления, преодолевая пределы прогрессивнейших позиций XIX века и продвигаясь выше. Если донныне существовавшие Великие Теории были способны к реализму только тогда, когда обладали для уравнивания его утопическим или моральным противовесом, то Хайдеггер теперь распространяет «нигилизм» и на утопически-моральную сферу. Если типичные союзы XIX века представляли собой мезальянс научности в теории и идеализма на практике, реализма и утопизма, объективизма и мифологии, то Хайдеггер отныне приступает ко второй ликвидации метафизики; он переходит к радикальной *секуляризации целей*, лишая их святости. Он весьма лапидарно говорит о не вызывающей никаких вопросов свободе выбора целей жизни в ее подлинности. Мы вовсе не направляемся к каким-то сияющим целям, и никакая инстанция не поручала нам страдать сегодня ради великого Завтра¹. И в том, что касается целей, тоже следует мыслить по ту сторону добра и зла.

Различие между подлинным и неподлинным, собственным и несобственным подает себя более загадочно, чем оно есть на самом деле. С самого начала твердо установлено: это не может быть различие в какой-то «вещи» (прекрасное — безобразное, истинное — ложное, доброе — злое, большое — маленькое, важное — неважное), поскольку экзистенциальный анализ оперирует в области, существующей еще *до* этих различий. Таким образом, последним мыслимым различием остается различие между существованием, основанным на личном выборе, и существованием, на личном выборе не основанным; я хотел бы сказать так: между *сознательным* и *бессознательным*. Однако противоположность «сознательное — бессознательное» нельзя брать в том смысле, который вкладывает в него психологическое Просвещение (смысло-

1 Что это — нигилизм? Марксистская критика долгое время не желала видеть в учении Хайдеггера ничего, кроме лебединой песни деградирующей буржуазии, которую оставила даже воля к будущему. Хайдеггер — глашатай фашизоидного нигилизма и культа смерти? Едва ли. Скорее, он тот, кто дает импульс, направленный против социализма «великого Завтра», против утопий, требующих бесконечных жертв.

вой оттенок противопоставления «основанный на личном выборе — не основанный на личном выборе» лучше указывает в том направлении, какое подразумевается); сознательное и бессознательное здесь не когнитивные противоположности, а также и не противоположности в том, что относится к сфере информации, знания или науки, это — два различных качества экзистенции. Если бы это было иначе, хайдеггеровский пафос «подлинности» был бы невозможен.

Конструкция подлинного, собственного выливается в конечном счете в теорему о «бытии-к-смерти», которая становится для критиков Хайдеггера источником дешевого возмущения: породить что-то большее, кроме болезненной и немощной мысли о смерти, буржуазная философия уже не может! Мрачные великопостные фантазии в головах бездельников! Если мы выделим из такой критики содержащееся в ней зерно истины, то увидим, что в учении Хайдеггера, вопреки его намерениям, отражается тот момент истории общества, в который это учение было создано; даже тогда, когда оно столь упорно уверяет, что представляет собой онтологический анализ, оно невольно предлагает определенную теорию современности. Поскольку оно оказывается таковой произвольно, критик, пожалуй, имеет право выделить в ней аспект несвободы, которого она сама не замечает, но это никак не освобождало бы критика от оценки и признания важности светлой, многое проясняющей стороны этого учения. Ни одна мысль не была столь глубоко внутренне присуща тому времени, когда создавалось это учение, как мысль о бытии-к-смерти; это было ключевое слово в эпоху империалистических и фашистских войн. Появление хайдеггеровской теории приходится на время передышки между Первой и Второй мировыми войнами, между первой и второй модернизацией массовой смерти. Она возникает на полпути между двумя созвездиями индустрии разрушения, в каждом из которых сверкают три звезды: Фландрия—Танненберг—Верден и Сталинград—Освенцим—Хиросима. Без индустрии смерти не может быть никакой «индустрии разбросанности». Если читать «Бытие и время» не «только лишь» как экзистенциальную онтологию, но и как закодированную социальную психологию современности, открывается понимание структурных взаимосвязей в широкой перспективе. Хайдеггер

выявил взаимосвязь между современной «неподлинностью», «несобственностью» экзистенции и современной фабрикацией смерти таким образом, каким она могла открыться только очевидцу индустриальных мировых войн. Если мы оставим без внимания ту анафему, которой подверглось учение Хайдеггера из-за подозрения в фашизме, то в формуле «бытие-к-смерти» обнаружится взрывной критический потенциал. Тогда станет понятно, что хайдеггеровская теория смерти включает в себе величайшую критику двадцатым веком века девятнадцатого, а именно: XIX век употребил свои наилучшие теоретические силы на попытку с помощью реалистических Великих Теорий сделать мыслимой *смерть других*¹. Великие эволюционистские проекты воспринимали мировое зло, если оно случалось с другими, как необходимое условие для продвижения к более высоким состояниям грядущих времен, в которые достигается завершенность: в этом отношении формально эквивалентны представление об эволюции, понятие революции, понятие естественного отбора, борьбы за существование и выживания лучших, идея прогресса и расовый миф. Во всех этих концепциях опробован способ видения, который объективирует гибель других. С хайдеггеровской теорией смерти мышление XX века поворачивается спиной к этим гибридным цинизмам XIX столетия, выраженным в теоретически «нейтральной» форме. На внешний взгляд, меняется только личное местоимение: «*Man* умирает» превращается в «Я умираю». В сознательном бытии-к-смерти хайдеггеровская экзистенция бунтует против «постоянного умиротворения относительно смерти», совершенно необходимого для сверхдеструктивного общества. Тотальный милитаризм индустриальных войн добивается в повседневных состояниях непрерывности наркотического вытеснения мысли о смерти, или переваливания смерти на других, — таков закон современной разбросанности. Положение в мире таково, что оно нашептывает людям, стоит им прислушаться: ваше уничтожение — лишь вопрос времени, а время, которое потребуется уничтожению, чтобы добраться до вас, есть вместе с тем время вашей разбросанности. Ведь грядущее уничтожение предполагает своим условием вашу разбросанность,

1 Я следую здесь мысли Мишеля Фуко.

отсутствие у вас решимости жить. Характеризующееся разбросанностью *Man* есть модус нашего экзистирования, через посредство которого *мы сами* оказываемся включенными в смертоносные взаимосвязи и солидаризуемся с индустрией смерти. Я склонен утверждать, что Хайдеггер держит в руках начало нити, ведущей к философии вооружения: ведь вооружаться означает подпадать под закон *Man*. Одно из наиболее впечатляющих предложений из «Бытия и времени» звучит так: «*Man* не дает возникнуть мужеству, позволяющему преодолеть страх перед смертью». Тот, кто вооружается, создает тем самым эрзац «мужества, преодолевающего страх-перед-собственной-смертью» в виде военного производства. Армия есть наибольший гарант того, что мне не придется умирать своей «собственной смертью»; она обещает помочь мне при попытке вытеснить мысль «Я умираю», чтобы получить на ее место мысль о смерти *Man* — некую смерть *in absentia*, смерть-в-отсутствие-меня, заочную смерть, смерть в политической неподлинности и в наркотическом опьянении, оглушающем меня. *Man* вооружается, *Man* приходит в разбросанность, *Man* умирает.

Я нахожу в хайдеггеровском «Я умираю» ядро кристаллизации, вокруг которого может развиваться реальная философия обновленного кинизма. Ни одна цель в мире не вправе удалиться от этого кинического априори «Я умираю» настолько, что наша смерть превратится в средство для достижения цели. Ведь бессмысленность жизни, о которой наболтали столь много нигилистического вздора, оправдывается только ее уникальностью. С бессмысленностью можно связывать не только отчаяние и кошмар существования в подавленности, но и *устанавливающее* смысл торжество жизни, исполненное энергии сознание своего существования Здесь и Сейчас и ощущение безграничного праздника.

То, что у самого Хайдеггера все обстоит гораздо более мрачно, и то, что его экзистенциальный сценарий разыгрывается на фоне серых оттенков повседневности, ярких вспышек страха и кричащих тонов смерти, хорошо известно и служит причиной того, что его учение предстает в меланхолическом ореоле. Однако и в пафосе бытия-к-смерти можно обнаружить толику кинической субстанции — ведь это пафос *аскезы*, а в нем на языке XX века может властно заявить

о себе кинизм целей. То, что общество, поглощенное производственными делами, представляет нам в качестве целей, всегда привязывает нас к неподлинному существованию. Мир, выступающий как производственное предприятие, делает все, чтобы вытеснить мысль о смерти, тогда как «подлинное» экзистирование вспыхивает и разгорается только тогда, когда я трезво постигаю, как я стою в мире, с глазу на глаз со страхом смерти, который заявляет о себе только в том случае, если я предварительно радикально доведу до конца мысль о том, что я — тот, кого в конце моего времени ждет моя смерть. Хайдеггер выводит отсюда изначальную жуткую без-домность (*Un-heimlichkeit*)¹ существования; ведь мир никогда не сможет стать надежным, дающим уют и защищенность обиталищем человека, где он — дома. Поскольку существование принципиально тревожно и бездомно, «бесприютный человек» (он бродит, подобно призраку, в философии страны, превращенной во время Второй мировой войны бомбами в руины) оказывается во власти стремления бежать в искусственный приют и на искусственную родину и возвращаться, уходя от страха, в свои привычки (*Gewohnungen*) и свои квартиры (*Wohnungen*).

Естественно, такие тезисы, хотя они и носят общий характер, обнаруживают конкретную² связь с явлениями того исторического момента, в который они были сформулированы. Отнюдь не случайно Хайдеггер был современником «Баухауза», движения за новый стиль жизни в быту, раннего урбанизма, социальной политики строительства жилья, идеи поселений и первых сельских коммун. Его философский дискурс неявно причастен к современным ему постановкам проблем, связанных с чувством уютного очага, жилища, с мифом Дома, с мифом Города. Когда он говорит о бездомности чело-

1 Игра слов, важная для Хайдеггера, который требует вслушиваться в язык, поскольку через язык к нам обращается Бытие: *Unheimlichkeit* переводится как «тревожность», «нечто жуткое», «нечто зловещее», однако Хайдеггер пишет это слово с разделением *Un-heimlichkeit*, как бы призывая обратить внимание на его изначальный корень — *Heim*, то есть «дом», «родной приют» (ср.: *Heimat* — «родина»). Таким образом, вслушивание в язык, возвращение к его корням должно сказать нам, что тревожность человеческого существования в мире проистекает от его бездомности, бесприютности. (Примеч. перев.)

2 Конкретность не исключает неопределенности и шаткости.

века, то это не только влияние той серости, которой представляются неисправимому провинциалу современные формы жизни большого города. Это прямая отповедь возводящей дома и города утопии нашей цивилизации. Социализм, ратуя за индустрию, фактически означает продление существования городского «духа утопии»; ведь он обещает вывести из «неприветливости городов», но с помощью городских же средств и перспективой своей видит новый город, окончательный город «с человеческим лицом», который сможет стать настоящей родиной. Таким образом, в социализме этого типа всегда заложена мечта, которая питается городским убожеством. Провинциализм Хайдеггера не имеет и понятия об этом. Он смотрит на город глазами «вечной провинции», не позволяя убедить себя в том, что когда-либо может появиться нечто лучшее, чем деревня. Доброжелательный интерпретатор вправе сказать, что Хайдеггер низвергает современные фантазии о желанном пространстве, в которых выражаются мечты города о деревне и мечты деревни о городе. Обе фантазии имеют под собой основание, но в равной степени извращены. Хайдеггер осуществляет отчасти в буквальном смысле, отчасти — в метафорическом «постисторическое» возвращение в деревню.

Именно в годы хаотичной модернизации — в так называемые «золотые двадцатые» — город, некогда бывший местом локализации утопии, начинает утрачивать свое колдовское очарование и притягательность. Прежде всего Берлин, столица начала двадцатого века, вносит свой вклад в то, что эйфория метрополии оказывается освещенной ярким отрезвляющим светом. Она, как фокус, в котором сосредоточены индустрия, производство, потребление и массовая нищета, в то же время более всего подвержена отчуждению; нигде не платится столь дорогой ценой за модернизацию, как в городах с многочисленным населением. Словарь, используемый Хайдеггером при анализе *Man*, кажется специально созданным для того, чтобы выразить неприязненное чувство образованных горожан к собственной форме жизни. Разбросанность в культуре, болтовня (*Gerede*), любопытство, бесприютность (*Unbehaustheit*), упадочность (*Verfallenheit*) и все возможные пороки, которые можно мысленно связать с ней: бездомность, страх, бытие-к-смерти —

все это предстает как убожество большого города, отраженное в отчасти темном и мрачном, а отчасти слишком изящном зеркале. Провинциальный кинизм Хайдеггера имеет резко выраженную тенденцию к критике культуры. Однако это не только свидетельствует о безнадежном провинциализме, который проявляется в том, что философ его уровня поворачивается спиной к буржуазно-городской и социалистической утопиям, но и указывает на кинический поворот — в том смысле, что сводит на нет великие цели и проекции мечты общества об идеальных городах. Поворот к провинции мог быть и поворотом к действительно великой истории, к макроистории, которая обращает большее внимание на регулирование жизни в рамках природы, земледелия и экологии, чем это могли сделать все донныне существовавшие представления об индустриальном мире. История, которую пишет историк промышленности, вынужденно является микроисторией. В истории страны ощущается пульс гораздо большей временности. Если резюмировать все это в краткой формуле, то можно сказать: город не есть исполнение экзистенции; он также и не цель индустриального капитализма; он также и не результат научного прогресса; больше цивилизации, больше кино, больше прекрасного быта, больше пространства для езды на автомобиле, лучшее качество питания — все это тоже не о нем. «Подлинное» всегда заключается в другом. Ты должен знать, кто ты есть. Ты должен сознательно постичь бытие-к-смерти как наивысшую инстанцию твоей способности-быть; это знание приходит к тебе только в страхе, и твой миг пришел, если у тебя достаточно мужества, чтобы выдержать великий страх.

«Подлинный страх... редок при господстве упадка и публичности, вовлеченности в общественное» («Бытие и время»). Тот, кто ставит на редкое, делает элитарный выбор. Подлинность, следовательно, удел немногих. Что это напоминает? Не слышим ли мы снова Великого инквизитора, различающего немногих и многих — тех немногих, кто несет тяжкий груз великой свободы, и тех многих, которые желают жить как склонные к бунту рабы и не готовы достойно встретить действительную свободу, действительный страх, действительное бытие? Этот совершенно аполитично помысленный элита-

ризм, который допускает существование элиты действительно экзистирующих, почти неминуемо должен был скатиться в область общественного и управлять политическим видением вещей. Великий инквизитор при этом имел преимущество перед Хайдеггером, поскольку обладал лишенным иллюзий и циническим политическим сознанием. Хайдеггер, напротив, остался наивным человеком, не обладавшим ясным сознанием того, что из традиционной смеси университетской аполитичности, сознания принадлежности к элите и героического настроения с почти слепой необходимостью вытекает бессознательный политический выбор. На протяжении какого-то времени — очень хотелось бы сказать «итак» — он оказался во власти Великого инквизитора, одержимого идеей «народа». Его анализ невольно разоблачил его самого. Все «выглядит, как...». И все, написанное им, *выглядит, как* «подлинно понятое, схваченное в понятиях и сказанное, но в основе не таково». Национал-социализм — «движение», «восстание», «выбор» — казался похожим на хайдеггеровское видение подлинности, готовности к выбору и героического бытия-к-смерти, так, будто фашизм — это возрождение подлинного из упадка, так, будто этот современный бунт — действительное доказательство экзистенции, решительно выбравшей себя. Следует вспомнить о Хайдеггере, цитируя не связанное с ним замечание Ханны Арендт о тех интеллектуалах Третьего рейха, которые, правда, не были фашистами, но «позволили себе несколько» впасть в национал-социализм. И действительно, Хайдеггер позволил себе впасть в него — до тех пор, пока не заметил, как «подлинно» обстоит дело с этим политическим движением. Заблуждение не могло длиться долго. Именно национал-социалистическое движение должно было полностью продемонстрировать, что «народное» *Ман* подразумевает все это — *Ман* как господин, *Ман* как одновременно страдающая нарциссизмом и авторитарная масса, *Ман* как маньяк-убийца и *Ман* как чиновник, ведающий убийствами. «Подлинность» фашизма, и притом единственная, присущая ему, состояла в том, что он превратил скрытую склонность к разрушению в явную, и при этом в высшей степени своевременным образом оказался сопричастен цинизму открытой «высказанности», цинизму, выраженному с полной откровенностью, который не скрывает

абсолютно ничего. Фашизм, прежде всего в немецком его варианте, есть «несокрытость» политической деструктивности, доведенной до предельной обнаженности и подбадривающей себя формулой «воля к власти». Все оказалось так, будто Ницше выступил в роли своего рода психотерапевта капиталистического общества, сказав: «Ведь вас в основе вашей так и разрывает воля к власти, так проявите же ее, наконец, открыто и признайте себя тем, что вы и без того представляете собой!»¹ — после чего нацисты на деле перешли к открытому проявлению воли к власти, однако не в терапевтических целях, не в клинике, а прямо в политической реальности. Вероятно, Ницше отличался теоретическим легкомыслием, если полагал, что философия вправе поставить провоцирующий диагноз и ограничиться этим, не думая в то же время в обязательном порядке о *терапии*. Называть черта по имени вправе только тот, кто сумеет справиться с ним, когда тот явится; назвать его по имени (будь то «воля к власти», «агрессия» и т. п.) — значит признать его реальность, а признать его реальность — значит «спустить с цепи».

С возникновением учения Хайдеггера позднее ответвление античного кинического импульса — сильно зашифрованное, но все же еще распознаваемое — снова начинает вмешиваться, критикуя цивилизацию, в происходящее в обществе; в конечном счете он доводит до абсурда современное сознание техники и власти. Возможно, тот, кто понимает экзистенциальную онтологию как философское уленшпигельство, лишает ее в значительной степени той угрюмости, которая в такой степени ей присуща. Она хитро внушает человеку всякие вещи, чтобы привести его к такому состоянию, в котором он уже не позволит ничего внушить себе хитростью; она подает себя ужасно сложной и неприступной, чтобы донести и сообщить самое что ни на есть простое. Я называю это кинизмом целей. Вдохновляемая кинизмом целей, жизнь человека снова сможет ощутить тепло — та самая жизнь, которая узнала от цинизма целей

1 Оценка Ницше всегда сильно зависит от того, как понимают «волю к власти». Что это? Поощрение имперского цинизма? Признание в состоянии катарсиса? Эстетический девиз? Самокоррекция заторможенного? Рекламная формула витализма? Метафизика нарциссизма? Пропаганда раскрепощения?

леденящий холод «деланья», властвования и разрушения. Критика инструментального разума действительно требует довести ее до конца — как критику цинического разума. В ней речь пойдет о том, чтобы вывести из судорожной зажатости хайдеггеровский пафос и освободить его от узких рамок, в которых он чувствует себя связанным только лишь с сознанием смерти. «Подлинность» — если только у этого выражения вообще может быть какой-то смысл — мы постигаем скорее в любви и сексуальном опьянении, в иронии и смехе, в творчестве и ответственности, в медитации и экстазе. При таком освобождении от судорожной зажатости исчезает тот экзистенциалистский Единственный, который полагает, что имеет свою подлиннейшую собственность в собственной смерти. На вершине способности-быть мы постигаем не только гибель мира при одинокой смерти, но и — в еще большей степени — гибель Я при полной его отдаче во власть в высшей степени совместному, «общественному», «коллективному» миру.

Допустим, что в период между Первой и Второй мировой войной смерть завладела философскими фантазиями и претендует на право первой ночи с цинизмом целей, по меньшей мере — в философии. Но если экзистенциалистской философии приходит на ум только «подлинная смерть», когда ей задают вопрос о действительной жизни, то это не говорит ничего хорошего об отношении экзистенциализма к реальной экзистенции. Собственно, она говорит, что ей Нечего сказать, а для этого вовсе не обязательно писать что-либо с большой буквы «Н». Этот парадокс характеризует столь мощное движение мысли, отличающее «Бытие и время»: стоило ли использовать такое огромное богатство понятий, чтобы передать в мистическом смысле столь «бедное» содержание? Это произведение патетически взывает к читателю, требуя подлинной экзистенции, но укрывается в молчании, стоит задать вопрос: *А как именно?* Единственный, хотя и фундаментальный ответ, который можно извлечь из него, должен звучать — если расшифровать его в том смысле, о каком мы говорили выше, — так: *сознательно*. Это уже отнюдь не конкретная мораль, которая дает указания, что можно, а что нельзя. Но если философ уже не желает давать директив, то он все же действительно

внушает стремление к подлинности. Итак, ты волен делать все, что угодно, ты волен делать то, что тебе приходится делать; но делай это таким образом, чтобы ты постоянно мог ясно сознавать, что делаешь, и не утрачивал этой способности. Моральный аморализм — это последнее возможное слово экзистенциальной онтологии, обращенное к этике? Кажется, что этос сознательной жизни был бы единственным этосом, который мог утвердиться в нигилистических течениях современности, потому что он, если смотреть в корень, вовсе не является этосом. Он вовсе не выполняет функцию эрзац-морали (как ее выполняла бы своего рода утопия, которая помещает добро в будущее и помогает сделать зло относительным на пути туда). Тот, кто действительно мыслит по ту сторону добра и зла, обнаруживает лишь одно-единственное важное для жизни противоречие, которое в то же время является единственным, с которым мы в состоянии справиться без идеалистических потуг, исходя из своего собственного существования: противоречие между сознательной и неосознаваемой деятельностью. Если Зигмунд Фрейд выставил свой знаменитый тезис-требование: «Где было Оно, должно стать Я», то Хайдеггер мог бы сказать: «Где было *Man*, должна стать Подлинность»¹. Подлинность была бы, если вольно интерпретировать ее, тем состоя-

1 Здесь, как и везде в тексте, мы не считаем достаточным традиционный перевод хайдеггеровского экзистенциала *Eigentlichkeit* словом «подлинность». В отличие от русского языка «подлинное» (в смысле «настоящее») в немецком языке может иметь значение «собственное», если исходить из корня. (Аналоги в русском языке, впрочем, существуют, например, выражение «собственно говоря» в значении «подлинно говоря».) Для Хайдеггера это двойственное значение слова *Eigentlichkeit* крайне важно — оно свидетельствует, по его мнению, что сам язык народа подсказывает: «подлинным», настоящим выступает только то, что идет от собственного решения человека, а не от чего-то, навязанного ему извне. «Подлинное существование», то есть настоящая жизнь, следовательно, может быть только жизнью, самостоятельно и сознательно избранной человеком, а «неподлинное существование» — это несобственное, отчужденное, навязанное ему извне существование, основанное на некритическом и бессознательном восприятии «того, что принято в обществе». Русское выражение «принято полагать» наиболее точно описывает то, что Хайдеггер пытается выразить с помощью *Man*. Однако у переводчика нет возможности переводить *Eigentlichkeit* как «подлинность и собственность», поскольку «собственность» означает в русском языке нечто иное. С учетом всего сказанного и следует понимать выражения «подлинный», «подлинность» в переводах текстов Хайдеггера на русский. (Примеч. перев.)

нием, которого мы достигаем, создавая в нашем существовании *континуум сознательности*, непрерывное, лишенное пробелов и провалов поле, в котором все является результатом сознательного выбора¹. Это разрушает чары бессознательного, под властью которых живет человеческая жизнь — тем более та, которая подверглась обобществлению; разбросанное² сознание *Man* обречено на то, чтобы оставаться прерывным, с пробелами и провалами, импульсивно реагирующим, автоматическим и несвободным. *Man* есть вынужденность (*Müssen*). В противовес этому сознательная подлинность — примем на время это выражение — обеспечивает бдение (*Wachsein*) наивысшей пробы. Это бдение и накладывает на ее деятельность отпечаток решимости, готовности к сознательному выбору и энергии. Буддизм говорит об этом в похожих выражениях. Если Я, принадлежащее к толпе в смысле *Man*, спит, то существование подлинного Я пробуждается по отношению к себе самому. Тот, кто исследует себя самого в состоянии непрерывного бдения, определяет, исходя из ситуации по ту сторону всякой морали, в которой находится, что ему надо делать.

Насколько глубок системный аморализм³ Хайдеггера, обнаруживается в перетолковывании им понятия «совесть»:

- 1 Это современный эквивалент требования «Познай самого себя», высказанного дельфийским оракулом. Фрейдовское Я, скорее, принадлежит сфере *Man*. Не подвергается ли человек, проходящий психоанализ, нивелировке, приспособлению к обществу?
- 2 Здесь игра слов, которая полна смысла для Хайдеггера: *zerstreut* может быть переведено как «разбросанный» и как «рассеянный». Это основополагающая характеристика жизни современного человека и его сознания. Он разбрасывается и в то же время в этой своей рассеянности не замечает манипулирования им, не может сосредоточиться на собственном выборе жизни. (*Примеч. перев.*)
- 3 Этот отрефлектированный аморализм, который парадоксальным образом несет в себе невятное обещание подлинной нравственности, нашел своего противника в лице социалистического морализма. И младшее поколение представителей Критической Теории тоже отрекается от чувствительного квазиаморализма «эстетической теории» Адорно и устремляется к позитивной этике, прямо аргументируя это. В известном смысле это могло бы означать прогресс, если бы только избежало опасности оказаться более отсталым, чем радикальная новизна и современность экзистенциалистского и эстетического аморализма. Ведь этот последний уже перерабатывает современные познания, полученные в результате исследования всех и всяческих моралей и любых категорических императивов:

он конструирует, осторожно и в то же время революционно, «бессовестную совесть». Если совесть на протяжении тысячелетней европейской истории морали считалась внутренней инстанцией, которая говорила человеку, что есть добро, а что — зло, то Хайдеггер теперь понимает ее как *пустую* совесть, которая не делает никаких высказываний. «Совесть говорит единственно и постоянно в модусе молчания» («Бытие и время»). Вновь проявляется характерная для Хайдеггера фигура мысли — ничего не говорящая насыщенность. По ту сторону добра и зла «есть только лишь одно» молчание, интенсивное не-выносящее-суждений сознание, которое ограничивается тем лишь, что постоянно бдит и отчетливо видит, как идут дела. Совесть, некогда понимавшаяся как содержательная моральная инстанция, приближается теперь к чистому Осознанному-Бытию (*Bewusst- Sein*). Мораль — как причастность к социальным конвенциям и принципам — касается только поведения *Man*. Уделом подлинного Я остается чистое делающее выбор сознание: животрепещущее присутствие.

Патетически разворачивая свою мысль, Хайдеггер открывает, что эта «бессовестная совесть» содержит в себе зывание, обращенное к нам, — «взывание к виновности». Она призывает нас почувствовать себя виновными. Виновными в чем? Никакого ответа. Быть может, «подлинная жизнь» в каком-то отношении *a priori* виновна? Не возвращается ли здесь тайком христианское учение о первородном грехе? Тогда оказалось бы, что мы оставили морализм лишь по видимости. Ведь если подлинное Я-бытие описывается как

поскольку эти формы «долженствования» заканчиваются идеалистическими потугами, императивная этика порождает своих собственных могильщиков — скепсис, пессимизм, цинизм. Морализм с его «Ты должен!» неизбежно загоняет нас в «Я не могу». Напротив, аморализм, который исходит из «Ты можешь», реалистически учитывает шанс, что то, что «Я могу», в конце концов и станет правильным, тем, что нужно. Поворот к практической философии, который отрадным образом отличает сегодня каждое основополагающее мышление, находящееся на поддороге к распространению по всему миру, не позволяет нам впасть в искушение атаковать бытие, вооружившись категорическим императивом. Поэтому кинический разум развивает неимперативную этику, которая побуждает и поощряет словами «Ты можешь», вместо того чтобы загонять нас в вызывающие депрессию сложности с помощью «Ты должен!».

бытие-к-смерти, то напрашивается мысль, что это «взывание к виновности» создает экзистенциальную связь между собственным бытием-еще-живым и смертью других. Жить — значит давать возможность умирать; живущий подлинно — это тот, кто ощущает себя выжившим, тем, мимо кого только что прошла смерть, тем, кто рассматривает промежуток времени, отделяющий его от новой решительной и определяющей встречи со смертью, как *отсрочку*. В этой самой крайней пограничной зоне аморальной рефлексии анализ Хайдеггера продвигается, сообразуясь со смыслом. То, что он сознает, насколько взрывоопасна почва под ним, выдает поставленный им вопрос: «Взывание к виновности — не означает ли это взывания к зло-деянию?» Не могло ли быть такой «подлинности», в которой мы показали бы себя как сознательно сделавшие свой выбор зло-деи? Так же, как фашисты ссылались на «По ту сторону добра и зла» Ницше исключительно для того, чтобы *по эту* их сторону творить зло? Хайдеггер боится такого вывода. Он уверяет, что аморализм «бессовестной совести» не мыслится как призыв к зло-деяниям. Хайдеггер 1927 года еще выражал полную предчувствия заботу об этом, но Хайдеггер 1933 года упустил момент истины — и, таким образом, позволил себе погрузиться в пену активистских, подстрекательских и героических фраз гитлеровского движения. Будучи политически наивным, он предполагал найти в фашизме «политику подлинности» — и позволил себе с такой слепотой, какая может быть только у немецкого университетского профессора, спроецировать свою философию на национальное движение.

И все же нельзя не видеть: Хайдеггер, если судить по главному достижению его мысли, даже тогда не был «правым», когда, рассуждая на политические темы, он высказывал нечто еще более путанное, чем действительное положение дел. Ведь своим — как я его именую — кинизмом целей он впервые взорвал утопически-моралистические Великие Теории XIX века. Это достижение позволяет поставить его одним из первых в ряд Новых и Прочих Левых: тех левых, которые уже больше не замыкаются в гибридных историко-философских конструкциях XIX века; которые не считают себя, в стиле догматически-марксистской Великой Теории (я предпочитаю

это выражение слову «мировоззрение»), сотрудниками и соратниками мирового духа; которые не клянутся «без всяких Если и Но» в верности догматике индустриального развития; которые подвергают ревизии ограниченную материалистическую традицию, тяготящую их; которые исходят не только из того, что другие должны умирать ради победы «подлинного дела», но и живут, сознавая, что у живого существа все зависит только от него самого; которые никоим образом не находятся в плену наивной веры, что обобществление было бы панацеей от всех недугов современности. Сами не зная того и, по большей части, даже и не желая знать того (а у нас в стране даже и с сердитой решимостью ни за что не признавать того), Новые Левые — это экзистенциалистские левые, некинические левые, я даже отважусь на утверждение: *хайдеггеровские левые*. Это довольно пикантное заключение, особенно в стране Критической Теории, которая установила почти непреодолимое табу на учение «фашистского» онтолога. Но кто, спрашивается, основательно и точно исследовал процессы отталкивания между экзистенциалистскими направлениями и левогегельянским критическим социальным исследованием? Разве нет множества скрытых сходств и аналогий между учениями Адорно и Хайдеггера? Какими причинами вызван демонстративный отказ от коммуникации между ними? ¹ Кто сможет сказать, Адорно или Хайдеггер создал более «печальную науку»?

А что же Диоген? Пошла ли ему на пользу экзистенциально-онтологическая авантюра? Нашел ли он со своим фонарем человека? Удалось ли ему по каплям внедрить в головы столь простые вещи, что их невозможно выразить в языке? Я думаю, он и сам усомнился в этом. Он, видимо, еще подумает, не бросить ли ему это безнадежное предприятие — философию. Она сильно уступает уровню прискорбной сложности существующих отношений. Стратегия «участия-в-общей-работе-ради-преобразования» втягивает Другого в коллективную меланхолию. В конце концов он, в ком было больше всего жизни, чего доброго, станет самым

1 Эти вопросы рассматриваются в недавнем большом исследовании Германа Мёрхена, посвященном Хайдеггеру и Адорно.

печальным из людей, и едва ли все сможет завершиться как-то иначе. Вероятно, Диоген в один прекрасный день откажется от своей профессорской деятельности, и на «черной доске» вскоре появится объявление, что лекций профессора X не будет вплоть до дальнейших сообщений. По слухам, его встретили в «American Shop», куда он приходил купить себе спальный мешок. И наконец, его вроде бы видели на помойке, где он сидел в изрядном подпитии и хихикал себе под нос, как человек, у которого не все дома.

Феноменологический раздел

■ Кардинальные цинизмы

С некоторых голых мыслей я сгоряча снова сорвал их фиговые листки...

Генрих Гейне. Германия, зимняя сказка.

Предисловие

Понятие цинизма, отметим после всего сказанного ранее, содержит в себе больше, чем может показаться на первый взгляд. Оно похоже на тех, кому дашь мизинец, а они оттяпают всю руку. Вначале хочется просто из любопытства «посмотреть, что там, внутри», а потом — и это замечаешь слишком поздно — приобретаешь такие познания, которые совершенно меняют все в твоей голове. Мы хотели просто познакомиться с цинизмом, чтобы принять его к сведению, — и при этом вдруг обнаруживаем, что он уже давно простер на нас свою власть.

До сих пор мы представляли понятие цинизма в двух трактовках, третья же вырисовывается после обозрения паноптикума циников. Первая трактовка такова: цинизм — это просвещенное ложное сознание — несчастное сознание в модернизированной форме. Подход при этом интуитив-

ный, начинающийся с парадокса; он представляет собой внятное выражение той неприязни, при которой кажется, что современный мир полон культурными сумасбродствами, ложными надеждами и разочарованиями в них; что в нем происходит прогресс безумцев и застой разума; что в нем существует глубокая трещина, которая проходит через современное сознание и отделяет на все времена разумное от действительного, то, что знают, от того, что делают. При описании мы пришли к патографии, которая нащупала шизоидные феномены; она попыталась найти слова для описания извращенно-сложных структур ставшего рефлексивным и уже скорее печальным и скучным, чем ложным, сознания, которое, будучи вынужденным заботиться о самосохранении, «прогорело», непрерывно опровергая себя в моральном плане, но продолжает свой «бизнес».

При *втором* подходе понятие цинизма обретает историческое измерение; обнаруживается противоречие, которое впервые нашло свое выражение в античной критике цивилизации, выступив под именем кинизма: стремление индивидов сохранить себя полностью разумными и полными жизни существами в противостоянии извращениям и полумрачности своих обществ. Существование, исполненное сопротивления, смеха, отвержения, стремления достичь цельности своей природы и полноты жизни; это начинается как плебейский «индивидуализм», пантомимически; представители его видали виды, хитры, находчивы, готовы ответить ударом на удар; кое-что из этого просачивается в отличающуюся большей серьезностью школу стоиков, происходят играющие различными оттенками переходы от этого к христианству, но все сходит на нет в той мере, в какой христианская теология отрицает языческое античное наследие и даже объявляет его сатанинским. Понятие «цинизм» мы резервируем для того, чтобы обозначать с его помощью реплики власть имущих и господствующей культуры в ответ на киническую провокацию; они прекрасно видят то истинное, что в ней есть, но продолжают политику подавления и угнетения. Отныне они ведают, что творят.

Здесь происходит раскол понятия на две противоположности: кинизм и цинизм. Это соответствует сопротивлению и подавлению, точнее, телесному самовоплощению

в сопротивлении и саморасщеплению в подавлении. При этом феномен кинизма отделяется от исторического исходного пункта и стилизуется, превращаясь в тип, который появляется в истории снова и снова — там, где в кризисных цивилизациях и в цивилизационных кризисах сталкиваются друг с другом сознания. Кинизм и цинизм в соответствии с этим выступают константами нашей истории, типичными формами полемического сознания «низов» и «верхов». В них происходит разворачивание игры противоборствующих культур — высокой и народной — как раскрытие парадоксов, существующих внутри этик высокоразвитых культур.

Здесь намечается *третий* подход к определению понятия цинизма, позволяющий перейти к феноменологии полемических форм сознания. Полемика разворачивается всякий раз вокруг того, как следует правильно понимать истину — как «голую, неприкрытую» истину, а именно: циническое мышление может проявиться только тогда, когда возможны два взгляда на вещи — официальный и неофициальный, стремящийся завуалировать истину — с позиции героя и стремящийся видеть ее во всей наготе и неприкрытости — с позиции камердинера. В культуре, в которой регулярно лгут, возникает желание знать не просто истину, а *неприкрытую* истину, истину *во всей ее наготе*. Там, где не может быть ничего такого, чему быть не разрешено, приходится выведывать, как выглядят «голые» факты, — и не важно, что скажет по этому поводу мораль. В известном смысле слова «править» и «лгать» — синонимы. Истина властителей и истина слуг звучат по-разному.

При таком феноменологическом рассмотрении спорных форм сознания мы вынуждены будем «снять» свои симпатии, отказавшись от выбора в пользу кинической точки зрения; мы, прежде всего, должны будем беспристрастно рассмотреть, как в каждой из шести великих ценностных сфер: военной, политической, сексуальной, врачебной, религиозной и познавательной (теоретической) — противостоят друг другу киническое и циническое сознание, атакуя и нанося ответные удары, дискредитируя позицию оппонента путем превращения ее в нечто относительное, притираясь друг к другу, а в конечном счете взаимно признавая и уравнивая друг друга. В кардинальных цинизмах вырисовыва-

ются контуры истории войн в сфере духа. Эта история описывает ту «работу над идеалом», которая возникает в самом сердце этик, принадлежащих высокоразвитым культурам. Скоро выяснится, что это вовсе не «феноменология духа» в том смысле, в каком ее понимал Гегель¹. С феноменологией Гуссерля она тоже имеет мало общего, кроме неискоренимого философского боевого клича: «Вперед, к самим вещам!»

1. Военный цинизм

Лучше пять минут побыть трусом, чем потом всю жизнь — мертвым.

Солдатская поговорка

И прусский премьер-министр фон Бисмарк был заметно потрясен ужасами войны. «Война — это ад, и тот, кто развязывает ее роцкером пера, — сущий дьявол!» — заявил он, не считаясь с тем, насколько неустанно он сам участвовал в этом!

В. Штибер²

Бегство древнее нападения, как доказывают антропологические исследования. Судя по их результатам, человек лишь

- 1 Если феноменологию Гегеля называют «путешествием мирового духа сквозь историю к самому себе», то ни одно ключевое понятие в этой формуле не может быть принято. Во-первых, это вовсе не путешествие, потому что путешествие должно иметь начало и цель, чего в данном случае нет; метафора пути не схватывает сути истории; во-вторых, нет никакого «мирового духа», который присутствовал бы при всех поворотах и битвах истории одновременно как участник сражения и как зевака, наблюдающий за ее ходом; в-третьих, нет никакой мировой истории как рассказа о судьбе некоего субъекта, выпавшей ему; в-четвертых, нет никакого Я, которое после каких-то путешествий, историй или войн могло бы вернуться «к себе», это было бы призрачное существо, некое страдающее гигантоманией возвратное местоимение, которое, подобно сорняку, заглушает наше естественное бытие-самими-собой.
- 2 *Stieber W. Spion des Kanzlers. München, 1981. S. 135; ср. также главу «Черная эмпирия I». Этот тезис заставляет задуматься о написании психоаналитической теории цинизма, которая толковала бы цинизм как бессознательную потребность в наказании.*

отчасти был хищным животным (охотником), а вовсе не животным, *a priori* созданным для войны; тем не менее изобретение оружия — для нанесения ударов, метания, стрельбы (обеспечение дистанции, развитие коры головного мозга) — сыграло ключевую роль в антропогенезе. Если вообще можно строить предположения об изначальном настрое человеческой души в отношении борьбы и войны, то лишь в той мере, в какой заметно ее стремление предпочитать борьбе уклонение от конфликта. «Трусливый, зато счастливый» — таково название книги Г. Клемана (*Kleeman G. Feig aber glücklich. Warum der Zeitgenosse Ur-Mensch nicht kumpfen will.* Frankfurt am Main; Berlin; Wien, 1981). Тот, кто уклоняется от схватки, может в начале человеческой истории лучше обеспечить свои шансы на выживание, чем тот, кто вступает в конфронтацию. Если понимать трусость как первичную склонность к уклонению от конфликтов, то в хозяйстве человеческих инстинктов она должна иметь приоритет по отношению к желанию сражаться. Бежать поначалу было умнее, чем оставаться на месте и принимать бой. «Тот, кто умнее — уступает».

Однако в какой-то момент цивилизаторского процесса был достигнут пункт, начиная с которого оставаться на месте и принимать бой стало более разумным, чем бежать. Рассмотрение того, как именно дело дошло до этого, не является темой нашего исследования; несколько наброшенных пунктиром исторических понятий могли бы очертить контуры этой проблемы: экологическая конкуренция, возрастание плотности населения, неолитическая революция, разделение на мобильные скотоводческие культуры и оседлые земледельческие культуры и т. д. Путь в «историю», к высоко развитым культурам ведет через милитаризацию племен и далее, за ее пределы, — к государству.

Военный цинизм может появиться тогда, когда военно-психологическое развитие приводит к четкому очерчиванию в обществе трех типов мужских характеров, выделяемых в зависимости от их отношения к вооруженной борьбе: «герой», «склонный выжидать» и «трус». (Это деление уже намечается у тех видов животных, которые обладают высоким уровнем внутривидовой агрессии, например в популяциях оленей.) Формируется определенная иерархия ценностей, на

вершине которой располагается герой; такими, как он, в принципе, *должны* быть все; геройство как путеводная звезда становится качеством, внутренне присущим мужчинам цивилизации, ориентированной на борьбу и войну. Но в силу этого возникает необходимость в новой социально-психологической дрессуре человека, развиваемой с целью получить иное, не существующее в природе распределение военных темпераментов. Трусость — как сырье, встречающееся в изобилии и присутствующее во всех, — должна быть переработана в жаждущее сражаться геройство или, по меньшей мере, в склонность выжидать, проявляя мужественную готовность к борьбе. Эту противоестественную алхимию представляли собой все виды воспитания солдат, существовавшие во всемирной истории воинственных цивилизаций; свой вклад в это внесла дворянская семья, равно как и крестьянская семья, сыновья которой привлекались на военную службу, а позднее — двор, кадетские учебные заведения, казармы и общественная мораль. Героика была и остается — в какой-то мере вплоть до сегодняшнего дня — доминирующим культурным фактором. Культ агрессивного, победоносного воина проходит красной нитью через всю историю письменных преданий, и там, где мы начинаем находить письменные источники, велика вероятность, что они окажутся жизнеописаниями героев, историями воинов, испытывающих множество превратностей судьбы; до появления письменных источников существуют рассказы о героях, традиция которых уходит в бесконечность и теряется во тьме, скрывающей самые первые устные предания¹. Задолго до того, как потомки тех драчунов, рыцари времен первых Каролингов, облачившись в доспехи, вмешались в европейскую историю и стали сами восхвалять себя в рыцарской поэзии, в племенах уже рассказывали завораживающие истории о великих воинах эпохи переселения народов (эра nibелунгов).

Разделение труда между представителями разных военных темпераментов представляется полным социального

1 Только современные рассказы посвящаются и гражданским героям, героям из среды люмпенов (Пикаро) и даже отрицательным, пассивным героям.

смысла; эти три типа репрезентируют три различных стиля ведения войны. Герои используют те преимущества, которые во многих ситуациях, заставляющих вступать в вооруженную борьбу, обеспечивает нападение. Отсюда их вывод: нападение есть лучший вид обороны. Склонные выжидать составляют основную массу «разумной середины», которая вступает в борьбу только тогда, когда без этого не обойтись, но в этом случае сражается со всей энергией, однако способна и к тому, чтобы гасить ту опасность, которая может исходить от безрассудной храбрости героев. Наконец, трус порой может спастись тогда, когда все прочие, которые «остаются на месте и принимают бой», оказываются обреченными на гибель. Однако говорить об этом открыто не дозволяется — уделом труса должно быть презрение, потому что в противном случае не подействует алхимия, призванная превратить трусов, постоянно готовых к бегству, в агрессивных воинов. Образ героя безжалостно навязывается как высокий образец для подражания всем несущим военную службу группам мужчин. Герой греется в лучах славы, ему — полубогу войны — выпадают все почести, все общественное одобрение и все высочайшие оценки общества.

По отношению к этому идеалу, призванному существовать в душе, есть три позиции сознания, всякий раз избираемые в зависимости от того, кем являешься ты сам. Сам герой, если благодаря успеху он поднялся выше сомнений в себе, сознает себя тем, кто живет, достигнув зенита собственного идеала, чувствует себя блестящим и уверенным в себе человеком, способным исполнить свои собственные мечты и мечты общества; он на своем опыте знает, что такое «великолепие» полубога; ему никогда не приходит на ум мысль о возможном поражении, отсюда захватывающее дух хвастовство уверенных в своей непобедимости героев в начале войны и после победы. О психологии искушенных в войнах римлян многое говорит то обстоятельство, что они устраивали возвращающемуся из похода победоносному полководцу триумфальное шествие через свой город, где он мог быть специальным государственным решением объявлен богоподобным, а вместе с ним и народ, который таким образом причащался «любить удавшееся»; но об их психологии многое говорило и то, что они помещали рядом с героем на триум-

фальшую колесницу раба, который должен был постоянно повторять ему: «Помни, триумфатор, что ты смертный!» Этот апофеоз победителя, культ успеха, культ военного божества и культ удавшегося принадлежит к социально-психологическому наследию человечества, доставшемся ему от античности — и сегодня еще этот опыт снова и снова инсценируется, вызываясь из тьмы забвения, на спортивных аренах, вплоть до вершины триумфа — чествования победителей олимпиад. На картинах герои почти всегда изображаются молодыми; их невезение в том, что они рано умирают.

Вторую позицию по отношению к идеалу занимает склонный выжидать, то есть относительный герой. Пожалуй, он сознает себя человеком, который исполняет требования героической морали, но на которого не падает отблеск успеха. Идеал господствует и над ним, но не делает из него высокий образец для подражания. Он сражается и гибнет, потому что так надо, и может довольствоваться уверенностью, что он готов совершить то, что необходимо. Он не чувствует, что постоянно должен что-то доказывать, подобно ярко выраженному герою, которому приходится даже специально искать опасности, чтобы не оказаться недостойным своего собственного образа¹. Но за это склонный к выжиданию расплачивается тем, что оказывается «среднячком»; он ни в самом верху, ни в самом низу, и если дело кончается гибелью, то его имя упоминается только в общем списке погибших героев. Вероятно, надо усматривать хороший знак в том, что в современных армиях солдат — вплоть до самого высокого ранга — воспитывается как воин, склонный выжидать (повиновение плюс самостоятельное мышление, «гражданин государства в военной форме»), который не стремится завязать борьбу без всякого повода. Только в определенных военных и политических группировках, отличающихся крайней ориентацией, еще сохраняется характерный агрессивный менталитет — таковы «ястребы», герои гонки вооружений, те, кто тоскует по гегемонии.

1 В эпосе о короле Артуре рассматривается вопрос о том, что герой всякий раз заново вынужден заслуживать это свое звание: пример — Эрек. Его ошибкой было то, что он расслабился и перестал постоянно самоутверждаться — «почил на лаврах».

Третью позицию по отношению к героическому идеалу занимает трус. Конечно, он пытается уклониться от того неумолимого давления, которое оказывает на него образ героя, и стремится затеряться в массе мужественно выживающих. Он вынужден скрывать, что он, собственно, антигерой; ему приходится надевать маску и по мере возможностей оставаться незаметным. Но, будучи импровизатором и молчуном, всегда способным тихой сапой добиваться своего, он не может допустить и того, чтобы образ героя беспрепятственно, без всякого сопротивления с его стороны вошел в его душу, поскольку в этом случае его угнетало бы чувство презрения к самому себе. У него уже потихоньку начинается разложение «Сверх-Я». В сознании труса содержится толика военного кинизма — и в то же время толика высокого критического реализма! Весь опыт собственных наблюдений и опыт самопознания вынуждают труса размышлять и смотреть в оба. Он не может во всеулышание признаться в своей трусости — тогда его и подавно удостоили бы всеобщего презрения, — но точно так же не может просто взять и освободиться от нее. В нем начинает копиться — наверняка отравленный каплей презрения к самому себе — критический потенциал, направленный против героической этики. Поскольку трус вынужден притворяться сам, он становится более чувствительным к притворству других. Когда герои и склонные выжидать гибнут под ударами превосходящего противника, только трус, позволивший себе бегство, выживает. Отсюда сарказм: лошади — это то, что остается от героев.

Мы сейчас должны освободиться от иллюзии, что говорим о социально однородной армии. Чрезвычайно актуальным для солдатского цинизма является учет военных иерархий, которые в общем и целом соответствуют классовой структуре общества. В структуре феодальной армии мы видим, наряду с отрядами рыцарей-героев, большую ее часть — наварбованных за плату рыцарей или наемников, а кроме них — вооруженных слуг и помощников. Каждая из этих групп имеет и свою собственную, особую боевую мораль, разновидности которой примерно соответствуют трем военным темпераментам. Рыцарю подобает сражаться, пусть даже он и сражается за весьма определенные мате-

риальные интересы, за социальный статус и за собственный образ аристократа; поэтому в его боевой морали особую роль должен играть мотив «чести»; там, где поставлена на карту честь, налицо избыточная мотивация, поднимающаяся много выше мелких и конкретных поводов, вплоть до того, что войну ведут ради самой войны. Иначе — с наемниками, которые превратили войну в профессию. Тут перед нами пестрое скопище времен ландскнехтов: часть в нем составляют наемники-рыцари, но главным образом — пехота, вплоть до нанятых для войны крестьянских сыновей из Швейцарии и т. п. Их мотив, заставляющий воевать, не может быть героическим, потому что наемный солдат (итальянское *saldi* означает «деньги») смотрит на войну как на свое рабочее место, а не как на арену, где надо выказывать геройство, что не исключает участия в солдатском героическом спектакле и даже некоторой героики, приниженной ремесленничеством. Наемники — это профессиональные «выжидатели», они ведут войну, потому что война кормит их, и рассчитывают выйти живыми из боев. Этот род занятий как таковой и без того достаточно опасен, чтобы еще бросать вызов судьбе различными геройскими выходками. Наконец, на самой низшей ступеньке иерархии стоит слуга-оруженосец, воюющий прежде всего потому, что ему волею случая выпало родиться крепостным рыцаря, который не может без него ни забраться на коня, ни слезть с него, равно как и выбраться без посторонней помощи из своих доспехов. Оруженосцы выступали в роли своего рода военного пролетариата, невидимый и никогда не удостоивавшийся признания труд которого включался в победы господ, создавая их, подобно незаметной для глаза и присваиваемой господами прибавочной стоимости. Если не принимать во внимание коллизий, определяемых принадлежностью к мужскому полу и его идеологией, у слуги не было никакого «собственного» мотива сражаться, кроме стремления сохранить, пока это удастся, свою собственную жизнь. Для него было бы реалистично трусить всем сердцем.

Тут-то и возникает возможность для возникновения и развития военного цинизма, которая открывается, как это всегда бывает, на самой нижней, кинически-реалистической позиции. Его первый «великий» представитель — Санчо

Панса. Не нуждаясь в долгих раздумьях, этот маленький умный крестьянин знает, что имеет право на трусость, точно так же, как его бедный благородный господин Дон Кихот исполняет долг быть героем. Но тот, кто смотрит глазами Санчо Пансы на героизм его господина, с неизбежностью видит сумасбродство и слепоту героического сознания. Это дерзкое военное Просвещение, которое неумолимо осуществляет Сервантес, позволяет постичь, что древняя страсть к героическим подвигам есть ставшая анахронизмом дрессура и что все представляющиеся благородными поводы для вступления в борьбу не что иное, как чистые проекции, исходящие из рыцарской головы. Тогда ветряные мельницы оказываются великанами, проститутка — дамой, заслуживающей любви героя, и т. п. Чтобы оказаться в состоянии увидеть это, самому рассказчику нужен реалистический, пехотный, плебейский взгляд, а сверх того — социальное дозволение говорить на том языке, который соответствует этому «взгляду». Такое не могло произойти до начала позднего Средневековья, когда рыцари утратили свое превосходство в оружии и технике боя перед плебейской пехотой и когда вооруженные группы крестьян все чаще стали одерживать полные победы над рыцарскими отрядами, состоящими из героев; с XIV века героическая звезда закованного в железо рыцарства закатилась. Тем самым наступил момент, когда антигероизм обрел свой язык и когда стало возможным публично выразить взгляд труда на героизм. Стоило господам молча проглотить свои первые поражения, как слуги почувствовали свою реальную силу. Теперь можно было и реалистически посмеяться.

Устройство армии после Средневековья и вплоть до наполеоновского, да, впрочем, и до нынешнего времени обнаруживает парадоксальное переворачивание изначально существовавшей взаимосвязи между военной моралью и родом оружия. Античный герой вел бой в одиночку, точно так же, как при феодализме в одиночку сражался рыцарь; он утверждал свой героизм в сражении один на один, а еще лучше — в бою, который он один вел против многих противников. Новый способ ведения войны, однако, постепенно обесценивает бой в одиночку; победа достигается благодаря строю и массовым передвижениям. Восходя к боевым

порядкам римских легионов, современная организация войск резко понижает значение подлинно героических функций — отчаянной атаки, удерживания любой ценой занимаемой позиции, боя один на один и т. п. Это означает, что требования быть героем предъявляются все чаще и все больше к тем, кто по натуре своей и по мотивациям является скорее выжидающими или трусами. В современной пехоте поэтому приходится прибегать к шизоидной муштре, призванной воспитывать героев, — дрессуре, приучающей к анонимной и неблагодарной храбрости перед лицом смерти. Высшие офицеры, которые в силу занимаемой ими стратегической позиции подвергаются меньшей опасности, все более перекалывают геройский риск смерти на передовой на тех, кому «подлинно» нечего искать на войне, на тех, кто зачастую лишь случайно или по принуждению был призван в армию (насильственная мобилизация, шантаж бедных, вербовка с помощью алкоголя, служба в армии как выход для крестьянских сыновей, оказавшихся лишними в семье, и т. д.)¹.

Как только в солдатской массе Нового времени нашлось местечко для обоснованного реализма трусов (кинизм), процесс развития военного цинизма поднялся на новую ступень: он ответил на это современной разновидностью цинического королевского реализма. Этому реализму, конечно, тоже известно, что у бедняг в военной форме не может быть никаких героических мотивов; но они все же должны быть героями и смотреть в лицо так называемой геройской смерти — так, как обычно это делали только аристократы. Поэтому армии, возникшие после Средневековья, — это первые социальные органы, которые методично практиковали шизофрению как коллективное состояние. В этом состоянии солдат есть не «он сам», а Другой — частица героической машины. Время от времени случалось и так, что командующий армией

1 Как только солдаты осознают это, в войсках появляются недоверие и подозрительность по отношению к командованию. Современные большие армии держались на младшем командном составе и низших офицерах, которые «шли вперед вместе с нами». Во время мировых войн составлялись даже специальные статистические отчеты, которые должны были доказывать, что офицеры были «достаточно» представлены среди павших.

приподнимал маску и давал возможность заметить, что он скорее отнимет у бедняг желание жить, чем позволит ему сохраниться. «Собаки, вы что же, собрались жить вечно?» Циник вполне понимает своих кинических собак, но тем не менее умирать все-таки нужно. Когда Фридрих II так, в патриархально-юмористическом тоне, говорит о пруссаках, мы слышим речь просвещенного господского сознания на второй ступени его развития; оно разоблачило надувательство с героизмом, но до поры до времени нуждается в героической смерти как в политическом инструменте, в данном случае — ради славы Пруссии. И в этом смысле — сдохни красиво! С этого момента такое циническое самоопровержение сводит на нет все благородные анонсы сражений.

Современное развитие видов вооружений прямо и косвенно оказывает сильное влияние на противоречие между сознанием героя и сознанием труса. Это противоречие оказало свое скрытое, неосознаваемое воздействие на спор о приоритете между кавалерией, пехотой и артиллерией. Ведь в общем и целом может быть верно следующее правило: чем губительнее действует какое-либо оружие на расстоянии, тем трусливее может быть тот, кто им вооружен.

Начиная с позднего Средневековья мы наблюдаем рост значения видов оружия, убивающего на расстоянии, и превращение их в системы, предрешающие исход войны. С помощью ружья пехотинец без излишнего риска мог уложить наиболее благороднейшего из рыцарей; в этом причина всемирно-исторического выбора в пользу огнестрельного оружия — в противовес вооружению кавалериста; при помощи полевой пушки, в свою очередь, можно разнести в клочья целую толпу пехотинцев. Это в конечном счете и определило стратегический приоритет артиллерии, то есть «научного» вида вооружений, который, в наилучшей шизоидной манере, с закрытых позиций и на большой дистанции способен произвести наикошмарнейший эффект¹. Сегодняшняя военная авиация и ракетные системы — это, в свою очередь, лишь развитие идеи артиллерии, последние логические следствия того же технического принципа — стрельбы. Наполеон не зря был приверженцем этого «ин-

1 Этот мотив мы проследим ниже, см. главу «Слежка за природой...».

теллектуального» рода вооружений, и не случайно война — начиная с Первой мировой — проходит под знаком артиллерийских материальных сражений. Современная литература после Первой мировой войны так и ходит в недоумении вокруг загадки шизофрении «безымянного героя», который переносил ужасы войны и при этом, по сути дела, все же был больше техником, чем бойцом, больше государственным чиновником, чем героем.

То, что мы описали как «первый раунд» в состязании между солдатским кинизмом и полководческим цинизмом, повторяется начиная с «буржуазных времен» на более высоком уровне и в сильно возросшем объеме. Буржуазия унаследовала из феодальной эры частицу героизма, чтобы нести ее в широкие патриотически настроенные массы. «Буржуа как герой» — такова стандартная проблема последних двух веков. Возможен ли буржуазный героизм? Мы находим ответы на этот вопрос в солдатских традициях последних столетий: понятно, что милитаризованная буржуазия ставила на карту все, чтобы развить собственную героику; и столь же естественно неокиническое буржуазно-пролетарское течение пыталось утвердить свой собственный взгляд, прямо противоположный этому. Так на одной стороне оказалось изобилие «подлинного идеализма», «прусского духа», а также бахвальства и лжи, а на другой — изобилие критического реализма, смеха, иронии, сатиры, горечи и сопротивления.

Каким же образом все это происходило? В наполеоновскую эру в Европе начинается такая милитаризация масс, которую доньше просто невозможно было себе представить: буржуазное общество возникает не только как следствие распространения капиталистических форм торговли и производства, но в то же время, если смотреть со стороны государства, как следствие широкого, «патриотически» мотивированного саморекрутирования общества в армию. Нация становится вооруженным отечеством, она превращается в род супервооружения и сверхвооруженный род, который сплачивает политические Я. Принято говорить, что в революционных войнах девяностых годов XVIII столетия впервые появилось нечто подобное национальной добровольческой армии, то есть практически массовый героизм, который мобилизовал оружие душ, оружие патриотических сердец.

«Национализация масс» (Моссе) означает не только идеологическое, но и прежде всего величайшее *военно-историческое* событие Нового времени. При этом коллективная шизофрения достигает нового исторического уровня; целые нации сами приводят себя в движение в своих внешнеполитических войнах. Отсюда возникает тенденция к тотальной войне, в которой вся общественная жизнь имплицитно или эксплицитно может стать средством для ведения войны — от университетов до госпиталей, от церквей до фабрик, от искусства до детских садов. На этой ступени, однако, кинизм труса и цинизм героя-буржуа вступают в еще более сложные и запутанные противоречия. «Трусливое» желание остаться в живых нашло в национальном государстве новые формы выражения: эксплицитно оно выступило в форме пацифизма или интернационализма (например, социалистического или анархистского типа), имплицитно — как принцип Швейка, как исполнение своего долга спустя рукава, как симуляция и уклонение от службы («система D»¹). Скажем так: тот, кто в Европе между 1914 и 1945 годом хотел представлять «партию собственного выживания», неизбежно должен был воспринять что-то от социалистов, пацифистов или Швейка.

То, до каких запутанных коллизий могла довести киническая и циническая позиция по отношению к солдатчине, показывает пример из германской жизни. Осенью 1918 года немецкий рейх потерпел крах, утонув в анархистском гаме. Все выделенные нами типы были представлены в полной мере, наперебой выкрикивая свои мнения: солдаты-националисты — как герои, которые упорно не желали видеть, что война действительно проиграна; партии Веймарской республики — как гражданские сторонники средней позиции и выжидающие, которые желали предотвратить худшее и попытаться начать все сначала; и наконец, «спартаковцы», коммунисты, экспрессионисты, пацифисты, дадаисты и т. д. — как перешедшая в наступление «трусливая» фракция, проклиная войну вообще и требовавшая нового общества,

1 Отчасти санкционированная официально: еще в войне 1870—1871 гг. принимало участие множество «солдат-заместителей», вместо тех, кто был призван.

построенного на новых принципах. Нужно знать эти коллизии, чтобы понять, как немецкий фашизм в форме гитлеровского движения обрел свое очевидное, точно локализуемое в истории качество. Гитлер принадлежит к фанатическим адептам мелкобуржуазного героизма, который приобрел остроту в постоянных стычках с абсолютно негероическими течениями, представленными желавшими выжить «трусами», и с образом мыслей переломного времени между 1917 и 1919 годом, превратившись в позицию, ставшую результатом наибольшего прогресса военного цинизма, — в *фашизм* как реакцию немецких солдат, вернувшихся домой с мировой войны, на всю совокупность «разрушительных» реализмов тогдашних швейков, пацифистов, «проклятых штатских», социалистов, «большевиков» и т. п.¹ Фашистский военный цинизм — это последняя глава книги «Буржуа как герой». Он имеет своей предпосылкой высокий уровень шизоидных извращений, приведших в конечном счете к тому, что даже деклассированные мелкие буржуа типа Гитлера смогли уцепиться за образ героя — к тому же за такой образ героя, который был нигилистически изнурен войной, — и захотели утратить в нем свои Я.

Эти взаимосвязи столь же сложны, сколь и печальны. Они таковы потому, что отражают полную дезориентацию стремления сохранить свою жизнь. Это стремление со своими надеждами и идентификациями неотступно связывает себя с милитаризованными национальными государствами, от которых на самом деле исходит наибольшая угроза надежде на жизнь. В шизоидном обществе индивиды часто утрачивают представление о том, как они могут следовать своему собственному и подлинному жизненному интересу — интересу жить, и тогда они сами превращают себя в составляющую оборонительно-разрушительной государственной и военной машинерии. Движимые желанием

1 В другом месте я сделал попытку представить особый аффективный оттенок немецкого фашистского цинизма в интерпретации одного из эпизодов, описанных в «Mein Kampf» Гитлера: «Ефрейтор Гитлер как анти-Швейк. К психодинамике современного страха перед разложением», см.: Sloterdijk P. Die Krise des Individuums — studiert im Medium der Literatur // Political Tendencies in the Literature of the Weimar Republic. Minneapolis, 1982.

создать для себя защиту и безопасность, они почти безнадежно и непоправимо связывают себя с военно-политическими механизмами, которые рано или поздно приводят к конфликту с соперниками или, по меньшей мере, сползают в этот конфликт.

Однако и сам солдатский фашизм оказывается далеко превзойденным по части сложности поворотов военным цинизмом в эпоху атомной стратегии. С появлением глобальных средств массового уничтожения, которые делают иллюзорным всякий вопрос о героизме, противоречие между героями, «выжидателями» и трусами полностью вступает в фазу хаоса. Как представляется, приоритет обороны признается теперь абсолютно всеми. Каждая из ядерных сверхдержав открыто включает в свои стратегические расчеты героические, выжидательные и трусливые мотивы другой. Любой вынужден признать, что один противник строит свою стратегию, рассчитывая в конечном итоге на трусость другого, которая, разумеется, представляет собой трусость вооруженную, располагающую изготовленным к бою героическим оружием. Международное положение привело сегодня к тому, что трусливо-героические «выжидатели» ни на миг не спускают друг с друга глаз, при этом отчаянно и стремительно вооружаясь, чтобы показать противной стороне, что для *нее* трусость останется единственно разумной позицией и что она никогда больше не сможет проявить героизма, оставаясь, в лучшем случае, стороной «выжидательной». Место героя остается вакантным. Мир больше не увидит ни одного победителя. Их просто не будет. Это означает, что происходит революция в представлениях: дуэль обретает принципиально иное качество, потому что все доньше существовавшие дуэлянты, как правило, относили друг друга к разряду потенциальных героев. Сегодня каждый знает о реальной и даже неизбежной трусости противника. Мир еще жив потому, что и Восток и Запад считают друг друга трусливыми, вооруженными до зубов швейками, у которых, если отбросить в сторону все их широковещательные заявления и бахвальство, на уме в конечном счете только одно: как бы еще немножко пожить на этой земле. Но с тех пор как военный процесс, в общем и целом, спустился на дно долины героически-трусливых «выжидате-

лей», вся донныне существовавшая система ценностей рассыпалась в прах. Противоречие — по меньшей мере, теоретически — разрешилось в откровенную равноценность всех темпераментов. Возможно, героизм — дело хорошее, но склонность к выжиданию ничуть не менее хороша, а трусость, вероятно, и еще лучше. Прежнее негативное стало столь позитивным, сколь прежнее позитивное — негативным. Неужели теперь, когда военная эскалация достигла пика, действительная война стала излишней? Это вопрос, на который не смогут ответить одни только военные, и уж тем более не в эпоху, которая повсюду провозгласила главенство (иллюзорное) политики над военным делом.

Опасность будет расти до тех пор, пока политические системы порождают средства, цели и идеи для того, чтобы вступать друг с другом в военную конкуренцию, соперничать в борьбе за гегемонию и состязаться в том, кто лучше уничтожит друг друга. Столь же сумасбродная, как и прежде, динамика вооружений в стратегической и научной сферах доказывает, что ситуация ничуть не изменилась к лучшему. Каждая из сторон по-прежнему фантазирует, что способность выжить — это способность защитить себя с оружием в руках; то, что именно готовность защищать себя с оружием в руках как таковая стала наибольшей угрозой для выживания, конечно, видят, но не прямо и не настолько ясно, чтобы сделать из этого надлежащие выводы, а как-то искоса, краем глаза. Каждый исходит из того, что только равновесие прогрессирующего устрашения может обеспечить так называемый мир. Это убеждение одновременно и реалистично, и абсолютно параноидно; реалистично, потому что сложилось как отражение взаимодействия параноидных систем; параноидно, потому что в перспективе и по сути своей полностью нереалистично. Стало быть, при таких правилах игры реализм требует быть недоверчивым, вплоть до постоянной готовности объявить боевую тревогу; но в то же время недоверие заставляет непрерывно продолжать вооружаться, словно бóльшая вооруженность приведет к меньшему недоверию. Современная политика приучила нас считать гигантское взаимопровоцирующее безумие вершиной реалистического сознания. Тот способ, каким две или более державы в хитроумном и изощренном взаимодействии

доводят друг друга до безумия, формирует у человека нашего времени его модель действительности. Тот, кто всегда приспособливается к сегодняшнему обществу как оно есть, приспособливается в конечном счете к этому параноидному реализму. А поскольку нет, пожалуй, никого, кто не понимал бы этого, по меньшей мере в глубине души и в «час просветления»¹, каждый оказывается впутанным в современный военный цинизм — если он только не противостоит ему *отчетливо и сознательно*. Тот же, кто противостоит, вынужден сегодня и, вероятно, еще долго будет вынужден сносить обвинения в мечтательности, в том, что он — возможно, и руководствуясь наилучшими побуждениями («Нагорная проповедь») — бежит от действительности. Но это — неправда. Понятие «действительность» используется здесь совершенно неуместно. Наоборот, нам приходится *бежать в действительность* из наших повседневных миров, ставших параноидными системами.

Здесь, посреди наших военно-политических размышлений, вырисовывается терапевтическая проблема, которая в то же время имеет политические и духовные аспекты. Как, спрашивается, больные недоверием — и все же способные к реализму — субъекты власти могут понизить свою destructивность и интенсивность своих проекций, переносящих на другого образ врага, если взаимодействие в этой системе до сих пор доказывало, что проявление слабости перед лицом противника всегда использовалось как удобный случай для нанесения удара? Каждый мыслит себя, по существу, как оборонительную силу и проецирует агрессивные потенциалы на Другого. В такой структуре снижение напряженности и разрядка невозможны *a priori*. В условиях, когда все помешаны на обороне, «реалистично» оставаться в напряжении и в готовности к войне. Никто не может позволить себе продемонстрировать слабость, не провоцируя в Другом силу. Ценой бесконечно больших усилий противники вынуждены добиваться создания территории, на которой становится возможным нечто вроде самоограничения, то есть возникает возможность проявить слабость при сознании своей силы, возможность уступить, чувствуя свою

несгибаемость и непреклонность. Эта крохотная территория самоограничения до сих пор остается единственным плацдармом разума в военно-циническом процессе. От его расширения будет зависеть все. Когда-то человеку было достаточно трудно научиться сражаться, вести борьбу, и все, чего он достиг на сегодняшний день, он достиг как борец, который отвечал на брошенные ему вызовы и, таким образом, развивался, приходя к себе самому (сравни понятие «вызов» у Тойнби). Но научиться *не бороться* еще труднее, потому что это — нечто совершенно новое. Военная история будущего будет писаться на совершенно новом фронте: там, где будет вестись борьба за прекращение всякой борьбы. Решающими ударами станут те, которые останутся ненанесенными. Они-то и сокрушат наши стратегические субъективности и наши оборонительные идентичности.

2. Цинизм государства и власти

Je n'ai rien, je dois beaucoup, je donne le reste aux pauvres ¹.

Завещание аристократа

Ходит ли кайзер в клозет? Вопрос этот очень занимает меня, и я бегу к матери. «Ты еще попадешь в тюрьму!» — говорит мать. Значит, он не ходит в клозет.

Эрнст Толлер. Молодость в Германии. 1933

Войне и подготовке к войне сопутствуют: дипломатические увертки, исключение из оборота моральных понятий, каникулы для истины и обильная жатва для цинизма.

*Джеймс Болдуин,
британский премьер-министр, 1936*

Субъектов политической действительности, государства и королевские власти, позволительно сравнить с тем, чем

¹ У меня ничего нет, я много должен, оставшееся я отдаю бедным (франц.).
(Примеч. ред.)

в сфере военной были герои. Чем дальше мы углубляемся в историю, тем больше образы героев и образы королей сближаются, вплоть до их полного слияния в идее героической монархии. В древности многие королевские дома и многие императоры, не долго думая, возводили свое родство к самим богам. Восхождение героев благодаря подвигам к монархической власти должно было дополняться в древних традициях божественным нисхождением — как сошествием с небес и происхождением от богов; король был, с одной стороны, героической силой, а с другой — королем «милостью божьей»; снизу его власть была завоевана триумфами, а сверху освящалась космической легитимацией.

Ранние монархии не упрекнешь в том, что они скромничали, преподнося себя публике. Повсюду, где утверждалось дворянство, монархия и государственность, в семьях властителей начинался интенсивный тренинг высокомерия. Только таким образом сознание обладания властью могло быть закреплено в душе власть имущих.

При этом величие стало психополитическим стилем. Произошел скачок от власти к великолепию, от голого превосходства в силе — к пышной славе суверена. Первые короли, фараоны, деспоты, цезари и принцепсы укрепляли свое самосознание харизматической символикой. В монархиях была в ходу весьма разумная в функциональном отношении мания величия, то есть величие как структурный фактор власти. Посредством этой славы князья намечали контуры их символической власти, и только посредством этой славы — посредника посредников — мы знаем о существовании некоторых империй и об именах их властителей. Поэтому можно сказать, что излучение, исходившее от высокомерия древних королей, не прекратилось полностью и по сей день. Александр Великий пронес свое имя не только до Индии, но и сквозь толщу времени — через посредство преданий. А вокруг некоторых держав и властителей образовался нимб, который излучает энергию на протяжении тысячелетий.

Но с появлением таких высоких политически-символических позиций в то же время была подготовлена и та сцена, на которой мог разыгрываться цинизм власти. Разумеется, и здесь он тоже начинается снизу, благодаря вызову, брошен-

ному блеску власти дерзким Рабом. Субъектами первого политического кинизма поэтому были обращенные в рабство народы или народы, которым это угрожало, народы, хотя и угнетенные, но обладавшие еще не совсем разрушенным самосознанием. Для них было естественно взирать на заносчивые позы власти без особого благоговения, вспоминая при этом о тех опустошениях и массовых убийствах, которые произвел победитель, прежде чем смог принять гордую и самодовольную позу. Во взгляде раба уже заложено сведение королевского права к голому насилию и к «величеству» жестокости.

Изобретателем первоначального политического кинизма является *еврейский народ*. Он и по сей день дает наиболее яркий в «нашей» цивилизации образец сопротивления властям, прибегающим к насилию. Он отличается — или отличался — «дерзостью», склонностью к принятию самостоятельных решений, готовностью к борьбе и в то же время способностью переносить страдания, он Уленшпигель и Швейк среди других народов. По сей день в еврейской шутке живет что-то от изначально-кинического, сложно и туго закрученного угнетенно-суверенного сознания — внезапная рефлексивная вспышка, озаряющая тьму меланхолического знания, вспышка, которая хитро, рождая чувство собственного превосходства, настраивает против властей и всяких проявлений высокомерия. Когда карлик Израиль снова победил современного Голиафа, в глазах победителя опять вспыхнул огонек трехтысячелетней иронии: «Как это бестактно, Давид!»¹ Потомки Адама первым из народов вкусили плод с древа политического познания — и это кажется их проклятием. Ведь имея секрет самосохранения в голове, рискуешь, подобно Вечному жиду Агасферу, быть обреченным на такую участь, когда не сможешь ни жить, ни умереть. На протяжении большей части своей истории евреи были вынуждены вести такую жизнь, которая представляла собой выживание в обороне.

Политический кинизм евреев опирался на одновременно ироническое и меланхолическое знание о том, что все

1 «Как это бестактно, Давид!» — название книги израильского юмориста Э. Кишона (1924—2005). (*Примеч. ред.*)

проходит — и деспотии, и угнетатели — и что единственно непреходящим остается пакт избранного народа со своим Богом. Поэтому евреи в известном смысле могут считаться изобретателями «политической идентичности»; ее суть — в вере, которая, будучи внутренне непреодолимой и не дающей сбить себя с толку, умела защитить себя и сохранить в неизменности на протяжении тысячелетий с кинической отстраненностью и страстью. Еврейский народ первым открыл силу слабости, терпения и тяжкого вздоха; ведь от этой силы зависела его способность выжить в тысячелетних военных конфликтах, в которых он неизменно был слабейшей стороной. Великий перелом в еврейской истории, изгнание после 134 года нашей эры, с которого начинается эпоха диаспоры, приводит к смене того образа, на который ориентируется в своей жизни этот маленький мужественный народ. Первая половина еврейской истории проходит под знаком *Давида*, который сразился с Голиафом и вошел в историю как первый представитель «реалистической» королевской власти без преувеличенных притязаний на пышность и славу. На этот образ короля — Уленшпигеля и героя одновременно — народ мог равняться в те моменты, когда возникала угроза его политическому Я. От него берет свое начало альтернативный образ героя — героизм с человеческим лицом, героизм более слабого, который утверждает себя в противостоянии превосходящей силе. От еврейства мир получает в наследство *идею Сопротивления*. Она жила в еврейском народе в виде традиции мессиянства, заставлявшей с надеждой взирать в будущее, ожидая появления обещанного царя-спасителя из дома Давида, который вывел бы несчастный народ из всех неурядиц и злоключений и привел бы его к нему самому, на его родину, к его достоинству и его свободе. В изображении Иосифа Флавия («Иудейская война») Иисус был никем иным, одним из многочисленных представлявших себя мессией фрондеров и религиозных повстанцев, начавших движение сопротивления римскому владычеству¹. Начиная с завоевания Палестины римлянами и вплоть до окончательного поражения восстания

1 См. также: *Harris M. Cows, Pigs, Wars and Witches. The Riddels of Culture.* NY, 1974. P. 133 ff.

134 года, которым руководил Бар-Кохба, мессианство было настоящей эпидемией на еврейской почве. Харизматический повстанец Симон Бар Косеба (Бар-Кохба — «сын звезды») так же, как и Иисус, претендовал на происхождение от Давида.

С появлением Иисуса и созданием религии Христа традиция Давида получила продолжение в новом измерении. В то время как еврейский народ был побежден, рассеян и вступил в горькую вторую стадию своей истории, на которой его символом мог быть скорее Агасфер, чем Давид, христианство перевело еврейское сопротивление против Римской империи в другую плоскость. Вначале христианство было великой школой сопротивления, мужества и воплощенной веры; если бы оно в те времена было тем же, что оно представляет собой сегодня в Европе, оно не продержалось бы и пятидесяти лет. Во времена римских императоров христиане были ядром внутреннего сопротивления, его основным отрядом. Быть христианином некогда означало не симпатизировать ни одной власти, и уж тем более спесивой, творящей насилие и аморальной власти обоже- ствлявшихся римских императоров, религиозно-политические маневры которой были шиты белыми нитками. Раннему христианству, должно быть, помогало то, что оно унаследовало от евреев тот сформированный историческими познаниями кинизм, который мог сказать всем носителям власти, пышной славы и имперского самомнения: «Мы уже видели крах дюжин вам подобных, и кости прежних деспотов гложут гиены и всемогущее время, которое повинуетя только *нашему* Богу; то же предстоит и вам». Таким образом, еврейский взгляд на историю имел взрывную политическую силу: он обнаруживал брэнность других царств. Первичное «теоретическое» кинически-циническое сознание (и циническое тоже, потому что оно было связано с более властным принципом, то есть в данном случае с принципом исторической истины и «Богом») представляло собой сознание историческое — сознание того, что столь многие мощные и грандиозные империи распались, оставив после себя лишь прах и пепел. Еврейскому сознанию удалось развить его историческое знание в рассказах о закате и гибели других и о собственном чудесном

выживании. От евреев первые христиане наследуют знание о том, что творится в сердцах угнетателей, знание о наглой заносчивости голого насилия. В девятом псалме еврейское сознание переносит себя во внутренний мир злой власти и подслушивает ее спесивый разговор с самой собою:

По гордости своей нечестивый преследует бедного: да уловятся они ухищрениями, которые сами вымышляют.

Ибо нечестивый хвалится похотию души своей...

Говорит в сердце своем: «не поколеблюсь; в род и род не приключится мне зла».

Еврейский киник прослеживает фантазии военных деспотов о собственной неуязвимости, доходя до самой их сути. И дойдя до нее, он говорит свое «нет». Он не будет среди тех, кто поклоняется Господам, творящим насилие; и с тех пор деспотам приходится жить, мучаясь этим; отныне всегда будет существовать группа, не участвующая в обожествлении власть имущих. Так функционирует психополитическая динамика «еврейского вопроса». Ведь еврейско-киническое сознание чувствует на собственной испытанной побои и обожженной огнем шкуре насильственную сущность пышной славы и великолепия власти. Спина, которая отсчитывала удары, наносимые по ней, правда, согнется в поклоне, потому что так будет умнее, но в этом ее поклоне будет такая ирония, которая приведет в бешенство жаждущих величия.

В противоречии между властями и угнетенными, следовательно, обнаруживают себя две позиции: здесь — «великолепная» власть с ее пышным фасадом, там — непосредственный опыт Раба, говорящий о насильственной сущности власти и о том, что пышен и великолепен только ее фасад. Нечто среднее между этими двумя позициями учреждается благодаря политико-правовым действиям власти, из которых она выводит свою легитимацию. В этом среднем — в праве и государстве — могут встретиться сознание Господина и сознание Раба. В той мере, в какой власть посредством *благого* ее использования легитимирует себя, она преодолевает свой изначально насильственный характер и может

вернуться к относительной невинности, а именно: заниматься в мире требований необходимого искусством возможно. Там, где власть реально легитимирует себя, она сама привлекает к себе повышенный и всеобщий интерес, посвящая себя служению жизни и ее реалиям. Поэтому мир, справедливость и защита слабых — это священные слова политики. Там, где власть *по праву* может сказать, что она установила мир, провела в жизнь требования справедливости и сделала своей первоочередной задачей защиту хрупкой и уязвимой жизни, она начинает преодолевать свое насильственное ядро и заслуживать более высокую легитимацию. Однако здесь нужно еще более внимательно, чем обычно, сопоставлять слова и реальность. Как правило, язык власти подменяет смысл слов; он именуется миром оттягивание войны, наведением порядка — подавление волнений¹; власть прославляет свою социальную политику, раздавая жалкие подачки, и говорит о справедливости, безжалостно применяя законы. Сомнительная справедливость власти отражается в великом сарказме Анатоля Франса: и нищим, и миллионерам в возвышенном равенстве всех перед законом предоставляется право спать под мостами.

Политический первородный грех — кровавое, насильственное, основанное на шантаже начало всех властей — может быть преодолен только благодаря легитимации в том смысле этого слова, о котором мы говорим, и искуплен широким общественным признанием. Если этого нет, то насильственное ядро власти вновь предстает в неприкрытом виде. В узаконенной форме это хронически происходит при исполнении наказаний, предусматриваемых законом в тех случаях, когда отмечается посягательство на права властей. Поэтому наказания — ахиллесова пята узаконенного насилия². Тот, кто наблюдает за властью в момент, когда она

1 Ср.: Benda J. La trahison des clercs. Paris, 1975. S. 44: «Tout le monde sent le tragique de cette information: „L'ordre est rétabli”» (Весь мир чувствует трагизм этого известия: «Порядок восстановлен»). Наведение порядка — это синоним атак конной полиции, стрельбы по безоружным людям, убийства женщин и детей.

2 Не случайно Мишель Фуко, инициатор глубокого и обстоятельного исследования власти, насилия и «микropolitики» в наше время, занялся также изучением феноменов дисциплинарных взысканий, уголовных наказаний, казней, надзора за преступниками и тюремного заключения.

исполняет уголовные наказания, узнает при этом кое-что о ее сущности и о своей собственной тоже, о насилии как ядре власти и о своей позиции по отношению к этому.

Точно так же, как трусу приходится прятаться в толпе склонных выжидать, осуществляющее подрывную деятельность сознание Раба сохраняет свою жизнь благодаря тому, что оно настолько изощренно осваивает язык Раба (признание власти и иллюзии ее законности, превознесение славы правителей), что иронические интонации в сказанном на этом языке замечают не сразу. Римлянин Петроний, если верить тому его портрету, который рисует предание, был гением такой подхалимствующей иронии. В ближнем бою с высокомерием Нерона он сделал главным своим оружием искусство льстить, совершенно уничтожая при этом. Он умел подавать Величию свое отравленное почитание в виде столь сладких комплиментов, что власть не могла устоять и проглатывала их. Бесспорно, ироничному и полному чувства собственного достоинства патрицию во времена императоров в конце концов не оставалось иного выхода, кроме сознательно избранной смерти. Этот обычай *savoir mourir*, который сознательно включает в свои расчеты собственную смерть как возможную последнюю плату за свободу, сближает лишенный власти, но гордый римский патрициат с христианством, превратившимся с течением веков в величайшую провокацию для римских императоров. Вместе с ним произошло постижение экзистенциальной суверенности, которое еще больше, чем этика стоиков, лишило значения вопрос о том, какую ступеньку человек занимает на социальной лестнице — верхнюю, среднюю или нижнюю. Приняв его, рабы могли проявлять большее мужество перед лицом смерти, чем господа. Воплощение силы раннехристианской религии было столь велико, что она в конце концов перетянула на свою сторону величайшие властные структуры Старого Света. Ее корни питало сознание свободы, которое возникало с прекращением наивного почитания власти. Никогда больше не испытывать почтения перед властью чисто светской, не скрывающей своего насильственного характера, — этот принцип стал киническим ядром христианской установки по отношению к власти. Фридрих Шлегель одним из первых среди современных мыслителей

вновь увидел кинически-циническое качество радикально воплощенного в жизнь христианства. В принадлежащих его перу «Фрагментах из „Атенея”»¹ (1798) читаем: «Если сущность цинизма состоит в том... чтобы безусловно презирать... всякий политический блеск... то христианство, пожалуй, есть не что иное, как универсальный цинизм»².

Истинность этого тезиса подтверждается тем, как блестящий Рим воспринял и отрефлексировал кинически-христианский вызов. Вначале римскому государству не оставалось иного выхода, кроме жестокого подавления того исполненного собственного достоинства света, который ставил его в тупик и приводил в раздражение — как то доказывают периодически поднимающиеся на протяжении столетий волны преследования христиан. Когда они не привели к успеху, а сила жизненного воплощения новой веры, скорее, еще более возросла от попыток подавлять ее, после трехвековых трений дело дошло до поворота, имевшего всемирно-историческое значение: имперская власть встала на колени перед христианским кинизмом, чтобы унять и приручить его. В этом — смысл поворота, осуществленного императором Константином. С ним начинается христианизация власти, представлявшая со структурной точки зрения преломление кинического импульса с превращением его в цинизм. Начиная со времен императора Константина история государств Европы есть, по существу, история христианизированного государственного цинизма, который после этого эпохального перехода в противоположный лагерь не прекратил

1 «Атенея» — от названия храма Афины в Афинах — журнал, издававшийся братьями Шлегелями; затем это имя часто давали учебным заведениям, ученым обществам и научным журналам. (Примеч. перев.)

2 Тезис Шлегеля открывает также подход к созданию теории не только политического, но и экономического, религиозного цинизма, а также цинизма знания (ср. написанное нами ниже о кардинальных и вторичных цинизмах). Полностью он звучит так: «Если сущность цинизма состоит в том, чтобы отдавать предпочтение природе перед искусством, добродетели — перед красотой и наукой, в том, чтобы, не заботясь о букве учения, которой твердо придерживались стоики, устремлять свой взгляд только на дух, безусловно презирать всякую экономическую выгоду и всякий политический блеск и храбро отстаивать право на самостоятельный произвол, то христианство, пожалуй, есть не что иное, как универсальный цинизм» (Athenaeum: Eine Zeitschrift von A. W. und Fr. Schlegel. I. Ausgew. und bearb. v. Curt Grützmacher. Hamburg, 1969. S. 102).

в качестве шизоидной идеологии Господина одолевать и мучить политическую мысль. Впрочем, это (пока!) не та тема, которая нуждалась бы в психологии бессознательного. Трещины от расколов, о которых мы говорим здесь, проходят по поверхностям сознаний. Представление о том, что власть не может позволить себе быть набожной и благочестивой, появляется у власть имущих не после каких-то кошмарных снов, а в результате ежедневных трезвых расчетов. Нет никакого бессознательного конфликта между идеалами веры, с одной стороны, и моралью власти — с другой; есть, причем с самого начала, ограниченная вера. Тем самым кинический импульс сил, противоборствующих власти, противостоит цинизму господствующей власти. Последний уже с самого начала своего представляет собой двойственное мышление.

Своей первой вершины христианское двойственное мышление достигает в философии истории Августина, которая с отчаянным реализмом, оказавшись лицом к лицу с прогнившим насквозь монстром христианизированной Римской империи, не видит для себя никакого иного выхода, кроме превращения раскола действительности (включая раскол морали) в программный принцип. Так возникает фатально реалистическое учение о двух царствах ¹ (*de duabus civitatibus*): Царстве Божьем (*civitas (!) dei*) и царстве земном (*civitas terrena*), — которые наглядно воплощают в реальной действительности католическая церковь и Римская империя. Та организация, которую имеет на земле церковь, снисходит с небес, примыкая к божественным сферам и простираясь от них до Земли. Тем самым описаны те дуализмы, из которых так и не нашли окончательного выхода ни история европейских государств, ни государственное мышление. Еще и в XX веке государство и церковь находятся в весьма конфликтных отношениях — как сообщники и соперники. Та борьба, в которой мертвой хваткой вцепились друг в друга государство и церковь, идет уже на протяжении целого тысячелетия. Можно составить целое учебное пособие, посвященное искусству этой борьбы, — с картинками, изо-

1 Принятый русский перевод — «два Града» — намеренно или ненамеренно вуалирует связанную с властью сторону дела. (Примеч. ред.)

бражающими все стойки, захваты, броски, обхваты и «ножницы», которые только возможны для двух борцов, сцепившихся самым роковым образом. Не было еще случая, чтобы христианизированному государству удалось хотя бы для видимости организовать в нечто единое (если не принимать во внимание византийского христианства). По своей внутренней и внешней структуре оно с незапамятных времен обречено на двуликость расколота истины. Так дело дошло до развития двойного права (каноническое право, государственное право), двойной культуры (духовной и светской) и даже двойной политики (церковная политика, государственная политика). В этих удвоениях заключается часть тайны возникновения того западноевропейского ритма истории, который создал наиболее кровавую, наиболее раздиравшуюся противоречиями, наиболее богатую конфликтами и борьбой, но одновременно и наиболее творческую и «наиболее быструю» историю из всех, которые когда-либо протекали за такое относительно короткое время на столь небольшом континенте. Логика кинически-цинического спора принадлежит к числу тех «законов», которые доводят до крайних проявлений суматошный и беспорядочный процесс истории европейских государств, классов и культур. Здесь с самого начала все как бы подвергается «удвоению», что создает мощный потенциал для противостояний и противоречий, имеющих самые решительные последствия, для воплощенных в жизни сил рефлексии и для обвешанных оружием убеждений.

Мы не собираемся сейчас пускаться в исторические описания. Несколько ключевых слов могли бы проиллюстрировать, как развиваются те противоречия, о которых мы говорили. Как известно, епископство в Риме с его подобиями в провинциях было единственной парагосударственной структурой, которая пережила распад Западной Римской империи. Около 500 года христианство в Северной Европе завоевало на свою сторону новые властные группы — когда Ремигию, епископу Реймса, удалось окрестить короля салических франков из рода Меровингов Хлодвига, по причине чего французская церковь по сей день с гордостью именует себя *fille aînée de l'église* (старшей дочерью церкви). Сам Хлодвиг при этом был одной из самых диких, самых алчных

до власти и исполненных коварства фигур в ранней истории Европы, наверняка слепленной из того же теста, что и Чингисхан и Тамерлан, разве что он располагал гораздо меньшими средствами, так что, глядя на него, уже можно было бы предположить, чего ожидать от христианизированных королей, привыкших к насилию. Жизнь с расколотым сознанием — вот что было основной проблемой христианской государственной власти. При этом и само христианское учение в конечном итоге с неизбежностью должно было расколоться — на учение для «христиан наполовину» и учение для «христиан полностью»; для христиан, страдающих разорванностью сознания, и для христиан с неразорванным, цельным сознанием. Пожалуй, эта тенденция появилась уже во времена преследования христиан, когда христианские общины начали поляризоваться на религиозные элиты — святых, мучеников, священников — и «обычных» христиан.

Шизоидное развитие христианства может быть прослежено, в сущности, на примере трех основных процессов: во-первых, это превращение религии из образа жизни общин в метафизическое гала-представление, устраиваемое господствующими властями, то есть возникновение религиозной политики; во-вторых, это создание духовных администраций в форме папской, епископской и монастырской (аббат, приор) властей; в-третьих, это насильственная и поверхностная христианизация широких народных масс. Так же тройко представлено и киническое ядро христианства, которое еще во времена христианских властей противостояло *чистой, ничем не прикрытой* власти и пыталось жить, преодолевая разорванность: во-первых, оно представлено в великих движениях монашеских орденов Запада, которые со времен Бенедикта Нурсийского практиковали соединение молитвы с трудом, а позднее — и в созерцательных и аскетических волнах позднего Средневековья; во-вторых — в движениях еретиков, которые неустанно требовали воплощения христианской заповеди любви и часто становились мучениками — жертвами «христианских» преследований христиан; в-третьих, в попытках некоторых христианских монархов преодолеть противоречия между светской «должностью» и христианским учением, практикуя гуманизм правителя, — причем представлялось совершенно не-

ясным, насколько эти попытки могли оказаться удачными. Уже Карл Великий, взяв на вооружение христианство, цинически безжалостно проводил религиозную политику франкского империализма, по причине чего его с полным правом именуют отцом Запада. Оттоны и представители Франконской династии развили механику политического властвования через посредство людей церкви настолько, что при них епископы стали столпами немецкой имперской политики (ср. имперские программы позднего Средневековья, христианизированные и германизированные идею империи и идею императора, а также схватку за власть между монархией и папством).

Семь великих европейских *крестовых походов* можно понять, пожалуй, только с учетом существования этого фона. То, что происходило между 1096 и 1270 годом под названием «Croisade», представляет собой попытку христианизированных феодальных властей выплеснуть наружу ставший невыносимым господский цинизм их собственного сознания. По прошествии столетий христианизации религиозные заповеди сформировали у правящих военно-аристократических слоев фундамент их внутреннего мира, в результате чего противоречие между христианской заповедью любви и феодальной воинской этикой стало просто жгучим и разрывающим их сознание. Невыносимость этого противоречия — которое теперь превратилось в противоречие внутреннее — объясняет ту силу, с которой на протяжении веков европейская энергия могла выливаться в патологическую идею крестового похода. Крестовые походы, провозглашенные священными войнами, были социально-психологическими взрывами протофашистского свойства. Они представляли собой канал для выхода тех энергий, которые накапливались при конфликте двух взаимоисключающих этик в индивидуальной и коллективной душе. В священной войне из не дающего жить противостояния религии любви и этики героинства возникает вполне позволяющий жить призыв: «Этого хочет Бог!» В этой фикции нашли свою разрядку мощные противоречия на удивление потомкам, которые не могут отыскать ни военных, ни экономических, ни религиозных резонансов в несказанных лишениях и проявлениях отваги во времена крестовых походов. Идея крестового

похода — наряду с преследованиями ведьм, антисемитизмом и фашизмом — представляет один из наиболее впечатляющих примеров того, как одна официально провозглашаемая, коллективная безумная идея способна «снять» индивидуальное безумие у бесчисленных отдельных людей, души которых раздираемы конфликтом между религией любви и милитаризмом. С 1096 года священная война выполняла в западных цивилизациях роль клапана для выпуска излишнего пара; под давлением собственных внутренних противоречий и безумств с этого момента начинают искать внешнего сатанинского врага и ведут против него самые что ни на есть священные войны. Психограмма христианских цивилизаций включает в себя риск этого протофашизма; в кризисные времена, когда остро ощущается обостряется жизненная непереносимость этих противоположных этических запрограммированностей, регулярно наступает момент, когда это давление вырывается наружу. То, что преследования евреев в Рейнской области начались одновременно с крестовыми походами, подчеркивает существование связи между этими различными феноменами из области патологии культуры. Евреи, еретики, ведьмы, иноверцы, красные — все это жертвы того фронта, который первоначально формируется внутри, в душе и проявляется во время шизоидных периодов «повышенного давления», когда «охватывающая все общество иррациональность» противоположных этик ищет своей выход наружу.

Наряду с возникновением каналов для вывода наружу христианского господского цинизма в виде крестовых походов, Средневековье продемонстрировало и второй способ выхода из противоречия: оно создало наполовину секуляризованную сферу придворной жизни, в которой можно было с чистой совестью оставаться верным аристократическому и военному этосу. Ранний эпос о короле Артуре был вдохновлен именно этим открытием; рыцарские романы, равно как и *chansons de geste*¹, довольно откровенно отдавали предпочтение героическому эпосу перед христианским. Идея еще дальше, рыцарство освобождается от «пут» христианских запо-

1 Сценки из жизни рыцарей, своего рода инсценированные новеллы. (Примеч. ред.)

ведей любви и мира, культивируя в себе чисто светские доблести, связанные с мастерским владением оружием, создавая для себя настроение непрерывного праздника, царившее при дворе, а также предаваясь утонченной эротике и совершенно не заботясь от том, что на этот счет скажут священники. Расцветают культура турниров, празднества, охота, пиры, чувственная романтическая любовь. Аристократический гедонизм вплоть до XIX века сохранял свое значение как защитный экран, отгораживавший от мазохистской ауры христианских монастырей. Наиболее заслуживающим уважения теперь считался тот, кто уложил наибольшее количество противников и покорило сердце самой прекрасной женщины. Еще Ницше, слагая свою направленную против христианства хвалебную песнь в честь «белокурой бестии» и сильных натур, имел перед глазами образы таких приобретших светский облик аристократов-воинов, а позднее — кондотьеров, то есть тот человеческий тип, который решительно ввязывается в драку, берет все, что пожелает, и при том «с великолепием господина» способен решительно ни на кого не оглядываться. Однако светские представления о новом герое давали лишь кажущееся освобождение от христианской этики. Разумеется, и рыцари короля Артура тоже были христианскими рыцарями — на свой, изощренный лад; это совершенно ясно видно по образу Парсифаля. Миф о рыцаре, отправляющемся на поиски Грааля, перевел христианизацию военных в метафорические и аллегорические сферы и в конце концов вылился в чистую рыцарскую мистику, которая перенесла борьбу в духовные измерения. В поздние бургундские времена рыцарская культура напоминала литературу, перенесенную в реальную жизнь.

В душливой атмосфере имперских, рыцарских и государственных идеологий позднего Средневековья, обволакивавшей не прекращавшуюся войну в Европе — войну между феодалами, городами, церквями и государствами, учение Макиавелли должно было показаться освежающей и очистительной грозой. Трактат Макиавелли «Государь» с давних пор — а особенно в буржуазные времена — было принято толковать как великий завет цинической техники осуществления власти. Будучи непревзойденным манифестом политического бесстыдства, он обратил против себя

морализирующую критику. То, что религия осуждает принципиально и безоговорочно, здесь откровенно рекомендуется как средство, которое можно использовать в политическом искусстве: убийство. Конечно, в ходе истории к этому средству прибегало бесчисленное множество политиков. В этом отношении учение Макиавелли не предлагало ничего нового. Но сам тот факт, что кто-то выступил открыто и прямо сказал об этом, создает новый моральный уровень, тот, который можно осмысленно обсуждать, только используя понятие «цинизм». Сознание Господина вооружается для нового раунда борьбы и проверяет свои арсеналы. Тут уж никак не обойдется без того, чтобы кто-нибудь не высказался совершенно недвусмысленно и определенно, дерзко, без всяких тормозов и т. д. В принципе, по сей день сам факт столь откровенного высказывания считается гораздо большим скандалом, чем то, о чем было сказано с такой откровенностью.

Политический «аморализм» Макиавелли имеет своей предпосылкой бесконечную традицию войн, а также феодальный хаос и беспорядочное противоборство различных политических сил в XIII, XIV и XV веках. Как историк, Макиавелли видит, что сорваны последние ключья легитимации, некогда бывшие пышным облачением христианского государства, — сорваны с того момента, когда ни один правитель больше не в состоянии сохранять даже видимость исполнения наипростейших задач государства в ходе постоянно продолжающегося конфликта, раздирающего государства, не в состоянии обеспечивать мир, правовые гарантии, защиту жизни. Здесь с необходимостью возникает мысль о центральной власти, которая смогла бы покончить с хаотической борьбой отдельных властей и сил, дабы снова создать возможность жизни государства и гражданина. Идеальный государь, осуществляющий такую воображаемую, но нигде не существующую реально центральную власть, должен был бы, совершенно не заботясь об ограничениях, накладываемых на него хитросплетениями христианской морали, научиться использовать власть радикально, как действенное насилие во имя закона, мира и защиты подданных в гомогенизированной области государства. В политическом плане Макиавелли со своим цинизмом видит вещи значи-

тельно более ясно, чем феодальные, имперские и городские власти позднего Средневековья, практиковавшие откровенную жестокость под прикрытием дымовой завесы от христианского кадила. Учение флорентийца о государе налагает на правителя долг безусловной власти, что автоматически предполагает и использование для ее осуществления *каких угодно* средств. Столь циническая технология власти могла быть пригодной только в тех ситуациях, в которых политический сосуд выживания под названием «государство» разлетелся вдребезги, а центральная власть, если она еще вообще существовала, оказалась в роли побитой собаки, с которой творит все, что угодно, целая свора жестоких, алчных и раздираемых хаотичными противоречиями мелких властей. В такой ситуации цинизм Макиавелли мог стать выражением истины; в роковой час мира звучит голос столь дерзкого и столь независимого мыслителя, который, избрав аморальный тон, говорит совершеннейшую правду и выражает наиболее общий жизненный интерес. Разумеется, это циническое сознание власти уже столь сильно рефлексивно «закручено» и столь рискованно расторможено, что этот голос не могут беспрепятственно принять ни «верхи», ни «низы», ни власть имущие, ни народ. Он вызывает неприязнь, поскольку говорит о суверенитете правителя, который делает в целом нечто «благое» для себя и для народа своего государства, но при этом, обретаясь по ту сторону добра и зла, рискует совершить против каждого отдельного человека самое гнусное преступление.

Можно полагать, что в искусстве государственного управления, практиковавшемся абсолютистскими государствами в Европе XVII и XVIII веков, идеи Макиавелли воплощались *cum grano salis*, «с умом». Абсолютистское государство на деле было государством, которое утвердило себя над конфликтующими мелкими властями и силами, над региональными правителями и, прежде всего, над ведущими кровавую борьбу религиозными партиями. («Политиками» вначале именовали тех, кто пытался тактически лавировать и сохранять относительный нейтралитет по отношению к противоборствующим религиозным лагерям.) Но стоило утвердиться новым, относительно стабильным властям, как абсолютистские государства оказались в облаке лести, которую они

расточали самим себе. И они принялись делать все возможное, чтобы замаскировать свое насильственное ядро грандиозной риторикой — рассуждениями о своей законности и о власти милостью божьей. Но сколь бы громким ни был шум о власти милостью божьей, критически настроенные подданные не могли полностью забыть о том, что на самом деле она была также и властью милостью убийства, а также властью милостью угнетения и подавления. Ни одному из современных государств больше не удавалось скрыть свое насильственное ядро настолько хорошо, насколько о том мечтают создатели утопий о легальности, законности власти. Понятно, что первое великое сопротивление современному (абсолютистскому) государству оказали донныне существовавшие свободная аристократия и дворяне-землевладельцы, которые боялись превратиться в придворных и утратить таким образом многие свои свободы и привилегии, то есть группа людей, которые, будучи сами чересчур высокомерными и заносчивыми, прекрасно видели высокомерие и заносчивость центральной власти. Этот результат, вероятно, можно записать в актив Макиавелли, разгласившего секреты всех центральных властей Нового времени, — его учение дошло до «народа» и было хорошо усвоено им, неожиданно для создателя. Теперь уже никак невозможно было отделаться от обсуждения темы цинического аморализма обладавших гегемонией властей. С этого момента государства вынуждены были существовать в циническом двойственном свете: с одной стороны, происходила их легитимация, с другой — разоблачалась узурпация власти правителями. Относительный избыток насилия, угнетения и узурпации сопровождает даже существование тех государств, которые более всего заботятся о своей легитимации и правовом характере. Сквозь каждое государственное мероприятие, которое, как уверяют на все лады, направлено на защиту мира, проглядывает его милитаристская подоплека (современные власти говорят точно так же, как и древние: «*Si vis pacem para bellum*» — хочешь мира — готовься к войне). Сквозь наилучшую систему права вновь и вновь проглядывают столь грубые факты, как классовые привилегии, злоупотребления властью, произвол и неравенство; за юридическими фикциями свободного товарообмена, свобод-

ного трудового договора, свободного ценообразования повсюду видно неравенство во власти и шантаж; за утонченнейшими и свободнейшими формами эстетической коммуникации еще слышатся голоса социального страдания, культурных грубостей и жестокости. (В этом отношении верен тезис Вальтера Беньямина, утверждающего, что нет такого свидетельства культуры, которое не было бы в то же самое время свидетельством варварства.)

С XVIII века политическая атмосфера Средней Европы насыщена «всеми известными тайнами». Отчасти — *секретно*, в рамках частных доверительных бесед, отчасти в форме открытой публицистической агрессии тайны власти разбалтываются и становятся достоянием всех и каждого. Теперь она должна снова нести ответственность перед моралью. Первопричина абсолютизма и его «государственная резонность», которая основывалась на способности правителей покончить с мелкими войнами и кровопролитными конфликтами на религиозной почве, здесь уже давно позабыта. Полная непоколебимой уверенности в том, что она сама смогла бы обойтись с властью совершенно безупречно в моральном отношении, морально-политическая критика XVIII века ополчается против абсолютистской «деспотии». Новый социальный класс, буржуазия, выступая под именем «народа», претендует на то, чтобы перенять власть («общины», «третье сословие» и т. д.). Французская революция — в фазе убийства короля — передает правительству «народа» власть в государстве. Однако тот общественный слой, который, именуя себя «народом», совершил революцию, утверждает себя в последующую эру в качестве буржуазной аристократии — как аристократию финансов, аристократию образования и аристократию предпринимательства, а сверх того, благодаря заключению браков связывает себя сотнями сложно переплетенных нитей с прежним дворянством по крови. Не должно было пройти много времени, чтобы этот новый слой господ, который именовал себя народом и ссылался для своей легитимации на принцип суверенитета народа, почувствовал на собственной шкуре противоречия властвования. Ведь тот, кто апеллирует к народу, привлекает к себе народ и дает ему повод живо интересоваться теми махинациями, которые от его имени творятся у него за спиной.

Противоречивость христианизированного государства повторяется на более высоком историческом уровне в противоречиях государства буржуазного, которое ссылается на суверенитет народа и делает власти зависимыми от результатов всеобщих выборов (или кажется, что делает). Ведь сколь мало христианское «государство» Средневековья реализовывало на практике христианскую этику любви, примирения и свободно избранного братства, столь же мало современные «буржуазные» государства могли убедительно отстаивать свои максимы (Свободу, Равенство, Братство, Солидарность) или даже только жизненные интересы широких народных масс. Ведь тому, кто изучает положение сельского населения в XIX веке и, более того, положение бурно растущего промышленного пролетариата и прогрессирующее обнищание масс в эпоху буржуазного господства, а также сверх того положение женщин, прислуги, различных меньшинств в обществе и т. п., — неизбежно бросится в глаза, что апелляция к народу основывается на искаженном и половинчатом представлении о «народе».

В этот момент становятся возможными и необходимыми социалистические движения; они требуют, чтобы то, что делается от имени народа, делалось народом и для народа; тот, кто апеллирует к народу и ссылается на него, обязан и «служить народу» начиная с того, что он не должен впутывать его в те кровопролитные «войны народов», которые типичны для эпохи, когда господствующие буржуазные или феодально-буржуазные классы правят «именем народа», и кончая тем, что он должен отдать народу справедливую долю богатства, созданного его, народа, трудом.

В светском конфликте социалистических движений — скажем так — с «буржуазным» национальным государством¹ проявились два новых поворота и два полемически-рефлексивных «сложных пируэта» политического сознания, которые приобрели господствующее значение на протяжении большей части XX века. Оба являют собой поздние комп-

1 При рассмотрении государств по отдельности обнаруживаются проблемы с выделением подобного рода крупных типов: до 1918 г., например, немецкое государство, учитывая его феодальные компоненты и т. п., нельзя безоговорочно считать буржуазным.

лексные формы цинического сознания. Первая представляет собой то, что мы называем *фашизмом*. Он переходит к тому, что довольно бесцеремонно признает себя чистой политикой насилия. В цинической манере он прямо отказывается от стараний как-то легитимировать себя, открыто провозглашая жестокость и «священный эгоизм» как политическую необходимость и как историко-биологический закон. Современники Гитлера считали его «великим оратором» кроме всего прочего и потому, что он начал отчетливо высказывать откровенно реалистические тезисы о том, что уже давно было противно немецкому нраву и с чем он хотел покончить, следуя духу своих нарциссически-жестоких представлений о порядке: о безнадежно-неизлечимом веймарском парламентаризме, о подлом Версальском договоре и т. д., а в особенности — о «виноватых» и неудобных: социалистах, коммунистах, профсоюзных деятелях, анархистах, деятелях современного искусства, цыганах, гомосексуалистах, но прежде всего — о евреях, которым пришлось, как излюбленному врагу и универсальной проективной фигуре, держать ответ за все. Почему именно им? В чем причина этой уникальной, ожесточенной враждебности? Осуществляя массовые убийства евреев, фашисты стремились разбить то зеркало, которое еврейский народ уже в силу одного только своего существования ставил перед фашизмом — так, что оно отражало все его высокомерие и заносчивость. Ведь фашизм, надутое ничтожество, строящее из себя нечто героическое, не мог не чувствовать, что именно евреи, как никто другой, видят его насквозь, поскольку благодаря истории их страданий они как бы «по природе своей» уже иронично относились к любой власти. Главные фигуры немецкого фашизма должны были почувствовать, что их заносчивый «тысячелетний рейх» никогда не смог бы поверить в себя, пока где-то в уголке его собственного сознания сохраняется воспоминание о том, что это притязание на власть всего лишь поза. А такое воспоминание сохранялось именно у «этих евреев». Антисемитизм выдает надлом в фашистской воле к власти; эта власть никогда не смогла бы быть настолько большой, чтобы преодолеть кинически-еврейское «нет» по отношению к ней. «Дерзкий еврей» — это выражение стало для фашизма лозунгом, паролем и

призывом к убийству. Из проникнутой смирением, искаженной приспособленчеством, но все же сохранившейся традиции сопротивления у современного еврейства все еще исходило столь сильное и направленное в самый центр фашистского сознания отрицание высокомерия власти, что уверовавшие в собственное величие немецкие фашисты строили лагеря массового уничтожения для искоренения того, что стояло на пути к осуществлению их намерений. Разве этот народ не жил с меланхоличным знанием того, что все мессии с незапамятных времен оказывались ложными? Как мог немецкий мессия из австрийской ночлежки, который велел прославлять себя как возвратившегося Барбаросу, верить в собственную миссию, пока он видел себя самого глазами «злого еврея», который «разлагает все», и пока он был вынужден действовать с оглядкой на этого еврея за спиной? Ни одна воля к власти не выносит иронии воли, направленной на то, чтобы пережить и эту власть¹.

Наверняка недопустимо безоговорочно называть фашистское государство XX века типичным примером современного, «буржуазного», основанного на суверенитете народа государства. Тем не менее фашизм представляет собой реализацию одной из скрытых возможностей «буржуазного»

1 Замечание мимоходом: я начал писать эти заметки о цинизме, еще не ведая, что из них получится критика цинического разума, вскоре после того, как посмотрел по телевизору интервью еврейского философа и политолога Ханны Арендт, которое взял много лет назад Гюнтер Гаус и которое повторяли в 1980 г. к пятилетней годовщине со дня ее смерти. Этот диалог, представляющий собою недостижимую вершину свободной беседы и философствования на публике, а также один из немногих примеров интеллигентности на телеэкране, достиг своей кульминации, когда госпожа Арендт говорила о своей деятельности на Иерусалимском процессе над убийцей миллионов евреев Эйхманом. Нужно было слышать, как эта женщина уверяла, что при изучении многих тысяч страниц объемистых протоколов допросов то и дело раздражалась громким смехом, который у нее вызывала поразительная глупость, распоряжавшаяся жизнью и смертью бесчисленных людей. В этом признании Ханны Арендт было нечто фривольное и киническое в самом точном смысле этого слова: это признание поначалу шокировало, но затем приходило понимание того, что оно выражает полную независимость в высказывании истины и оказывает воздействие на других. Когда госпожа Арендт вдобавок обронила замечание, что жизнь в изгнании иногда развлекала ее, потому что она была молода и могла в своем неведении импровизировать к собственному удовольствию, я тоже не смог удержаться от смеха, и с этого смеха началась эта книга.

народного государства. Ведь из злобного антисоциализма явствует, что в фашизме имеет место феномен политического растормаживания, а именно циническая защитная реакция на социалистическое стремление добиться для народа того, что ему было обещано и что ему принадлежит по праву. И фашизм тоже выступает под лозунгом «Все для народа!», но перед этим он мошеннически подсовывает ложное понятие народа — народа как монолита, как гомогенной массы, которая повинуется одной-единственной воле («Один народ, один рейх, один фюрер») ¹. Тем самым либеральная идеология просто вышвыривается вон. Личные свободы, личное волеизъявление? Личный выбор жизни, основанный на собственном разуме? Пустая болтовня! И тем более зловредная, чем дальше она проникает в «низы». Фашизм актуализирует склонность «буржуазного» государства, прибегая к «необходимому насилию» отстаивать «общий интерес», определяемый *частью* общества, в противовес интересам отдельных людей; то, что отличает его при этом, — не сообразующаяся ни с какими условиями и обстоятельствами жестокость. Именно поэтому тогда, когда фашизм осуществлял прыжок к власти, некоторым игравшим существенную роль нефашистским группам, на которые опиралось государство и которые преследовали различные собственные интересы, — группам промышленников, финансистов и политиков — могло прийти на ум поддержать фашистов в надежде, что фашизм — это новая метла, с помощью которой можно избавиться от мешающих «частных» интересов отдельных людей (разумеется, из низов общества). Неужели действительно были такие люди, которые полагали, что смогут купить Гитлера и его циническую партию жестокости и насилия? (Один из них — Тиссен — и в самом деле написал мемуары под названием «I paid Hitler» ².) Фашистское государство, с его тесными переплетениями капитала и идеологии народной собственности,

1 Впрочем, народные демократии прибегают к подобному же мошенничеству с понятием народа, толкуя его в нужном им смысле.

2 Я склонен к тому, чтобы относить цинизм денег ко вторичным цинизмам. Цинизм обмена, который обсуждается ниже, представляется мне производным от принуждений власти. (англ. «I paid Hitler» — «Я платил Гитлеру». — Примеч. ред.)

идеализмов и жестокостей, заслуживает уникального философского предиката: это — цинизм цинизма.

Второй сложный пируэт современного политического сознания демонстрирует новейшая история России. Кажется, что существует определенная зависимость между ответственностью и радикальностью социалистических движений, с одной стороны, и «уровнем» политического угнетения в стране — с другой. Чем сильнее в Европе, а в особенности в Германии, становилось рабочее движение — в соответствии с реальным численным ростом пролетариата в процессе индустриализации, — тем, как правило, более законопослушным («более буржуазным») оно подавало себя, тем больше оно верило в успех своего постепенного утверждения в борьбе со своими противниками — с силами позднефеодального и буржуазного государства. И наоборот: чем сильнее и непоколебимее оказывалась в действительности деспотически-феодальная власть, тем с большим фанатизмом выступала против нее «социалистическая» оппозиция. Можно попытаться выразить это таким образом: чем больше страна созревала для интеграции элементов социализма в свой общественный порядок (высокое развитие производительных сил, высокая степень занятости среди работающих по найму, высокая степень организации «пролетарских» интересов и т. д.), тем с большим спокойствием вожди рабочего движения ждали своего часа. Силой и слабостью социал-демократического принципа с давних пор было прагматическое терпение. И наоборот, чем более незрелым¹ было общество для социализма (понимаемого как посткапитализм), тем неуклоннее и успешнее социализм обнаруживал умение возглавлять движения, нацеленные на социальный переворот.

Если существует закон, вытекающий из логики борьбы, — закон, в соответствии с которым противники в ходе затянувшихся конфликтов становятся все более похожими

1 «Зрелый» и «незрелый» — это вовсе не ценностные суждения, а показатели на шкале измерения объективных условий социализма. Если социализм понимается как высвобождение общественной производительности из капиталистических оков, то сперва должны быть созданы отношения, присущие позднему капитализму, — те самые, из которых следует «выйти» и двинуться дальше.

друг на друга, то он прекрасно подтверждается примером конфликта между русскими коммунистами и царской деспотией. То, что произошло между 1917 годом и XX съездом партии в России, следует понимать как цинически-ироническое заведение царизма, как его наследие. Ленин стал душеприказчиком деспотии, представители которой, конечно, ушли в небытие, но не ушли в небытие ее способы действия и внутренние структуры. Сталин поднял перешедшую к нему по традиции деспотию на уровень техники XX века, и сделал это таким способом, что затмил любого из Романовых. Если уже при царях русское государство было слишком тесной рубашкой для общества, то коммунистическое партийное государство полностью превратилось в рубашку смиренную. Если при царизме узкая группа привилегированных лиц с помощью своего аппарата власти террористическими мерами держала под контролем огромную империю, то после 1917 года узкая группа профессиональных революционеров, оседлав волну пресыщения войной, а также крестьянской и пролетарской ненависти к «тем, кто наверху», сумела повергнуть наземь Голиафа.

Разве Лев Троцкий, будучи евреем, не стал наследником древней традиции сопротивления и самоутверждения — в пику заносчивой власти? Троцкого отправил в изгнание, а затем и велел убить его выросший в Голиафа коллега. Разве убийство Сталиным Троцкого не такая же циническая реплика самонадеянной власти, занятой «своим делом», как и фашистский геноцид евреев? В обоих случаях речь идет о мести заносчивой власти тому, кто, как она точно знает, никогда не будет уважать ее, но во все времена станет кричать чудовищу: «Легитимируй себя или будешь повергнуто!» В выдвинутой Троцким идее «перманентной революции» содержалось нечто от знания того, что политическая власть в каждую секунду вынуждена заново оправдывать свои действия, чтобы они отличались от действий преступных. Власть должна сохранять себя в своей области как насилие ради мира, насилие ради права и насилие ради защиты, чтобы создать возможность для новой полноты *самостоятельной* жизни. Идея перманентной революции не есть призыв к непрерывно продолжающемуся хаосу, она — шифр, за которым скрыта та идея еврейского сознания о том,

что любое голое государственное тщеславие будет смиренно — и смирено благодаря тому, что воспоминания о его преступлениях не прекратятся, покуда оно будет существовать. Если русское сопротивление еще и сегодня говорит на языке прав христианина и прав человека, то это потому, что процесс *самоосвобождения* в России до сих пор находится на той же стадии, на которой он остановился между Февралем и Октябрем 1917 года: на стадии требования соблюдать права человека — общей формуле, выражающей буржуазные свободы. Страна, которая хочет перескочить через «либеральную фазу», приземляется при своем прыжке от деспотии к социализму снова в деспотии. Русский народ дал превратить себя в инструмент для построения будущего, которое все никак не желает наступать и которое после всего того, что произошло, никогда уже не сможет наступить в том виде, в каком оно было обещано. Он принес в жертву свои права на жизнь и на разумные требования, соответствующие моменту, совершив акт православного мазохизма и испытав пугающие муки раскаяния, — принес в жертву на потребительские алтари отдаленных поколений. Он растратил свои жизненные силы на погоню за безумным западным потребительством и западной военной технологией.

Что же касается современного социалистического государственного аппарата, то большинство свидетелей уверяет, что он не имеет за душой совершенно никакой идеологии. Каждый знает, что между фразеологией ленинской традиции и наблюдаемым в повседневном опыте лежит непреодолимая пропасть — и в особенности знает тот, кто по должности своей вынужден всю эту фразеологию воспроизводить. Мир распадается на два раздельно существующих измерения, сплошь и рядом приходится считаться с расколотой действительностью. Реальность начинается там, где кончается государство и его терминология. Обычное понятие «ложь» больше не подходит к существующим в странах восточного блока состояниям незавершенной шизоидной диффузии реальности. Ведь каждый знает, что связь между «словами» и «вещами» нарушена, но из-за недостатка контролирующих это дискуссий такое нарушение утверждает себя, превращаясь в новую норму. Поэтому люди определяют сами себя уже не с оглядкой на социалистические

ценности и идеалы, а исходя из безальтернативности и безысходности данного в действительности, то есть исходя из того «социализма», который — вместе со своей сияюще-истинной, но, к сожалению, только риторической стороной — воспринимается и переносится как зло. Если цинизм — по той схеме, которая представлена в истории о Великом инквизиторе у Достоевского, — может переходить в трагизм, то это происходит именно здесь, где слово «социализм», которое во всем остальном мире выражает надежду человека стать хозяином своей собственной жизни, превратилось в застывший символ безысходности и отсутствия перспектив. Это значит, что происходит циническое разрушение языка в поистине эпохальных масштабах. Даже при взгляде извне становится ясно, что политика центральных социалистических властей уже никоим образом не несет в себе социалистической надежды. Под прикрытием марксистско-ленинской терминологии Восток проводит политику гегемонизма в чистом виде, но смеяться или плевать по этому поводу опасаются только потому, что никто не может знать, что произойдет, если голый король однажды обнаружит, что он уже давно разгуливает по улицам нагишом. Другое уже давно стало *точно таким же*, как прежде, но что произойдет, если это выплывет наружу? Стоит ли для того, чтобы защищать эту ложную инаковость, создавать величайшую в мире военную державу?

Если мы попытаемся представить, что сказал бы Макиавелли в конце XX века после основательного изучения политической ситуации, то это, вероятно, был бы цинический совет сверхдержавам: без всякого стеснения, открыто признать свои системы полностью обанкротившимися по всем статьям, во-первых, чтобы мотивировать взаимную помощь друг другу; во-вторых, чтобы вдохновить своих уставших от политики подданных на великое продвижение вперед на основе изобретательной самопомощи; и, в-третьих, потому что банкротство и в самом деле может наступить. В лучших традициях позитивизма Макиавелли констатировал бы, что большую часть так называемых политических проблем 2000 года составят «иллюзорные проблемы», возникающие из противоречия между двумя блоками власти, которые противостоят друг другу по той причине, что один из них

попытался создать общественную систему, которая вывела бы за рамки капитализма, но при этом не знал действительного капитализма; тогда как другой представляет собой трухлявый, старый, «перезревший» капитализм, который не может перешагнуть через себя и выйти за свои пределы к чему-то новому, потому что дом под названием «социализм», куда он мог бы переехать, уже занят. В соответствии с этим состязание Востока и Запада — как сухо и безжалостно, по своему обыкновению, констатировал бы Макиавелли — отнюдь не является обычно наблюдаемым продуктивным соревнованием держав и не является классическим соперничеством в борьбе за гегемонию; это — совершенно бесплодный конфликт более сложного типа. «Социализм» стал главным препятствием, не дающим капитализму перейти в социализм; в то же время «закосневший» в результате этого капитализм Запада стал главным препятствием, мешающим восточным системам открыто присоединиться к капитализму. И если Восток, таким образом, систематически полагает себя выше своих реальных возможностей, выдавая себя за социализм, то Запад систематически остается ниже своих возможностей, потому что он вынужден формулировать свое видение будущего оборонительно, а именно прибегая к утверждениям, что он никоим образом не желает *этого* социализма, — что вполне понятно, поскольку ни одна система не может снова признать своей целью то, что она давно уже оставила в прошлом. Для капитализма отнюдь не может быть идеей будущего замаскированный и изуродованный государственный капитализм восточного типа.

Итак, если мы хотим разрешить этот конфликт, сначала нам придется более глубоко и точно разобраться в этом уникально парадоксальном типе конфликтов. Здесь Макиавелли должен был бы прибегнуть к помощи своего коллеги Маркса, который наметил первые подходы к Общей (историко-политической) Полемике¹. Эта Общая Poleмика Маркса позволяет нам различать конфликты соперничества систем одного и того же вида и эволюционно обусловлен-

1 Ср. главу «Метаполемика» в Логическом разделе. Я сделал там попытку обосновать рациональную диалектику, именуя ее Общей Poleмикой. В то же время я даю критику марксистского использования диалектики.

ные конфликты систем различного вида, которые отличаются друг от друга степенью развития. Во втором случае речь идет о конфликте между менее развитой и более развитой системами, причем вторая с необходимостью вырастает из первой. Идеальным примером конфликта второго типа является конфликт между капитализмом и социализмом. Он по логике вещей может быть только и единственно конфликтом преодоления, в котором старое противится новому, которое неуклонно возникает из него самого. Новое становится необходимым, когда старое превращается в оковы. Именно такова, как уверяет нас Маркс, суть полностью развитого капитализма: как только он достигнет полного развития, он сам станет препятствием для роста человеческой производительности, которому он донныне способствовал; итак, это препятствие должно быть преодолено: в итоге — социализм. Социализм приносит — во всех областях и на всех уровнях — освобождение человеческой продуктивности от тех границ, которые устанавливают капиталистические условия, то есть, прежде всего, освобождение от капиталистических отношений собственности. Если мы теперь рассмотрим то, что изображается сегодня в области мировой политики как конфликт между капитализмом и социализмом, то сразу же выяснится, что это вовсе не тот конфликт между старым и новым, который исследовал Маркс, а скорее конфликт соперничества между двумя империями. Выходит, ничто не ново под луной? Новое возникает благодаря закручиванию этого конфликта соперничества вокруг собственной социологической и исторической оси. Марксистская попытка управлять историей, постигнув ее социологически и экономически, привела к тому, что все без исключения исторические перспективы будущего совершенно искажены. Притязания на то, чтобы управлять историей систем, вместо того, чтобы предоставить ей идти своим — познанным — ходом, совершенно выбили эту историю из колеи, причем в невиданных масштабах. Ведь на самом деле будущее капитализма не вечно будет новым капитализмом, из него самого и из его собственных достижений вырастает нечто такое, что наступит после него, что преодолеет его, что станет его наследником и превратит его в свою предысторию; одним словом, он создает возможность для своего перехода

в некий посткапитализм, и если мы назовем его социализмом, то можно будет всесторонне и достаточно четко определить, что именно подразумевается: строй, который вырастет из перезрелого капитализма.

Только нельзя мечтать, что можно «подстегнуть» развитие, на том только основании, что ты изучил его взаимосвязи и взаимозависимости. Остается загадкой, по какому праву Ленин мог или хотел полагать, что Россия — это место, где можно применить эту марксистскую теорию развития и теорию революции. Загадка — не в подлинных мотивах, которые заставили Ленина совершить революцию, а в том способе, каким он насильственно применил западную политэкономическую теорию к полуазиатской аграрной империи, в которой едва началась индустриализация. Я думаю, вряд ли возможен иной ответ: здесь абсолютная воля к революции находилась в поиске более или менее подходящей теории, а там, где оказывалось, что теория не совсем подходит (за недостатком реальных предпосылок для ее применения), от желания применить ее во что бы то ни стало возникла необходимость фальсифицировать, перетолковать и исказить ее. В руках Ленина марксизм стал теорией, легитимирующей попытку с помощью насилия заставить действительность развиваться в том направлении, на котором затем — когда-нибудь позднее — возникли бы предпосылки для применения теории Маркса, а именно позднекапиталистические, то есть созревшие для революции условия. Как именно этого достичь? Путем форсированной индустриализации. Советский Союз по сей день находится в поисках причин второй революции 1917 года. Он некоторым образом пытается «задним числом» создать необходимость социалистической революции, и, если я не ошибаюсь, он находится на наилучшем пути к ней. Ведь в СССР, как ни в какой другой стране мира — если использовать формулировку Маркса, — производственные отношения стали тормозом для развития производительных сил. Если это несоответствие есть общая формула, создающая противоречие, которое ведет к революции, то здесь оно налицо в образцово очерченном виде.

То, что в современном международном положении является конфликтом *внутри* системы, абсурдным обра-

зом преподносится как конфликт между двумя системами. И в то же время этот внутренний конфликт, превращенный во внешний конфликт между системами, представляет собой главное препятствие для освобождения человеческой продуктивности¹. Так называемый конфликт мировых систем — это конфликт между двумя мистифицированными мистификаторами. Посредством параноидной гонки вооружений два реальных кажущихся противника заставляют себя поддерживать воображаемое различие систем, закрепляемое самообманом. Таким образом социализм-который-не-желает-быть-капитализмом и капитализм-который-не-желает-быть-социализмом взаимно парализуют друг друга. Больше того, конфликт противопоставляет социализм-который-практикует-большую-эксплуатацию-чем-капитализм-чтобы-воспрепятствовать-ему капитализму-который-является-более-социалистическим-чем-социализм-чтобы-воспрепятствовать-ему². Макиавелли констатировал бы, в духе Общей Полемики Маркса, что конфликт, приводящий к развитию, заглушен вынесенным вовне искаженным конфликтом, представляющим собой борьбу за гегемонию. Два гиганта производства расходуют чудовищную долю произведенного обществом богатства на военное укрепление такого разграничения систем, которое в принципе неверно и не выдерживает никакой критики.

Итак, как уже было сказано, Макиавелли в конце XX века, вероятно, рекомендовал бы системам объявить о своем полном банкротстве. Именно такое объявление должно предшествовать так называемому разоружению. Ведь то, что заставляет системы вооружаться, — это представление, что они находятся в фундаментальном противоречии между собой и добиваются совершенно различного — того, что нужно защищать любой ценой. Разрядка напряженности через посредство разоружения — опять-таки одна из весьма опасных для жизни мистификаций, при которых все

1 Это вовсе не речь в защиту «продуктивистской» идеологии. Я не ратую за рост производства. Продуктивность — это понятие, имеющее несколько измерений. Впрочем, новое сознание Политической Экологии имеет своей предпосылкой кульминацию продуктивизма.

2 Диалектика — как диалектика воспрепятствования. Это — реалистический базис негативной диалектики Адорно.

видится шиворот-навыворот, в обратном порядке. Разрядка напряженности может произойти только изнутри, как внутреннее освобождение от судорожно-зажатой позы, то есть только как *постижение* того факта, что больше нечего терять, кроме ставшей невыносимой вооруженной иллюзии различия общественных систем.

Вероятно, Макиавелли снова написал бы небольшое произведение об искусстве управления, но на этот раз не под названием «Государь», а под названием «О слабом государстве» — и потомки снова пришли бы к общему мнению, что эта книжечка представляет собою настоящий скандал. Вероятно, Макиавелли еще не вполне освободился бы при ее сочинении от влияния флорентийского гуманизма, а потому написал бы свой трактат в форме диалога между двумя партнерами — Давидом и Голиафом; отрывок из него мог бы звучать примерно так:

Д а в и д: Ну, Голиаф, ты, я вижу, как всегда полон сил и готов к борьбе? Надеюсь, ты в форме для нового поединка?

Г о л и а ф: Как это бестактно с твоей стороны, Давид! Ведь ты же видишь, что я сегодня немного не в настроении.

Д а в и д: Это почему же?

Г о л и а ф: Тут долгая история.

Д а в и д: Я люблю всякие истории. Как насчет того, чтобы сегодня провести нашу дуэль в виде состязания историй? И пусть победившим считается тот, кто расскажет самую безумную историю, при условии, что она совершенно правдива. Ты начнешь?

Г о л и а ф: Хм. Ну, как хочешь. Рассказывать истории вместо того, чтобы сражаться... Странная идея. Что ж, я не прочь. Погоди, дай подумать... Итак, некоторое время назад со мной произошло нечто настолько обеспокоившее меня, что я по сей день не могу прийти в себя.

Ты знаешь, что я тогда победил в ходе Великой войны гиганта Капута и искоренил всех его приверженцев. Это был нелегкий труд, ведь их было много, и мне не так-то легко удалось выявить их всех и разоблачить. Они были очень хитры и прятались в рядах моих собственных соратников. В конце концов я установил мир и навел порядок, и казалось, что теперь все пойдет как надо. Но однажды я встретил гиганта,

который, увидев меня, тут же закричал: «Ты — Капут, и я повергну тебя!» И тут же начал вооружаться до зубов, наводя на меня страх. Напрасно я пытался объяснить ему, что я — не Капут, потому что именно я убил Капута собственными руками. Об этом тот, другой, не желал и слышать. Он громоздил друг на друга ужасающие вооружения, чтобы подготовиться к сражению со мной, считая меня Капутом-убийцей. Он вооружался настолько безудержно, что и мне самому не оставалось ничего другого, кроме как вооружаться и вооружаться. Ничто в мире не могло убедить его, что я — не Капут. Он крепко вбил это себе в голову. Мы оба были убеждены, что Капут ужасен и что его непременно надо победить, но я так и не мог внушить ему, что я — не Капут. Да... Со временем я и сам уже стал сомневаться, того ли Капута я убил тогда. Может быть, тот, кого я победил, вовсе и не был Капутом, а Капут — это тот, другой, который сейчас противостоит мне и пытается свести меня с ума, утверждая, что я — это он. Но я вовсе не собираюсь дать ему победить себя. Я все время начеку. С тех пор мы не упускаем друг друга из виду ни днем ни ночью. Наши боевые корабли постоянно бороздят океаны, наши боевые самолеты постоянно в воздухе, чтобы тут же нанести удар, стоит противнику только пошевелиться. Я не знаю, кто он такой, и я утверждаю, со своей стороны, что он путает меня с кем-то другим, возможно, даже намеренно. Несомненно, во всяком случае, только одно — то, что мы вооружаемся, вооружаемся и вооружаемся друг против друга.

Давид: Да, история скверная, что ни говори. Тебе не позавидуешь. Я даже затрудняюсь сказать, кто тут более безумен. И ты утверждаешь, что она правдива?

Голиаф: Разумеется. Хотел бы я, чтобы все это было выдумкой. Я уверен, что дальше будет еще хуже. Мне уже тошно от этого непрерывного вооружения. Мне просто не повернуться среди этих танков и электрических контактов, которые стоит задеть — и начнут рваться бомбы.

Давид: Черт подери! Значит, ты уже не можешь и сражаться по-настоящему. Одно неловкое движение — и сам поднимешь себя на воздух. Что же ты мне сразу не сказал? А я-то собрался подраться с тобой, как бывало, когда ты еще был настоящим противником.

Голиаф: Раньше-то я бы вбил тебе обратно в глотку эти дерзкие слова. Но в чем-то ты прав. Я уже больше не гожусь в противники. Сказать по правде, мне уже до того худо, что я и не знаю, как оно будет дальше. Я совершенно измучен, мне каждую ночь снятся кошмары — ничего, кроме бомб, воронок, трупов, приступов удушья.

Давид: А я-то хотел еще сражаться с тобой. Ты ведь уже не великан, ты просто инвалид. Ты закончил?

Голиаф: Еще нет. Раз уж зашел этот разговор между нами, ты должен знать все. Последнее время мне постоянно снится один и тот же кошмар: мне снится, что я мышшь, которая хочет смерти, потому что жизнь стала просто невыносимой. Я ищу кошку, которая сделает мне такое одолжение. Я нахожу ее, сажусь перед ней и пытаюсь заинтересовать ее собой, но она не реагирует. «Это несправедливо с твоей стороны, — говорю я кошке, — ведь я еще мышонок и, должно быть, приятен на вкус, наконец, я довольно упитанный». Но кошка, эта пресыщенная тварь, только отвечает: «И я тоже довольно упитанная, стоит ли мне зря трудиться. Это было бы совершенно ненормально». Наконец мне насилу удается уговорить кошку. «Ладно, так и быть, я окажу тебе эту услугу, — говорит она. — Положи свою голову ко мне в пасть и жди». Я делаю, как она сказала. А потом спрашиваю: «И долго придется ждать?» Кошка отвечает: «До тех пор, пока мне кто-нибудь не наступит на хвост. Тогда я рефлекторно стисну зубы. Но ты не бойся, хвост свой я вытяну». Значит, это — смерть, думаю я про себя, держа голову в кошачьей пасти. Кошка вытягивает свой пушистый хвост и кладет его на тротуар. Я слышу шаги, смотрю, скосив глаз, на улицу, и что же вижу? По улице с песней идут двенадцать маленьких слепых девочек из сиротского дома имени папы римского Юлия¹.

Давид: Боже всемогущий!

Голиаф: И регулярно как раз в этот самый момент я просыпаюсь, весь в холодном поту. Можешь себе представить.

Давид (задумчиво): Да, дело ясное.

Голиаф: Это ты о чем?

1 Курт Крайлер указал мне на эту историю о косвенном самоубийстве мышки. Она содержится в заключительной главе романа Бориса Виана «Пена дней». Я кое-что изменил в ней, чтобы вставить в рассказ Голиафа.

Давид: Ты выиграл, конечно. Мне нечем ответить на твою историю. Меня просто дрожь берет, как подумаю, что с тобой произошло.

Голиаф: В самом деле? Что ж, хорошо. Победа в рассказывании историй — тоже кое-что. Лучше, чем ничего.

Давид: Вероятно, это твоя последняя победа.

Голиаф: Тот, кто так велик, как я, еще не раз одержит победу.

Давид: Велик? А что это такое?

3. Сексуальный цинизм

Любовь — это такое времяпрепровождение.
Для нее используется нижняя часть живота...

Эрих Кёстнер. Фабиан. 1931

Я сделаю вам это ручкой, мадам...

Пародия на шлягер

Женщина — это существо, которое одевается, болтает и раздевается.

Вольтер

Сцена для появления сексуального цинизма и его гримас была подготовлена идеалистическими идеологиями любви, которые отводили телу второстепенную роль в сравнении с «высокими чувствами». Как именно в деталях происходило это разделение тела и души, как строилась эта иерархия, следовало бы описать в объемной главе, посвященной истории нравов и психоистории. Мы вынуждены начать с конца этой истории — с момента, когда уже сложились разделение и дуализм души и тела, сердца и половых органов, любви и сексуальности, верха и низа, хотя и надо признать, что эти дуализмы уже не везде понимаются как враждебные противоположности.

В платонизме, — который (наряду с христианством) представляет собой наиболее развитую западную теорию любви, оказывающую свое влияние вплоть до сегодняшнего дня, — мы тоже обнаруживаем постановку вопросов

о происхождении разделения души и тела, о происхождении разделения полов, а также попытку их решения; поскольку же Платон не мог или не хотел долго распространяться на эту тему, он использовал сокращенную форму. Тот, кто не собирается рассказывать длинную историю, ограничивается небольшим мифом, который представляет все самое существенное в сжатом виде и в картинках. Послушаем же сказку про андрогинов из платоновского «Пира».

Вначале, как явствует из мифической поэмы, которую читает в кругу присутствующих Аристофан, человек был сексуально самодостаточным и совершенным существом — андрогином со всеми атрибутами женского и мужского. Первочеловек имел четыре ноги и четыре руки, два лица и общий облик в виде шара, а также половые органы обоих полов. Что же удивительного в том, что это потрясающее существо — андрогин — было крайне высокого мнения о себе? Завистливые боги, однако, придумали, как наказать наглую заносчивость этого существа. Недолго думая, они разрезали этого первочеловека на два получеловека. Последние стали называться мужчиной и женщиной и были обречены на то, чтобы с обливающейся кровью душой искать повсюду другую половину, с которой они были разлучены, и на понимание, что часть — это не целое, а человек — это не бог. С тех пор оба получеловека ищут помощи у Эроса, который может соединить то, что должно составлять единое целое, и возвращает человеку его самого.

Это саркастическая история, которую можно понять превратно только в одном случае: если считать ее проявлением крайней наивности. Сказка об андрогинах занимает в ряду речей об Эросе особое место — иронически-поэтическое и, следовательно, представляет собой только момент или только фазу истины. Эта последняя, правда, при необходимости может быть выражена *и так*, но никоим образом не может быть выражена *только так* и никак иначе. В платоновском диалоге происходит взаимная ироническая расшифровка языка поэзии и языка философов — перевод вдохновенного в трезвое и трезвого во вдохновенное (что верно по отношению ко многим синтетическим, то есть рефлексизирующим самих себя и излагаемым на альтернативном рациональном языке мифологиям). Только если вспомнить,

сколь сильно греческая культура идеализирует и почитает человеческое тело, можно будет вполне постичь поэтический цинизм этой истории. Рассказчик развлекает своих друзей за пиром, рисуя им индуистского монстра с восемью конечностями и двумя лицами как первообраз совершенного человека, — да еще к тому же и круглого, как шар, неспособного к прямохождению и не имеющего гордой осанки, которой греческая этика тела придавала столь большое значение. Нельзя даже представить себе, что бы делала такая фигура на Олимпийских играх.

Юмор, содержащийся в этой истории, раскрывается, как только становится видно, что совершенство здесь опять-таки проявляется как недостаток — а именно как недостаток красоты. Поэтому жестокость богов, разрезавших склонное к нарциссизму чудовище, имеет, с одной стороны, наказующий смысл, но с другой — открывает творческую перспективу. Ведь при разделении мужчины и женщины возникает — по иронии богов — в то же самое время красота человеческого тела. Только она и может указать направление для страстной и тоскующей любви. Будучи неразрезанным, шаровидное существо еще не может познать любовь, потому что в нем нет красоты, к которой стоит стремиться в любви. Поэтому только во втором единстве, возникающем из соединения разделенного, возможно действительное совершенство, которое еще отсутствовало в первом единстве — из-за отсутствия красоты. Начиная с этого момента в игру приходится включаться Эросу, богу, ведающему страстью к слиянию и опьянению красотой, — раз уж такое соединение непременно должно произойти¹. Только после разделения человеческие тела могут с наслаждением обнять друг друга — и руками и ногами.

Весьма странная картина: представьте себе круг мудрых греков, которые пируют и ведут речь об Эросе, заставляющем стремиться друг к другу мужчину и женщину, и в то же время не допускают в свое общество ни одной женщины.

1 Диалектика совершенства: в самом совершенстве присутствует еще недостаток; совершенство начала должно быть, следовательно, преодолено совершенством конца, проходя через нарушение совершенства. Это — основная фигура диалектических фантазий о движении: первая, утраченная «вершина» обретается снова при подъеме ко второй, более высокой.

На пиру, на людях, в Академии — повсюду мужчины со своими эротическими теориями пребывают в своем, чисто мужском обществе. Действительно ли они таковы, как то описывают эти теории? Ощущают ли они, что им недостает женщин в их мужском кругу? Чувствуют ли они недостаток противоположного, недостаток того, что приводит в волнение, недостаток объектов любви и целей, к которым может быть устремлено любовное томление? Представляется, что нет. Они явно чувствуют себя самодостаточными, как в духовном, так и в сексуальном отношении. В своем замкнутом мужском обществе они наслаждаются сознанием того, что представляют собой самодостаточную, взаимодополняющую группу, в которой наличествует мужское и женское, жесткое и мягкое, отдающееся и овладевающее и т. д. В однополом дружеском кругу наличествуют все качества противоположных полов, и то, что кажется гомосексуальным сообществом, таит в себе широкий спектр бисексуальных познаний. Только так можно представить себе сегодня настрой первоначального платонизма. Трепетная атмосфера, пронизанная желанием достичь понимания, наполняет Академию, этот храм мудрых мужских дружб; страсть к умственному проникновению в предмет обретает среди них тот же оттенок, что и мечтательно-страстное стремление обрести возлюбленного, а само понимание может быть пережито как любовное опьянение, которое доводит до такого состояния, в котором обыкновенное Я исчезает, ибо на его место встает нечто более великое, более высокое, всеохватное — энтузиазм, божественный миг, переживаемый душой. Нужно хотя бы раз увидеть, как танцуют друг с другом мужчины южных стран, — увидеть эти звездные часы наивной и ясной бисексуальности, в которые нерасторжимо связуются сила и мягкость. В отношениях между наставником и учеником должен присутствовать этот мерцающий, таинственный свет, в котором юная душа, видя свойственные наставнику интеллектуальное горение и присутствие духа, предчувствует свое развитие и свое будущее, расправляет свои крылья и устремляется ввысь, постигая уже в настоящем свое грядущее великолепие, гарантом которого выступает наставник — как Состоявшийся. Эротические флюиды придают школе стиль, который невозможно спутать ни с каким

другим. Он накладывает свой отпечаток на дух диалогов, в которых все реплики и ответы на них пронизаны эротически-диалектическим согласием, тем «да», которым встречаются все позиции и все повороты сознания. В комедийном круговороте мнений диалог превращается в поток, который, благодаря энергичному и ошеломляющему разблокированию голов, освобождает сознание для того, чтобы оно обрело высшее из познаний, опыт опытов, достигая того экстатического универсума, который вспыхивает в душе одновременно как истина, красота и добро.

Опасности, заключенные в этой экзальтированной теории любви, очевидны. Будучи философией дружбы, она неотделима от этой атмосферы узкого круга людей, и при любом переносе ее на более широкие круги неизбежно должна представляться отчасти непонятной, отчасти иррациональной, отчасти репрессивной. Как идеалистическая эротика, она должна казаться всем, кто не принадлежит к кругу друзей, проявлением далеких и фантастических грёз. Отделенный от эротического силового поля школы, платонизм воспринимается как проповедь пресного и скучного спиритуализма. С этого момента любовь к мудрости все более и более становится бесполой, утрачивает связь с нижней половиной тела и с ее энергетическим ядром. Начиная с упадка платонизма, выразившегося в его превращении в простую букву идеализма, у философии наступает нарушение половой потенции, а в эпоху христианизации она полностью превращается под покровительством теологии в нечто евнухоподобное. Материалистические ответные удары не заставляют себя долго ждать. Благодаря бойцовскому настрою они обретают киническое качество. Однако поскольку мужчины и женщины по-разному познают притязания маскулинного идеализма, мы должны рассмотреть две различные кинические реплики в ответ на идеалистическое неуважение к телу. Фактически и для той, и для другой есть хорошие иллюстративные примеры: сексуальный кинизм налицо и тогда, когда Диоген занимается самоудовлетворением на глазах у всех, и тогда, когда домохозяйки или гетеры дают почувствовать свою женскую власть чересчур умным философам.

1. Диоген, публично занимающийся онанизмом, — с этого начинается новая глава в истории сексуальности. Этим

первым хэппенингом в истории нашей цивилизации античный кинизм демонстрирует остроту своих когтей. Такая демонстрация послужила основанием для того, что в христиански-идеалистическом словоупотреблении понятие «киник» стало означать человека, для которого уже ничто не свято, который заявляет, что готов ничего больше не стыдиться, и который с насмешливой улыбкой воплощает в себе «зло». Тот, кто произносит выпренные речи, ратуя за высокую любовь, за слияние душ и т. п., наталкивается здесь на радикально противоположную позицию. Сторонник последней заявляет, что сексуальное самоудовлетворение — это самая что ни на есть изначальная возможность, которая есть у индивида. Не только официально санкционированная супружеская пара имеет шанс удовлетворить свои сексуальные желания, к этому способен уже и отдельный человек — смеющийся мастурбатор на афинской рыночной площади. Плебейское рукоблудие есть демонстративный выпад, направленный против аристократической игры в слияние душ, равно как и против любовных связей, вступая в которые, отдельный человек позволяет надеть на себя ярмо зависимости ради удовлетворения своих сексуальных влечений. Сексуальный киник противопоставляет этому с самого начала не отягощенное угрызениями совести самоудовлетворение.

Стоит кинику встретить кого-нибудь, кто желал бы внушить ему, что он вовсе не животное, как Диоген извлекает из-под тоги свой член: это — нечто животное или нет? И вообще: что ты имеешь против животных? Если появляется кто-то, кто хотел бы отрицать животную основу в человеке, кинику приходится демонстрировать этому своему оппоненту, насколько близко расположена рука от члена. Разве не исключительно благодаря прямохождению человек обрел такое положение тела, при котором обнаружил, что его руки находятся как раз на уровне гениталий? Разве нельзя определить человека, — выражаясь языком антропологии, — как мастурбирующее животное? Не может ли его сознание полной самодостаточности проистекать в общем и целом именно из вышеупомянутого последствия перехода к прямохождению? Как бы то ни было, а четвероногие избавлены от подобных сложных анатомически-философских проблем.

Мастурбация на самом деле постоянно сопровождает нашу цивилизацию как интимно-философская и моральная «проблема». В сфере, связанной с либидо, она играет ту же роль, что и саморефлексия в сфере духовной. Она в то же время представляет собой мостик от мужского кинизма к женскому, и совершенно особо — к тому кинизму, который наблюдается в современных женских движениях. И здесь тоже она низм считается вспомогательным средством для эмансипации; и здесь он также восхваляется и практикуется — как право, которое надо отвоевать для себя, и как удовольствие, которым человек не обязан никому, кроме себя самого.

2. Говорить о женском кинизме — предприятие затруднительное в методологическом плане, поскольку история «женского сознания» документирована на протяжении всех предшествующих времен лишь косвенно, через посредство мужской традиции. Правда, некоторые дошедшие до нас анекдоты¹ позволяют, по меньшей мере, поставить вопрос о женском кинизме и свойственном для него взгляде на вещи. Разумеется, это истории, которые рассказывались первоначально с мужских позиций и с самого начала выражали мужской, свойственный цинизму Господина взгляд на женщину как на проститутку и сварливую мегеру-жену. Однако в некоторых случаях достаточно лишь немного изменить угол зрения, чтобы те же самые анекдоты обрели иной смысл, выставляющий женщин в выгодном свете. Как правило, они отражают типичные сцены «войны полов», в которых обнаруживается, что мужчина выступает в роли более слабого. А это происходит с ним преимущественно в двух сферах — в сфере сексуальной зависимости и в сфере домашнего хозяйства.

Первый пример — история, выставляющая великого философа Аристотеля в роли шута, которую ему пришлось исполнять под влиянием любовных чар. Анекдот о нем гласит, что он однажды столь страстно влюбился в афинскую гетеру Филлис, что стал совершенно безвольным и, не задумываясь, исполнял ее капризы. Так, известная проститутка

1 Здесь и далее слово «анекдот» употребляется автором в традиционном европейском его значении, отличном от современного российского. Это, как правило, история из жизни реально существовавших лиц. (Примеч. ред.)

приказала мыслителю встать перед ней на четвереньки и ползать, а он, готовый на все в своем безволии, позволил превратить себя в шута, повинувшись ей; он смиренно ползал по земле, выступая в роли животного для верховой езды у своей повелительницы. Этот анекдотический мотив¹ отражен в картине Ганса Бальдунга Грина, нарисованной в 1513 году — во времена Уленшпигеля — по сюжету, заимствованному из «Lai d'Arigote» средневекового французского поэта. На этой картине седобородый философ изображен ползущим на четвереньках по обнесенному стенами саду, с повернутым к зрителю лицом, а ширококозая Филлис с брюшком сидит на его спине, держа в левой руке узду, которой взнуздан высоколобый философ, правой же рукой, манерно отставив мизинец, сжимает изящную плеточку. Взгляд ее совершенно отличается от устремленного прямо на зрителя взгляда униженного философа. Она, в этакое старонемецкое чепце, слегка наклонив голову, смотрит прямо перед собой, на землю; ее плечи покаты, ее тело несколько неукложе, дородно и меланхолично. Кинический смысл истории таков: красота поднимает свою плетку над мудростью, повелевая ей; тело побеждает разум; страсть заставляет подчиниться дух; обнаженная женщина торжествует над мужским интеллектом; разум не может устоять перед весомостью таких аргументов, как груди и бедра. Безусловно, здесь сказывается наличие некоторых расхожих представлений о женственности, но суть не в них, а в том, что они описывают возможность женской власти. На картине Грина размышлениям предается уже не философ, а гетера. Разумеется, она «всего лишь проститутка», и все же вовсе не «жаль, что она проститутка». Она обретает в этом возможность собственной независимости. Та, которой удалось оседлать Аристотеля, возможно, была опасной женщиной, но уж никак не заслуживала презрения. То, что какая-нибудь Филлис желает ехать верхом на умном мужчине, должно, с одной стороны, быть предостережением для него, а с другой, однако, может дать ему опыт, позволяющий узнать, к чему это приведет. Она, наклонив в задумчивости голову, видит то, что ждет впереди, то, чего он там, внизу,

1 Он существует не только в европейской традиции, но обыгрывается также в индуистских и буддистских легендах.

кажется, еще опасается; ей ясно, что все это только начало и что Аристотель не долго будет столь глупым. Для него, правда, все началось на четвереньках, «в партере», но если он так умен, как утверждают, все кончится тем, что кое-кого положат на обе лопатки.

Чем умнее мужчина в своей профессиональной сфере, тем более глуп он дома; чем большее уважение он вызывает у общественности, тем большего презрения заслуживает в своих собственных четырех стенах. Такую мораль можно было бы извлечь из истории о Сократе и Ксантиппе, если попробовать прочесть ее под углом зрения женского кинизма. Этот философ вошел в историю не только благодаря своему искусству ставить вопросы и вести глубокие беседы, докапываясь до истины, но и благодаря своему вошедшему в поговорку несчастному браку. С тех пор, как его супруга устроила ему сущий домашний ад на земле, имя Ксантиппы превратилось в нарицательное: так стали именовать всех тиранических и сварливых жен. Но достаточно чуть изменить угол зрения, чтобы увидеть отношения между Сократом и Ксантиппой в ином свете: злодейка Ксантиппа тогда предстанет, скорее, жертвой того, кто кажется ее жертвой, а «истинным» злодеем окажется, примечательным образом, Сократ. Если смотреть на дело с сегодняшних позиций, есть все основания избавить Ксантиппу от ее дурной репутации. И в самом деле нужно поставить вопрос, как Сократу вообще удалось дойти до столь несчастной семейной жизни, причем этот вопрос можно поставить в различных вариантах. Если Ксантиппа с самого начала была такой, как ее описывает легенда о Сократе, то мы вправе выказать свое непонимание нашему великому философу, потому что в этом случае оказывается, что он проявил достаточную халатность, выбрав в жены именно ее. Или он, будучи ироничным, полагал, что ворчливая жена — это как раз то, что нужно мыслителю? Если он с самого начала распознал ее «сущность» и сознательно пошел на такой шаг, то это говорит только о его скверном подходе к заключению брака: ведь он требовал от женщины провести всю ее жизнь с человеком, которого она очевидно только терпит, но не ценит. И наоборот: если Ксантиппа стала такой, как мы читаем о ней, только в браке с Сократом, то философ тем более предстает в весьма

невыгодном свете, поскольку выходит, что он сам причинял огорчения своей жене, совершенно не обращая на это внимания. Как ни поверни эту историю, а настроения Ксантиппы так или иначе зависели от Сократа. Это — поистине философская проблема: как мыслитель и великий мастер задавать вопросы *не смог* разгадать загадку плохого настроения Ксантиппы? Великий акушер ¹ истины был явно не в состоянии отверзть уста злобе своей жены и помочь ей разродиться словом, которым она могла бы выразить основания своего поведения и право на него. Неудача философа часто состоит не в том, что он дает ложные ответы, а в том, что он забывает ставить вопросы, и в том, что он лишает некоторые свои познания их права стать «проблемой». Именно такими должны были быть его познания о Ксантиппе — они являли собой нищету, которая не могла сохранить своего достоинства, достаточного для того, чтобы вторгнуться в мужскую монополию на проблемы. Философ не исполняет своего дела, если он терпит зло — то, в котором повинен он сам, или то, которое дано от природы; даже его способность «мудро» переносить зло сама по себе представляет собой духовный скандал, злоупотребление мудростью ради обретения слепоты. В случае с Сократом, как представляется, это злоупотребление косвенно отомстило за себя. Там, где мыслитель не должен был позволять себе отождествления человеческого с мужским, последовал ответный удар реальности в виде личного семейного ада философа. Поэтому истории о нем имеют, как я полагаю, и кинический смысл. Они выдают действительную причину философско-клерикального обета безбрачия в нашей цивилизации. Определенный доминирующий род идеализма, философии и Великой Теории вообще возможен только тогда, когда систематически уклоняются от познаний «иного рода».

Точно так же, как невозможно говорить о европейском государственном цинизме, не затрагивая христианской этики, невозможно говорить о сексуальном цинизме в нашей культуре, не затрагивая христианского подхода к сексуаль-

1 Сократ именовал свое искусство вести беседу «майевтикой», то есть родовспоможением, заявляя, что его мать была повитухой и он тоже, задавая вопросы, помогает человеку разродиться истинной мыслью. (*Примеч. ред.*)

ности. Подлинно вызывающие «цинические» жесты могут возникнуть только в ответ на идеализм и угнетение — в ответ на угнетение идеализмом. Поскольку христианская сексуальная мораль была построена на возвышенной лжи, высказывание-истины-в-противовес-этому приобретает агрессивные, отчасти — сатирические, отчасти — кощунственные черты. Если бы католическая церковь не утверждала, что Мария произвела на свет Иисуса, будучи девственницей, то неисчислимому множеству мужчин, настроенных сатирически-зло, не пришло бы в голову зубоскалить на этот счет, обвинив мадонну в распутстве. *Santissima puttana!* Забеременеть от одного только Духа Святого — это действительно классный трюк. Несомненно, охотно строились всякие предположения о том, как себя при этом вел Святой Дух и как выпутался из этого щекотливого дела белый голубок — самая странная из всех птичек. Не был ли и он чересчур уж одухотворенным? Не сделал ли он все в конце концов с помощью руки провидения?

Хватит об этом. Шутки такого рода возникают из христианской мифологии с почти естественной закономерностью. Как только идеализм прибегает к чересчур большим натяжкам, реализм отвечает на это кощунством. Позвоительно даже допустить, как это делают некоторые психоаналитики, не появляется ли в психоструктуре христианского мужчины Запада, в особенности католика, выросшего в сиянии нимба матери-мадонны, прямо-таки с фатальной неизбежностью фаза сексуального цинизма: ведь рано или поздно в сознание каждого мальчика приходит мысль, что и его мать была «шлюхой отца».

Предоставляет ли вообще христианская дуалистическая метафизика шанс для неограниченного приятия и одобрения сексуально-животной стороны человека? Не оказалось ли с самого начала все телесное и тем более связанное с удовлетворением страсти не на той стороне? Сетованиями на враждебный телу христианский дуализм эта тема полностью не исчерпывается по двум причинам: во-первых, потому, что в этой религии наблюдались достойные внимания попытки «христианизировать» тело и даже сексуальное соитие и тем самым перетянуть их на «хорошую» сторону; во-вторых, потому, что в Ветхом Завете явно существует циническая

двойная мораль, причем в особенности служители церкви отличаются тем, что они, если говорить словами Генриха Гейне, тайно пьют вино, а публично проповедуют воду.

Если в христианских ритуалах есть какое-то «слабое звено», указывающее на принцип телесного наслаждения, то это причастие и Пасха. При мысли о телесном воскрешении Христа из мертвых возникает шанс для воскрешения верующей плоти к священному бесстыдству. Представляется, что отдельные документы раннехристианских времен доказывают, что любовная вечеря в различных сектах отмечалась не только как праздник духа, но и как праздник тела. Сообщение современника описывает практику одной из гностических сект Ближнего Востока в IV веке. Эти сектанты, хотя и были христианами, но поклонялись одному из богов, имевшему дочь по имени Барбело, которая, в свою очередь, подарила жизнь богу Саваофу. Когда этот последний восстал против авторитета своей божественной матери и своего божественного деда, чтобы обрести для себя господство над миром, Барбело начала соблазнять священников, разжигая в них чувственность, и стала посредством сбора человеческого семени в свое тело возвращать в себя рассеянную жизненную силу сотворенных существ. В возмущенном и достаточно конкретном письме епископу Александрии христианский священник, охотник за еретиками, Елифангий, тайно проникший на торжество в честь Барбело, обрисовал ход еретической литургии:

Они стоят вперемешку со своими женами, а когда приходит кто-то чужой, то мужья дают условный сигнал женам, равно как и жены мужьям, вытягивая руку и потирая тыльную сторону своей ладони, сообщая таким образом, что вновь пришедший — приверженец их религии. После того как они таким образом узнают друг друга, они садятся за стол. Они угощаются изысканными блюдами и пьют вино, даже бедняки. После того как они вдоволь насытятся и, если мне будет позволительно так выразиться, наполнят свои жилы дополнительной силой, они предаются разврату. Муж покидает место рядом со своей женой и говорит ей: «Поднимайся и предайся агапэ (любовному соитию) с братом!» После этого все несчастные начинают заниматься непотребством друг с другом, и хотя я крас-

нею при одной мысли об описании их нечистых действий, я все же не стыжусь сообщить о них, так как и они не стыдятся совершать их. Теперь, когда они соединились, они превозносят свой собственный срам до небес, как будто одного этого нечестивого дела разврата им недостаточно: мужчина и женщина берут своими руками семя мужчины, идут, обратив глаза к небу, и приносят срам на своих руках Отцу со словами: «Мы приносим в жертву тебе этот дар, тело Христово». Затем они поглощают сперму и обращаются к семени своему со словами: «Это — тело Христово, это — пасха, ради которой страдают наши тела и ради которой они познают страсти Христовы». То же самое они делают с кровями женщин. Они собирают крови их нечистоты и причащаются ими таким же образом, говоря при этом: «Это есть кровь Христова». При всех их бесчисленных распутствах, однако, они учат, что нельзя производить на свет детей. Они осуществляют свои постыдные деяния из чистого сладострастия. Они предаются похоти вплоть до удовлетворения, но собирают свою сперму, чтобы воспрепятствовать ее дальнейшему проникновению, и поглощают затем плод их срама. <...> Если же один из них по недосмотру позволяет своему семени слишком глубоко проникнуть в женщину и женщина беременеет, то послушайте, до какой еще большей мерзости они тогда доходят. Вырывают зародыш, как только они смогут ухватить его пальцами, берут изгнанный плод, растирают его в своего рода ступе, примешивают к нему мед, перец и различные коренья, как и душистые масла, чтобы преодолеть отвращение, затем собираются вместе — поистине община свиней и собак — и каждый причащается пальцем, вкушая эту пасту из извлеченного плода человеческого. Как только «трапеза» заканчивается, они завершают ее молитвой: «Мы не доставили повелителю своему удовольствия играть с нами в свою игру, но приняли в себя ошибку брата нашего». Это означает в их глазах совершенный пасхальный праздник. Вдобавок к этому они практикуют и еще всяческие виды мерзостей. Когда они в своих соитиях впадают в экстаз, они оскверняют руки свои срамом семени своего, размазывают его повсюду и молятся со столь грязными руками, будучи совершенно наги телом, о том, чтобы благодаря этому деянию своему обрести свободный доступ к Богу (цит. по: *Attali J. L'Ordre cannibale. Paris, 1979. P. 52—53*).

Сам свидетель уже произнес ключевые слова: «Истинная община свиней и собак». Мы — на кинической территории. Этот документ, пусть даже он и не может считаться вполне репрезентативным, есть свидетельство существования радикального христианизированного сексуального кинизма — уже не изначального и простого кинизма греческих философов с их публичным самоудовлетворением и сексом, а искусственного и религиозно оплетенного кинизма, который своими аспектами извращений уже делает уступки христианской религии. Однако сколь ни странны эти практики, но главный шок, который возникает при чтении их описания, вызывается отнюдь не деталями, а самым тем немыслимым фактом, который просвечивает сквозь целое: *существует христианская оргия*, во время которой люди без всяких тормозов, в невинности, даже в священной дикости дают себе волю и с божественным удовлетворением так и купаются в мужских и женских соках. По меньшей мере в этом единственном случае христианство предстает как голое общение опьяненных христианских тел, которые служат торжественную мессу своему наслаждению. Именно это и вгоняет в краску Епифания — правда, неизвестно, это еще краска стыда или уже краска зараженного бесстыдством. Как бы то ни было, а зараженность его заходит столь далеко, что он, будучи священником, отваживается описывать такие вещи, а уж то, как он сам вел себя посреди этого священного группового секса, остается его тайной. Епископу Александрийскому вовсе не обязательно знать все. Но вероятно, еще более шокирующим является тот факт, как здесь Сын Божий заменяется Дочерью Божьей, которая изображается как тип, прямо противоположный Богородице Марии; Барбело есть всасывающая в себя, все вбирающая и истекающая влагой божественная тряпина, тогда как Дева Мария, правда, не лишенная вполне нижней половины тела, все же способна парить над католическими алтарями¹.

Здесь достигается противоположная крайность возможностей христианской мифологии. И когда кровь женщины

1 Епифаний, как один из первых священников, выделяется одержимой приверженностью Деве Марии. См.: *Reik Th. Der heilige Epiphanius verschreibt sich // Der eigene und der fremde Gott. Zur psychoanalyse der religiösen Entwicklung.* Frankfurt am Main, 1975. S. 37—56.

в ритуале отождествляется с кровью Христа, то тем самым гностическое освобождение женского тела смело идет гораздо дальше, чем о том может мечтать современная феминистская мистика.

В связи с процитированным описанием ритуала, посвященного Барбело, предание сообщает, что по доносу Епифания епископу Александрийскому были отлучены от церкви восемьдесят гностиков. Мы вправе рассматривать это как указание на исторические шансы и судьбы гностических и иных групп, которые пытались «психосоматически» воплощать в действительность заповедь любви, провозглашаемую христианской религией, и средствами дуалистической метафизики преодолевать дуализм. Там, где проявляются такие феномены, они, как правило, насильственно устраняются.

В позднее Средневековье, насколько вообще можно что-то сказать о такого рода исковерканных и замалчиваемых традициях, кажется, возникает возможность для того, чтобы христианизированная сексуальность была открыта вновь. В языке мистической любви (*minne*) к Богу упорно появляются эротические метафоры, в которых можно лишь спекулятивно отличить переносную долю смысла от буквальной. Когда эта лирика, воспевающая «минне», порой отваживается подходить вплотную к границе, за которой начинается кощунство и богохульство, сравнивая появление любимой с наступлением Пасхи, уже невозможно понять, насколько прямыми или косвенными могли быть связи между столь смелыми выражениями и возможными плотскими контактами. Невозможно также точно определить, какие последствия в сексуальной сфере вытекали из мистики братств Вольного Духа (ср.: *Cohn N. Das Ringen um das Tausendjährige Reich. Bern, 1961*). Только тогда, когда в шванках позднего Средневековья женщины приходят к выводу, что солдат вовсе не такой хороший любовник, как *клирик*, мы вправе уверенно полагать, что это утверждение сделано на основе самых прилежных наблюдений.

В буржуазную эпоху сцена для сексуального цинизма приобретает новый вид. Буржуазия не может притязать на культурную гегемонию, не формируя в то же время своего собственного образца идеальной любви, а именно представления о союзе любящих супругов. Бесчисленные романы вносят

свой вклад в дело прочного внедрения шаблонов буржуазного эротического идеализма в головы читающей публики, преимущественно женского пола. В результате возникает культурное смятение и томление невиданных масштабов; ведь «буржуазная душа», с одной стороны, желала бы причаститься радостей любви и познать ее авантюрную, исполненную жизни, фантастическую и даже чувственно-страстную сторону, а с другой — должна была заботиться о том, чтобы любовь оставалась строго в рамках брака, чтобы «животная сторона» не играла в ней никакой роли и чтобы телесное, в самом крайнем случае, могло восприниматься только как «выражение» страсти души. Этот эротический идеализм паствы (поскольку не было ни одного священника, который проповедовал бы его) доводит антитезы сексуального цинизма прямотаки до эпидемических масштабов. Буржуа в вопросах секса, как и во многих других, почти-что-реалист, который берет на себя риск видеть действительность такой, какова она есть, но отнюдь не отказывается по этой причине от своих идеализаций и призрачных ценностей. Поэтому его идеалы постоянно подтачиваются и подмываются реалистическими догадками и подозрениями, и это противоречие делает мужчину-буржуа особенно восприимчивым к анекдоту в духе сексуального цинизма, вызывает его приверженность к грязной замочной скважине реализма и порнографии. Буржуа весьма склонен к тому, чтобы «высоко ставить свои ценности», не забывая из-за этого о том, как оно происходит «там, внизу, в действительности». Отсюда — циническая ухмылка: мы тоже не лыком шиты и знаем, что к чему; и я тоже бывал в Аркадии. Но это — не «наш уровень»; нас не так-то легко довести до такого состояния, чтобы мы начали путать низ с верхом. Правда, буржуа не без удовольствия посещает публичный дом и убеждается там в наличии общего знаменателя, к которому могут быть приведены шлюхи и порядочные дамы, но действительность для него продолжает существовать отдельно от этого, он настаивает на существовании различий. Правда, культурная стратегия буржуазной литературы и искусства заключается в том, чтобы завоевывать внимание общественности изображением частной жизни, но в то же время в приватной сфере разделены непреодолимой стеной идеально-приватное и животное-приватное; если бур-

жуа уверен, что он скрыт от всех занавесом, он становится в своей животности более циническим, чем киническим, больше свиньей, чем собакой. Он умеет отличать человеческое от слишком человеческого. Он вполне способен, с одной стороны, признать существование «человеческих слабостей», но с другой — идеалистической — стороны он полон решимости сохранять «достоинство», чтобы иметь основание сказать вместе с Бисмарком: «Сохранять достоинство даже под виселицей». Делались попытки определять истинную даму в зависимости от того, умеет ли она «выбрать подходящее выражение лица», если в ее присутствии рассказывают мужские анекдоты. «Подходящее выражение лица» должно быть таким, чтобы оно выдавало знание предмета и в то же время показывало, что дама «выше всего этого». Непременное условие для истинной дамы — умение терпимо-иронично относиться к неизбежному мужскому цинизму.

Благодаря психоанализу мы привыкли автоматически связывать психологическое Просвещение с сексуальным. Это и правильно, и неправильно. Правильна психоаналитическая попытка преодолеть буржуазный полуреализм в сексуальных делах и довести его до полного реализма. Неправильна, однако, тенденция психоанализа смешивать тайное и бессознательное. Разумеется, сексуальность представляет собой сферу, в которой такое смешение просто напрашивается. Когда психоанализ в свое время начал с того, что принялся исследовать и толковать так называемое бессознательное, он на самом деле вторгся в ту область, которая была в буржуазном обществе секретной *par excellence*, — он обнаружил, что буржуа познает себя как *животное* и подозревает себя в том, что он — *животное*. Психоанализ занялся далее нейтрализацией животной-сексуальной сферы и возвращением ее в область несекретных вещей. Поэтому современники читатели при чтении психоаналитических публикаций порой могли задаваться вопросом, к какому жанру их отнести — к науке или к порнографии. Эта тенденция смешивать тайное и бессознательное на протяжении двух поколений терзает и мучает как аналитиков, так и пациентов. Ведь выставление на обозрение сексуальных тайн в позднебуржуазной культуре в целом никоим образом не способствовало уменьшению невротизации общества —

поскольку патогенные сексуальные тайны составляют лишь крошечную часть индивидуального и общественного бессознательного¹.

Психоанализ — это двуликий Янус в том, что касается истории. Основываясь на сексуальной патологии, он устремляет взор в прошлое, а его убеждение в том, что бессознательное может быть сформировано искусственно, свидетельствует о направленности его взгляда в будущее. Он ведет нечто вроде детективных расследований в области культуры, превращая в уверенность раннебуржуазное подозрение: человек в своей основе — животное. Люди буржуазного общества живут с этим подозрением, по меньшей мере, с XVIII века, который, с одной стороны, начал окончательное «укрощение внутреннего животного посредством разума, просвещения и морали», но, с другой стороны, видел, что отбрасывает все более растущую, все более угрожающую звериную тень как побочный продукт этого укрощения. Только полностью цивилизованный, совершенно «деанимализированный» буржуазный полуреалист мог впасть в упорное и навязчивое подозрение по отношению к самому себе, к своему «внутреннему» и «нижнему». Это подозрение по отношению к себе самому у буржуа-животного время от времени находит свое выражение в литературе романтизма со всеми ее мрачными и таинственными метафорами животной пропасти «внутри-внизу». Романтики знали, что перед буржуа открываются два пути: один — к буржуазному свету, другой — в небуржуазную мрачную пропасть. Избравший первый путь женится, станет порядочным человеком, произведет на свет детей и насладится мещанским покоем — но что, спрашивается, он будет знать о жизни?

Второму пели и лгали
 На тысячу ладов из глубин
 Искусительницы-сирены,
 И манили его в ласковые волны,
 В играющую радугой звуков пучину.

И. фон Айхендорф. Два товарища. 1818

1 Мне крайне неприятно ограничиваться только этими указаниями. Рассмотрение этой темы потребовало бы отдельной книги. Я надеюсь раскрыть ее в какой-либо последующей работе подробнее и более убедительно.

Этот «второй» — другой внутри нас, то все еще не укрощенное и не прирученное животное, которое отваживается спускаться вглубь, к своим собственным тайнам, на дно пропасти в собственной душе — в играющую радугой звуков пучину животного вожделения. Только человек, пытающийся полностью укротить животное начало в себе, чувствует, как в нем самом растет опасность, с которой рекомендуется обходиться очень осторожно. Вариант такой осторожности мы находим в словаре психоанализа, который, поистине прибегая к языку укротителей, именует сферу «вытесненного» Опасно-Животного «бессознательным». В психоанализе есть что-то от псевдомедицинской науки усмирения — как будто речь идет о том, чтобы связать «бессознательное» путами разумного понимания.

Когда Фрейд говорит о «сексуальном химизме» и об оргазме как об обеспечении выхода для психического напряжения, трудно отделаться от мысли о тех посетителях публичных домов, которые во время «любви» даже не снимают брюки, поскольку это — всего лишь «естественное отправление организма». И это тоже укрощение страстей, отрезвление, неоправданное овеществление сексуальности и перевод ее в некий средний род¹. Это произвольно возникшая противоположность все той же столь же неоправданной, сколь и неизбежной демонизации внутренней тайной сферы, выражение которой мы находим уже почти у самых истоков буржуазной культуры — у представителей романтизма. Они создают те подмости, на которых начинает разыгрываться спектакль демонологии «сексуального бессознательного». Демон не что иное, как внутреннее животное, зверь внутри нас. То, что представляет в сущности своей «бессознательное», романтик Айхендорф выразил более ясно, чем неоромантически настроенный Фрейд: «Но ты поостерегись будить в груди своей дикое животное, чтобы оно (Оно!) не появилось внезапно и не разорвало тебя самого (Я!)» («Schloss Dürande»).

К XIX веку, выражением которого стали и различные варианты психологии бессознательного, позднебуржуазная

1 В оригинале игра слов: *Versachlichung* (овеществление) и *Versächlichung* (перевод в средний род). (Примеч. перев.)

культурная ситуация заметно изменилась. Ни один из современников уже не верит в раздельное существование идеальной и животной любви или не осуществляет такого разделения на практике. В результате исчезает первая и элементарная предпосылка для атак сексуального кинизма. Ни мужчины, ни женщины уже не смеются над «грязными анекдотами», и порнография уже не сохраняет некогда присущего ей агрессивного ехидства. И то и другое сегодня никого не шокирует. Однако было бы наивно полагать, что игра закончена. Если кинизм утвердился в своих правах, то представители цинизма, используя уже теперь не «грязную» истину, обдeldывают свои дела, как и прежде. Шок, который некогда вызывала порнография, навсегда остался в прошлом, но порнографический грязный бизнес сохранился и процветает. Позднебуржуазная порнография уже давно не имеет ничего общего с индивидуально-личностным освобождением от внутренней зажатости, от эротических идеализмов и сексуальных табу. Скорее, она сознательно формирует отсталое сознание: заговорчищески подмигивая, она преподносит как-бы-запретное, чтобы сломать табу на него фальшиво-просветительским жестом. Цинизм нашей «прессы про груди и бедра» заключается отнюдь не в том, что она выставляет на всеобщее обозрение более или менее симпатичных женщин, а в том, что она таким образом незаметно и ненавязчиво восстанавливает давно преодоленное представление об отношениях полов в обществе и, все прекрасно осознавая, занимается утонченным оглуплением. По этой причине кинический, просветительский и реалистический порыв проявляется в деятельности некоторых феминистских групп, которые во время своих публичных манифестаций бьют витрины лавок, торгующих порнографией.

Позднебуржуазная порнография служит в капиталистическом обществе для того, чтобы сформировать структуру шизоидной, обманутой своей собственной эпохой жизни, которая может быть выражена формулой «Не сейчас, как-нибудь в следующий раз». Она выдает изначальное, данное и само собой разумеющееся за далекую цель, за утопическое сексуальное очарование. Красота тела, которая в платонизме указывала душе путь к наивысшему познанию истины в ду-

шевром порыве, служит в современной порнографии для закрепления того *безлюбия*, которому в нашем мире дана власть определять, что является реальностью, а что — нет.

4. Медицинский цинизм

У врача — два врага: мертвые да здоровые.

Народная поговорка

В каждой культуре существуют группы людей, которые, в силу своих профессиональных задач, призваны развивать в себе навыки реалистического обхождения с умирающими и убитыми телами: солдаты, палачи, священники. Однако наиболее основательный реализм по отношению к смерти складывается во врачебной практике — здесь формируется сознание смерти, которое в техническом отношении ближе, чем любое другое, постигает хрупкость и уязвимость тела, открывая, что процесс функционирования нашего организма — не столь важно, как его называть: здоровьем, болезнью или старением, — есть процесс движения к смерти. Только мясник обладает сравнимым и столь же укорененным в рутине ремесла знанием о материальной, телесной стороне нашей смерти. Медицинский материализм способен затмить даже материализм философский. Труп поэтому поистине наилучший наставник в области интегрального материализма. Чтобы, не будучи профессионалом, оказаться на уровне медицинского реализма по отношению к смерти, следует запастись изрядной долей сарказма, черного юмора и романтического задора, а также научиться не испытывать страха перед философским анатомическим театром, в котором выставлены на обозрение разного рода трупы. С обнаженными нервами испытать шок вскрытия трупа — только это и позволяет постичь смерть «во всей ее наготе». Анатомическому взгляду, «более циничному», чем любой другой, открывается вторая обнаженность нашего тела — та, в которой предстают на столе хирурга во время вскрытия органы тела в их «окончательном» бесстыдстве и полной неприкрытости. И трупы с давних пор тоже не чужды соблазна устроить шоу — в анатомическом *театре*, где выставлен

напоказ нудизм смерти, экзистенциалистские ночные сцены в манере Калло. Трупы вызывают архаическое, смешанное со скрытым ужасом неудержимое желание разглядывать их — как то доказывают публичные казни прошлого, кремации в присутствии наблюдателей, некогда существовавшая разновидность романтизма, которая заставляла его приверженцев посещать анатомические театры, а также грандиозные публичные прощания с «политическими» трупами.

Сегодняшний кризис медицины отчасти вызван и тем, что она (и тем, как она) отказалась от своей некогда существовавшей связи со священниками, вступив с тех пор в весьма запутанные и неоднозначные отношения со смертью. В «борьбе между жизнью и смертью» священники и врачи оказались по разные стороны баррикад. Только священник способен, не становясь циничным, кинически-свободно глядя на реальное положение дел, выступать на стороне смерти, потому что в ныне живых религиях и космологиях смерть считается само собой разумеющейся платой за жизнь и необходимой фазой великого порядка, с которым всегда умело «конспиративно» связывать себя знание священника. Священника ничуть не смущала ни смертность человека вообще, ни агония отдельных людей. И в том и в другом случае имеет место действие реальности высшего порядка, не зависящей от нашей воли. Совсем иначе смотрел на это врач. Врачом является тот, кто принимает в этой борьбе сторону жизни. Из этого безусловного выбора вытекает весь медицинский идеализм, который сегодня в предельно цинических запутанных коллизиях доходит до абсурдной борьбы медицины за жизнь уже давно распавшихся, обреченных на смерть тел. Врач принимает сторону живого тела в его борьбе с трупом. Поскольку же живое тело — это источник всей силы и власти, тот, кто помогает телу, сам становится своего рода властителем, поскольку оказывается причастным к главной распорядительной власти, являющейся прерогативой правителей, — к власти распоряжаться жизнью и смертью других. В результате врач оказывается в двойственном, промежуточном положении: с одной стороны, он «абсолютный» приверженец партии жизни; с другой же — он причастен к власти, принадлежащей правителям, — к власти над жизнью. Тем самым подготовлена сцена,

на которой может выступить медицинский цинизм. В самом деле, почему бы студентам-медикам не поиграть в коридоре института анатомии в кегли, катая черепа? На нас не произвело особого впечатления то, что наш учитель биологии, принеся в класс скелет для демонстрации на уроке, щелкнул его челюстями и пояснил: «Велика важность, все равно это был всего лишь преступник». Мне бы очень хотелось, чтобы весь медицинский цинизм можно было рассматривать, подобно приведенным примерам, как разновидность черного юмора. Однако поскольку медицина по большей части причастна к отправлению власти, и поскольку власть в философском отношении может быть прямо определена через неспособность к юмору, медицина с ее циническим направлением не имеет ничего общего с тем, что претендовало бы на юмор.

Вся сила и власть исходят от тела, как было сказано выше. Насколько это верно по отношению к врачебной власти? Возможны три ответа на этот вопрос.

1. Работа врача основывается на его союзе с естественными тенденциями жизни к самоинтеграции и защите от боли. При этом у него два союзника: воля к жизни и средства врачебного искусства. Если он умеет хорошо использовать и то и другое, он вправе назвать себя врачом по призванию. Власть врача легитимирует и утверждает себя эффективностью витальных внушений (каковы бы они ни были) и практических лечебных мер (лекарство, вмешательство, применение диет). Здоровое общество определяется прежде всего по тому, как оно вознаграждает своих помощников и как оно включает их в свои социальные структуры. К числу самых глубоких идей древней китайской народной медицины принадлежал обычай платить лекарю, пока здоров, и прекращать платить с началом болезни. Этот порядок умно препятствовал отделению власти врача от жизненных интересов общества. Но прежде всего для нас важно то, что китайский пример взят из *народной медицинской традиции*. Ведь именно она воплощает в вещах, относящихся к медицинской сфере, то, что мы в остальных ценностных сферах именовали киническим импульсом. Здесь искусство врачевания еще стоит под сознательным контролем общества, которое, в свою очередь, овладевает искусством держать под контролем власть врачевателя. Однако над этой

народной медицинской традицией проходит древняя линия *господской медицины*, которая с незапамятных времен умела уклоняться от контроля за врачебными гонорарами снизу. Она всегда предпочитала выплату гонорара в случае заболевания и тем самым создавала мощный рычаг для оказания нажима на пациента, для вымогательства. Безусловно, это открывало и продуктивную перспективу. А именно: свобода медицины — там, где она существует, — основывается не в последнюю очередь на экономической независимости врачей, которая умело обеспечивалась их диктатом в вопросах, касающихся гонорара. (По этой причине существует параллель между греческой медициной и римским правом, а именно принцип частной консультации и оплаты в каждом отдельном случае, что опирается на представление о «договоре об оказании услуг».)

2. Воле к жизни, важному фактору всякого лечения, в случае «серьезных» заболеваний грозит опасность, исходящая от сомнений в собственных силах. Там, где тенденция к жизни борется с тенденцией к смерти, больной нуждается в союзнике, безусловно и несомненно выступающем на стороне жизни. Так больной проецирует способности собственного тела к самоисцелению на врача, который может лучше мобилизовать и усилить эти способности, чем это в состоянии сделать в одиночку ослабленный и испытывающий страх больной. В кризисном состоянии пациент, который может верить в сконцентрированную в своем врачевателе собственную волю к жизни, имеет решительное преимущество по сравнению с тем, кто в одиночку борется одновременно и с болезнью, и с сомнениями. Больной, который может довериться врачу, при этой драме передает всю свою силу в руки того, кто его лечит. Вероятно, такой угол зрения на проблему отчасти проясняет совершенно удивительные успехи древней знахарской медицины, например шаманизма. В ходе магического исцеляющего ритуала шаман извлекает из больного тела «зло», например, в форме умело подsunутого чужеродного предмета — какого-нибудь червя, личинки, иглы. Такие извлечения, — часто предпринимаемые тогда, когда наступает пик кризиса, — в успешных случаях оказываются переломным пунктом, на котором процессы самоисцеления одерживают верх; это в некотором роде внешние инсценировки внут-

ренных энергетических драм. По сей день врач обретает благодаря этим и подобным им механизмам свой магический статус — в той мере, в какой уже по его внешнему виду невозможно заметить деморализацию и цинический технократический подход к телу, — каковой, впрочем, встречается все чаще. Желать полностью отнять у врача эти магические функции — значит свести на нет всю господствующую систему медицины. Есть ли какие-то благие основания и для таких радикальных требований — это уже тема для дискуссий в газетах. Ведь чем невероятнее будет воплощен в сегодняшних врачах их «секретный союз с жизнью» и врачующий магический мотив, тем более сильный импульс для размышлений и для поисков путей самопомощи получит больной. Если бы мы только узнали, как функционирует основанная на внушениях часть лечения, то постепенно пришло бы время, когда мы научились бы возвращать проекции воли к жизни на внешний мир туда, откуда они исходят, — во внутренний мир самого пациента. Здесь бы открылось широкое поле альтернативного врачевания.

3. Своей вершины власть врача достигала тогда, когда он обретал власть над телом правителя. Если заболел правитель, то *de facto* в этот момент правил придворный врач — через «тело власти». Способность лечить правителей поднимало искусство врачевания на уровень начальствующей медицины. Поэтому начальствующая медицина является медициной Господина. Тот, кто лечит власть имущих, сам становится центральным носителем власти. В древних теократиях и при власти священников-королей эта связь была еще более непосредственной — в силу того, что правитель и врачеватель объединялись в одном лице. Позднее фигура начальствующего врачевателя обособляется от фигуры правителя, и это происходит, пожалуй, в той мере, в какой искусство врачевания превращается в искусство, ядром которого становится техника и опыт, — в искусство, которое позволяет себя отделить от магических манипуляций. Немецкое слово «врач» (*Arzt*), как сообщает нам толковый словарь немецкого языка «*Duden*», восходит к греческому слову, обозначавшему главного медика, — *arch-iatros*, *архиатр*, «главный врач». Так звучал титул придворного врача античных правителей — первые достоверные сведения

о существовании такой должности относятся к государству Селевкидов. Через римских врачей это слово перешло ко двору Меровингов. Затем этот титул, употреблявшийся при дворах королей, превратился в звание личных врачей важных духовных и светских особ, а в староверхненемецкие времена стал общим названием профессии. В этом изменении значения слова примечателен прежде всего тот факт, что титул врача вытеснил старое обозначение врачавателя — тот раньше назывался *lachi*, что в буквальном переводе означало «знахарь», «лечащий заговором». Изменение слова означало и изменение практики: квазирациональная господская медицина начинает вытеснять магическую народную медицину. На размышления в том же духе наводит и комментарий в словаре «Duden», в котором отмечается, что слово *Arzt* так и не стало «народным», зато таким стало слово *Doktor*, которое с XV века было уже у всех на устах. «Доктор» — как ученый «заклинатель» болезней — по сей день вызывает большее доверие, чем «архиатр» — наделенный властью медик. Действительно, существует определенный род медицины, который с незапамятных времен опознается как сомнительная тень власти.

Медицинский кинизм начинается в тот момент, когда врачеватель, выступающий в роли борца, принявшего сторону жизни, фривольно-реалистически использует свое знание о теле и смерти против заблуждений больных и власть имущих. Часто врачу приходится иметь дело не с роковыми страданиями, а с последствиями незнания, легкомыслия, зазнайства, телесной идиотии, «глупости» и неправильного образа жизни. В борьбе против этого рода зла врачу может помочь то, что он на короткой ноге со смертью. Нигде этот аспект не представлен лучше, чем в истории Иоганна Петра Гебеля, озаглавленной «Излеченный пациент»; этому пациенту, богатому амстердамскому буржуа, страдающему от переедания, умный доктор дал такой совет, в сравнении с которым бледнеет грубость киника. Поскольку люди богатые страдают от болезней, «о которых, слава богу, люди бедные и не ведают», этот доктор измыслил особую форму терапии («погоди, уж я тебя быстренько вылечу») и написал ему следующее письмо, которое заслуживает того, чтобы привести его в качестве образца:

Добрый друг, Ваше состояние скверное, однако Вам можно будет помочь, если Вы последуете моему совету. У Вас — злая тварь в животе, огромный червь с семью пастями. С этим червем я должен говорить сам, и он должен выйти ко мне. Но во-первых, Вам нельзя ездить в коляске или верхом на лошади, можно только ходить на своих двоих, иначе Вы растрясете червя, и он откусит вам все внутренности, раздерет все кишки разом. Во-вторых, Вы не должны есть больше, чем две тарелки овощей в день, в обед — одну жареную колбаску, на ночь — одно яйцо, а утром — немного мясного супчика с луком. Если Вы будете есть больше, то от этого червь только увеличится и раздавит вашу печень, и никогда с Вас уже не будет снимать мерку портной, а только гробовщик. Таков мой совет, и если Вы ему не последуете, то уже на будущую весну никакая кукушка Вам не прокукует. Делайте, что Вам будет угодно (*Hebel J. P. Das Schatzkästlein des Rheinischen Hausfreundes. München, 1979. S. 153*).

Какой из современных врачей отважится так разговаривать со своим цивилизованным пациентом? И многие ли из пациентов способны сегодня сказать, придя на консультацию к врачу: «Я, к сожалению, оказался совершенно здоров в самое неудачное время — как раз тогда, когда должен был прийти к доктору. Нет, чтобы у меня хоть немного стреляло в ухе или что-нибудь было не в порядке с сердцем!» А какой сегодняшний врач получит, задав вопрос о том, что беспокоит пациента, такой ответ: «Господин доктор, меня, слава богу, ничего не беспокоит, и если бы Вы были так же здоровы, я был бы рад от всего сердца». Насколько саркастическая история Гебеля отвечает образу мышления народной медицины, показывает ее конец: этот неназванный богач «прожил 87 лет, 4 месяца и 10 дней, будучи здоровым, как огурчик, и каждый раз к Новому году посылал привет доктору с приложением 20 дублонов». Плата за лечение от больного превратилась в новогодний *привет* от здорового человека. Может ли быть лучшее указание на ту «помощь иного характера», при которой лекари заслуживали вознаграждения, когда они способствовали тому, чтобы их сограждане вовсе не болели?

Сегодняшнему народному реализму, — несмотря на науку, несмотря на исследования, несмотря на великие

достижения хирургии, — врач все же представляется только вызывающим определенные сомнения приверженцем партии жизни, и уж слишком часто его подозревают в том, что он чересчур легко переходит на сторону болезни. Признак медицины Господина с давних пор — то, что она больше интересуется болезнями, чем больными. Она обнаруживает склонность, будучи весьма довольной собою, утверждаться в универсуме из патологии и терапии. Клиническая форма существования медицины все более отучает врача ориентироваться на здорового человека и нарушает укорененность сознания лекаря в жизнеутверждающем реализме, который, вообще говоря, предпочитал бы не иметь вовсе никаких дел с медициной. Доктор, описанный Гебелем, еще принадлежит к вымирающему виду врачей, которые доказывают кандидату в больные, насколько излишня медицина для людей, страдающих не от болезни, а от неспособности быть здоровыми. Ранее считалось, что чаще всего лучшими врачами становятся те, кто хочет быть и еще кем-то, а не только врачом — музыкантом, писателем, капитаном, священником, философом или бродягой. Тогда понимали, что тот, кто знает все про болезни, еще отнюдь не является по этой причине докой в лекарском искусстве. Склонность «охотно помогать» столь же гуманна и отраднa, сколь прискорбна и подозрительна — в том случае, если помощь связана с тем злом, которое истекает из цивилизаторских тенденций к саморазрушению. Врач слишком легко переходит в лагерь господского цинизма, если он, подобно великому доктору медицины Хиобу Преториусу у Курта Гетца, уже не может сопротивляться саморазрушительным «глупостям», к которым часто бывает склонна «болеющая масса». Чем в большей степени болезни вызываются политически-цивилизаторскими отношениями и даже самой медициной, тем больше медицинская практика нашего общества оказывается вовлеченной в хитросплетения более высокого цинизма, который сознает, что он правой рукой способствует недугу, за лечение которого он собирает плату левой. Если доктор как ученый сторонник партии жизни действительно видит свою задачу в том, чтобы бороться с причинами болезней, — вместо того чтобы паразитировать на них как на следствиях, «оказывая помощь», — то он должен снова и снова чистосердечно ставить под вопрос свою

связь с властью и свое употребление власти. Медицина, которая упорно и радикально настаивает на своем пакте с волей к жизни, должна была бы стать сегодня научным ядром общей теории выживания. Она должна была бы сформулировать политическую диететику, которая решительно вмешивалась бы в общественные трудовые и жизненные отношения. Однако в общем и целом медицина в своей цинической близорукости весьма неуверенно движется вперед и трактует свой пакт с волей жизни столь сомнительным образом, что только от случая к случаю удастся точно определить, о какой ее позиции на кинически-циническом поле можно говорить. Может, это кинизм простого, как его практиковал славный пастор Кнайп? Или это цинизм сложного — в том виде, как его отправил в полет профессор Барнард с его пересадками сердца? Это — кинизм медицинского Сопротивления, которое отвергает коллаборационизм с саморазрушительными установками и менталитетами? Или это цинизм медицинского коллаборационизма, который предоставляет полную свободу действия причинам, чтобы заработать на следствиях? Это — кинизм простой жизни или цинизм комфортабельного умирания? Кинизм, который прибегает к целительно действующим угрозам смертью в борьбе против легкомыслия, саморазрушения и невежества? Или — цинизм, который выступает сообщником вытеснения смерти куда-то в подсознание — вытеснения, на котором основана вся система сверхмилитаризованных и обожравшихся до ожирения обществ?

Поскольку врач вынужден защищать свое сердце от многочисленных жестоких аспектов своей профессии, народный разум признает за ним с незапамятных времен право на некоторую долю цинической грубости, которую он не потерпел бы больше ни от кого. Народ распознает своих действительных союзников в тех, у кого настолько чуткое сердце, что его приходится прятать за черным юмором и грубиянскими манерами. Шутки медиков, — более цинические, чем какие-либо другие, — всегда принимались аудиторией из пациентов, которые могли убедиться в том, что за сочным цинизмом их лекаря стоят его наилучшие намерения. Ледяным холодом веет от той медицины, которая уже не умеет шутить и полностью поглощена осуществлением собственной или чьей-то иной власти. Существует медицина, которая

есть не что иное, как архиатрия — медицина главных врачей. Как для всякого свойственного Господину менталитета, который стремился к растормаживанию, для этого медицинского цинизма пробил час, когда к власти пришел фашизм; он создал сценарий, в соответствии с которым смогли проявить себя все жестокости и зверства, которыми было чревато чисто репрессивно цивилизованное общество. Точно так же, как ранее существовала скрыто циническая общность интересов, объединявшая инстанции, ведавшие исполнением приговоров, в результате которых производилось определенное количество трупов, и научную анатомию, медицинский цинизм Господина нашел общие интересы с фашистским расизмом, который в конце концов дал ему полную свободу в удовлетворении его постоянной потребности в трупах. Тот, у кого крепкие нервы, пусть прочтет протоколы Нюрнбергского процесса врачей, на котором рассматривались преступления немецкого *медицинского фашизма*. Я выбрал это определение не без размышлений; выражение «медицинский фашизм» — вовсе не следствие какого-то критического настроя, напротив, оно с максимальной точностью схватывает фактическое положение дел. То, что творилось в лагерной и университетской медицине между 1934 и 1945 годом, не было результатом случайного увлечения нацистской идеологией у отдельных врачей; оно демонстрирует поощренное и воодушевленное фашизмом обнажение старой тенденции господской медицины, которая всегда полагала, что есть слишком много людей, лечить которых, «собственно», не стоит и которые как раз годятся в качестве подопытного материала. Александр Мичерлих писал по этому поводу:

Разумеется, можно произвести простой расчет. Из приблизительно 90 000 врачей, практиковавших тогда в Германии, на медицинские преступления пошли примерно 350. Это достаточно большое число, особенно если учесть масштаб преступлений. Но в сравнении с общим числом врачей оно составляет все же долю процента, примерно 0,3 процента. Каждый трехсотый врач — преступник? Это было соотношение, которое никогда еще не встречалось ранее в немецкой медицине. Почему же оно появилось теперь? (*Medizin ohne Menschlich-*

keit. Dokumente des Nürnberger Ärzteprozesses. Frankfurt am Main, 1962. S. 13).

Мичерлих показывает, что за преступной верхушкой стоял большой медицинский аппарат, который, делая шаг за шагом, уже далеко зашел в деле превращения пациентов в человеческий материал. Врачи-преступники «всего лишь» сделали цинический скачок в том направлении, двигаться в котором они и без того привыкли уже давно. То, что происходит сегодня в полной тиши, без всяких серьезных помех со стороны кого бы то ни было: исследование пыток, генетические исследования, исследования в области военной биологии и военной фармакологии, — уже содержит в себе все, что дает завтрашнему медицинскому фашизму необходимые инструменты; и тогда можно будет сказать, что жуткие опыты на живых людях и пресловутые коллекции скелетов национал-социалистической медицины — это «ничто в сравнении с этим»; «ничто в сравнении с этим» — сказано, конечно, с циническим перебором, и тем не менее сказано в соответствии с действительной тенденцией. В сфере изощенной и хитроумной жестокости XXI век уже наступил.

Что поможет против медицины Господина — сегодняшней и завтрашней? Можно представить себе несколько ответов.

Первый. Из общества, обладающего волей к жизни, и из его философии, способной схватить в понятиях волю к жизни своего времени, должно возникнуть противодействие господской медицине, которое возродит идею «хорошего врача» и вернет принцип «Помогать, устраняя первопричины», противопоставляя его универсальному диффузному цинизму современной медицины. Что такое хорошая помощь и кто является действительным врачом — на эти вопросы медицина еще никогда не была способна ответить самостоятельно. Общественный строй, подобный нашему, прямо-таки способствует возникновению такой медицины, которая, в свою очередь, способствует скорее системе болезней и системе, вызывающей болезни, чем жизни в здоровом состоянии.

Второй. Против врачей-господ может помочь только самоисцеление, только помощь самому себе. Единственное

оружие в борьбе против ложной или сомнительной помощи — не пользоваться ею. Впрочем, можно наблюдать, как капиталистическая господская медицина уже с давних пор предпринимает попытки подчинить своей власти традиции самопомощи, присущие народной медицине, начиная вбирать их в себя — после многовековой их дискредитации и соперничества с ними — и превращать в часть «школьного» медицинского разума. (Научно доказано: в некоторых травах действительно что-то есть!) В интересах институционализированного врачевания всеми средствами содействовать достижению такого состояния, при котором все телесное будет подвергнуто тотальной медиализации — от медицины, связанной с процессами труда, спортивной медицины, сексуальной медицины, медицины, занимающейся процессами пищеварения, медицины, занимающейся проблемами питания, медицины, занимающейся проблемами здорового образа жизни, медицины, занимающейся несчастными случаями, судебной медицины, военной медицины и вплоть до медицины, которая включит в свою компетенцию контроль за здоровым и больным дыханием, хождением, стоянием, учением и чтением газет, не говоря уже о беременности, деторождении, смерти и иных прихотях человеческого тела. Система «здоровья» ведет к установлению таких отношений, при которых контроль господской медицины над соматическим будет тоталитарным. Можно представить себе такой уровень ее развития, на котором дело дойдет до полного отчуждения частных телесных компетенций. В конце концов придется учиться на уроках урологии, как нужно правильно справлять малую нужду. Центральный вопрос в развитии современного медицинского цинизма состоит в том, удастся ли «официальной медицине» подавить те массовые, занимающиеся проблемами здоровья движения, которые вызваны к жизни многочисленными культурными мотивами (распространением психологических знаний, женскими движениями, экологией, сельскими коммунами, новыми религиями и др.). Этот вопрос прямо связан с теми, которые возникают в связи с «внутримедицинскими» возможностями «политических» отраслей врачевания: психосоматической терапии, медицины труда, гинекологии, психиатрии и др. Профессионалам, занятым в этих отраслях,

уже по самой логике вещей положено лучше всех прочих знать, что все, что они делают, грозит скорее навредить, чем помочь, пока не будет избрано новое направление медицинской помощи, идущее от жизни, от свободы, от сознания.

Третий. Против медицинского отрешения от права распоряжаться своим собственным телесным существованием поможет в конечном счете только сознательная организация жизни нашего собственного тела в соответствии с представлениями о хрупкости нашего организма, о наших болезнях и нашей смертности. Нет необходимости говорить, насколько это трудно, — ведь страх, если он оказывается чересчур большим, делает всех нас слишком склонными к отказу от ответственности за жизнь и смерть нашего собственного тела — и мы не задумываемся при этом, что даже самая совершеннейшая медицина есть в конце концов лишь отражение нашей собственной ответственности и ни с кем не разделяемой боли в нашем беспомощном взгляде: она лишь возвращает все это нам самим. Тому, кто постигнет, что круг отчуждения всегда замыкается собственной смертью, должно стать ясно, что лучше избрать иное направление этого круга — к жизни, а не к одурманенному существованию, к риску — вместо перестраховки, к цельному телесному воплощению — вместо расколотости.

5. Религиозный цинизм

И что бы вы сделали с Граалем, если бы нашли его?

Дизраэли

...да к тому же еще и ухмылка, похожая на оскал черепа; ведь то, что строящий долгие планы человек умирает так же неожиданно, как и глупая скотина, тоже вроде бы достойно смеха.

Эрнст Блох. Принцип надежды

Внезапно кто-то из нас покидает видимый, наш общий и непрерывно существующий мир, прекращая разделять с нами существование. Его дыхание останавливается, движения прекращаются. Первоначально смерть проявляет себя

в виде прекращения процессов: что-то угасает и переходит в состояние полного покоя. Немного времени спустя, наоборот, начинаются какие-то процессы: тело коченеет, разлагается, происходит распад тканей. Тогда на свет божий появляется скелет — та часть нас, которая дольше всех остальных не поддается тлению. Он представляет собою то, что осталось от нас *in materia*, а потому скелет становится образом смерти. Костяк символизирует тот конец, который каждый из живущих уже носит в самом себе. Каждый — своя собственная Костлявая, своя собственная Смерть, костлявый фореитор, погоняющий упряжку собственного экипажа, отправляющегося в мир иной.

Глядя на эту сторону смерти, — единственную, которая обычно доступна наблюдению, — живущий человек не может отделаться от впечатления, что в живом теле действует какая-то незримая сила, которая позволяет ему дышать, разгуливать по свету и сохранять свою форму, тогда как из мертвого тела эта невидимая сила, должно быть, уходит, раз оно застывает в неподвижности и разлагается. Незримая эта сила вызывает дыхание, движение, чувства, бодрость тела и сохранение его формы — она есть совокупное представление об активности и энергии. Ее влияние, хотя оно незримо и может быть изолировано, создает самую действенную из всех реальностей. Это Незримое носит множество имен: Душа, Дух, Дыхание, Предвечное, Огонь, Форма, Бог, Жизнь.

Опыт учит, что животные рождаются и умирают, как и мы, что растения появляются на свет в виде ростка и гибнут, увядая, и что все они, на свой лад, тоже причастны пульсации жизни и смерти, образованию форм и распаду форм. Не возникает никаких сомнений в том, что человеческая «душа» окружена космосом животных и растительных проявлений жизни и загадочными, источающими энергию субъектами, которые действуют по ту сторону дня и ночи, грозы и ясного неба, жары и холода, вызывая их. Это окружение ничем не напоминает о «власти» человека над природой и над другими живыми существами в этом мире; скорее, возникает впечатление, что Целое мира терпит двуногое бесшерстое существо постольку, поскольку оно налаживает какие-то связи с источниками пользы и опасности из животного и растительного мира.

Жизнь и смерть, приход и уход — это прежде всего константы природы, удары пульса в некоем ритме, в котором предзаданное более весомо, чем позднее, добавившееся к нему. Однако в ходе развития цивилизации соотношение пассивного приятия и деятельности, страдательного и активного сильно изменяется и в том, что касается познаний о смерти. То, что проявлялось как аспект естественных пульсаций, в более развитых обществах превращается в уходящую все глубже и глубже и все более и более ожесточенную борьбу между жизнью и смертью. Смерть уже не выглядит событием, на которое никак невозможно повлиять, скорее, она и сама предстает чем-то таким, что вызвано *нашим* насилием и что зависит от нашей воли. Ее образ — уже не какой-то неизбежный конец, не мирное истечение жизненных сил или тихое и лишенное всякой борьбы угасание свечи жизни; это нечто такое, с чем нужно бороться, нечто жестокое, неразрывно связанное с предчувствиями насилия и убийства. Чем больше человек, размышляя о смерти, представляет себе не мирное угасание, а убийство, тем выше поднимается волна страха перед смертью в более развитых и более богатых насилием цивилизациях. Именно по этой причине государства и империи, которые открываются нашему историческому взору, — это религиозные государства, религиозные империи. Они образуют социальные миры, в которых страх перед насильственной смертью вполне реалистичен. У каждого при этом страхе встают перед глазами тысячи образов насилия: нападения, резня, изнасилования, публичные казни, войны, сцены пыток, изощряясь в которых, человек превращается в сущего дьявола, стремясь сделать смерть другого как можно более мучительной. К тому же общества, разделенные на противоборствующие классы, посредством физического и символического насилия подавляют жизненные энергии подданных и рабов таким образом, что в их телах неизбежно возникают темные пространства непрожитой жизни, где начинают формироваться и быстро накапливаться желания, фантазии и тоска по чему-то иному, какие-то смутные представления о полноте жизни. Эта непрожитая жизнь связывает свои утопические энергии со страхами уничтожения, которые в основанных на насилии обществах сызмальства выкристаллизовываются

у каждого отдельного человека. Из этой связи только и возникает то абсолютное и, как кажется, ничем не преодолимое «нет», которое человек говорит ориентированной на смерть цивилизации. Это ответ на глубоко пугающий его опыт, получаемый от столкновения с цивилизаторством. Наше бытие-в-обществе почти априорно включает в себя угрозу того, что мы не получим возможности полностью реализовать ту полноту жизни, которая дана нам от рождения. Каждая включенная в общество и подчиненная ему жизнь живет со смутным предчувствием, что она не сможет использовать до конца все свои энергии, свое время, свою волю и свои желания до того, как пробьет ее смертный час. Жизнь образует остатки — огромное, жгучее *Еще-Не*, которое требует большего времени и большего будущего, чем отпущено индивиду. Мечтается о чем-то, выходящем за его пределы и выше, и смерть встречает отчаянное сопротивление. Поэтому историю высокоразвитых цивилизаций непрерывно сотрясают бесчисленные и безмерные крики «*еще-Не!*» — миллионоголосое «нет!» смерти, исходящее не от затухающей догоревшей жизни, а от затаптываемого огня, который и без того никогда не горел так ярко, как мог бы гореть в своей витальной свободе. С тех пор в разделенных на противоборствующие классы и милитаризованных обществах девитализированная жизнь вынашивает мстительные планы компенсации недоданного ей — будь то планы продолжения себя в других существах, как это мыслит индуизм, или планы существования на небесах, как это проявляется в мечтах оскорбленной жизни верующих христиан и мусульман. Религия — это прежде всего не опиум народа, а способ напомнить о том, что в нас заключено больше жизни, чем успеет прожить эта жизнь. Функция веры — это порождение девитализированных тел, у которых нельзя полностью отнять память о том, что в них заключены гораздо более глубокие скрытые источники жизненной силы, наслаждения, загадочного и опьяняющего, чем принято полагать на основании повседневного опыта.

Это определяет двоякую роль религий в обществах: они могут служить для того, чтобы легитимировать угнетение и увеличивать его вдвое (ср. критику религии Просвещением во втором предварительном размышлении «Критика рели-

гиозной иллюзии»); но они могут также, помогая преодолеть страх, давать индивиду свободу, обеспечивая ему большую способность к сопротивлению и творчеству. Поэтому религия может быть, в зависимости от обстоятельств, и тем и другим: инструментом власти и ядром сопротивления власти, проводником репрессий и проводником эмансипации: инструментом девитализации или учением о ревитализации.

Первый случай религиозного кинизма в цепи иудейско-христианской традиции связан с именем — ни больше ни меньше — праотца Моисея, выступившего в роли кинического бунтаря. Он осуществил первый масштабный акт *кощунства*, когда, возвращаясь с горы Синай, разбил каменные скрижали, которые «были дело Божие, и письма, начертанные на скрижалях, были письма Божии» (Исх. 32: 16). Моисей, который спустился с горы, неся данные Богом законы под мышкой, застал народ пляшущим вокруг золотого тельца и продемонстрировал пример того, как религиозный киник обращается со святынями. Он уничтожил все, что было не духом, а буквой, не Богом, а идолом, не живым, а изображением. Настоятельно подчеркивается, что он содеял это в гневе и что именно священный гнев дал ему право и необходимую дерзость, позволившие посягнуть на написанное перстом самого Бога. Это нужно понять надлежащим образом. Непосредственно после того, как он разбил скрижали, как сообщает Библия, Моисей набросился на золотого тельца «и сжег его в огне, и стер в прах, и рассыпал по воде, и дал ее пить сынам Израилевым» (32: 20). Позднее Моисею пришлось вытесывать новые каменные скрижали, чтобы Бог во второй раз мог начертать на них свои письма. Он также получил от Бога закон: «Не делай себе богов литых» (34: 17). Киническое святотатство Моисея происходит от знания, что люди склонны поклоняться фетишам и молиться чему-то материальному. Однако ничто материальное не может быть настолько священным, что его нельзя было бы разбить на куски; к тому же стало заметно, что изображения священного начали затмевать Бога религии. В этом отношении может показаться, что между каменными скрижалями Бога и золотым идолом-тельцом уже не делается никакого различия. Изображение ли слова Божьего в камне, идол ли — разницы никакой, бей и круши! Это

духовно-киническая суть заповеди, запрещающей изображения «Бога». Образ и текст могут выполнять свои задачи лишь до тех пор, пока люди не начнут забывать, что и то и другое лишь материальные формы и что «истина», как материально-имматериальная структура, снова и снова записывается и прочитывается заново, то есть заново материализуется и в то же время заново подлежит имматериализации, высвобождению из материи, из чего следует, что каждая материализация будет разбита, если она начнет выдвигаться на передний план ¹.

Все первичные кощунства и святотатства были вдохновлены киническим импульсом — не позволять никакому идолу делать из тебя дурня. Тому, кто кое-что смыслит в богах, знакома злость Моисея и киническая веселость при обращении с изображениями божественного. Человек религиозный, в отличие от человека благочестивого, не позволяет своему Сверх-Я превратить себя в болвана; оно знает законы, а он знает, что оно их знает, и он позволяет высказывать их и даже следует им, если за ними стоят какие-то реальные вещи. Это отличает первичное святотатство мистиков, адептов религий и кинически полных жизни людей от вторичных святотатств, которые порождаются обидой или завистью, бессознательной склонностью к пороку и несвободной тягой к принижению высокого.

Первый цинизм религиозного типа встречается нам сразу же в Ветхом Завете. Весьма примечательно, что он заключен в истории о первом убийстве в истории человечества. У Адама и Евы было (кроме прочих) двое сыновей: первенец Каин, который был крестьянином, и второй сын, Авель, ставший пастухом. Однажды оба принесли жертвы Господу, Каин — от плодов поля своего, Авель — из приплода своих стад. Господь, однако, принял только жертву Авеля, а жертву Каина отверг: «Каин сильно огорчился, и поникло лице его... И сказал Каин Авелю, брату своему: [пойдем в поле].

1 Это не понравится некоторым закоренелым структуралистам, которые полны решимости включиться в танец вокруг золотого тельца по имени «Язык, Дискурс, Сигнификант». Структуралистский фетишизм сигнификантов (обозначающих) ничуть не умнее «логоцентрического» фетишизма сигнификатов (обозначаемых).

И когда они были в поле, восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил его. И сказал Господь Каину: где Авель, брат твой?» (Быт. 4: 5—9). С этим вопросом на сцене появляется религиозный цинизм. Искусство *лицемерия*, о котором здесь впервые заходит речь, непосредственно зависит от цинического обращения одного творящего насилие сознания против другого¹. Что мог ответить Каин? Что бы он ни сказал, неизбежно было бы проявлением цинизма — ведь он, по правде говоря, не намеревался выдавать истину; коммуникация с вопрошающим с самого начала является искаженной. Если уж на то пошло, Каин мог бы, решившись на полную откровенность, ответить своему Богу: «Не спрашивай, прикидываясь святошей, — ведь ты знаешь, где Авель, точно так же хорошо, как и я; ведь я убил его собственными руками, а ты не только спокойно взирал на это, но и дал мне повод к тому...» Действительный ответ Каина во всей его краткости является достаточно ехидным: «Не знаю; разве я сторож брату моему?» Как позволяет заметить этот дерзкий ответ Каина, вполне соответствующий вопросу, всезнающий и всегда правый Бог мог бы и не прибегать к подобным укорам и подначкам, апеллируя к его совести. Что же это за Бог такой, который, с одной стороны, неодинаково обходится с людьми и, по меньшей мере, провоцирует их этим на преступление, а с другой — с невинным видом ставит вопросы после всего происшедшего? Выходит, «Бог», если можно так выразиться, проникает своим взглядом не в каждое сознание. Каин закрывает свою совесть от взора этого непонимающего Бога (ср. психологию детей, которые выросли под постоянным страхом наказания). Он отвечает дерзко, уклончиво и бесстыдно. Как показывает миф из Ветхого Завета, с этим первым преступлением — в еще большей степени, чем при грехопадении, — происходит нечто такое, что приводит

1 Ср.: «Посредством лжи сознание удостоверяет, что оно по натуре существует как нечто, *сокрытое от Другого*; оно использует на пользу себе онтологическую раздвоенность Я и Чужого-Я. Иначе обстоит дело с *mauvaise foi*, когда оно, как мы уже сказали, представляет собой ложь перед самим собой... Следовательно, здесь нет дуальности обманщика и обманываемого...» (Sartre. *L'Être et le néant*. 1943. S. 84). В соответствии с этим Бог Каина проявляет себя как партнер самосознания, которое еще может обманывать само себя. Поэтому Бог — в становлении.

еще свежий, едва сотворенный мир к глубокому кризису и разлому: вещи перестают поддаваться божественному руководству, ускользают от него. В мире происходят страшные дела, которые Бог никак не предусматривал и справедливо карать за которые он еще не умеет. Вся соль истории с Каином, что само по себе достаточно примечательно, заключается, как кажется, в том, что Бог, оказавшись как бы в растерянности, не только не наказывает убийцу Каина, но и явственно ставит его под свое личное покровительство, заявив, что сам отомстит ему: «И сказал ему Господь: за то всякому, кто убьет Каина, отмстится всемеро. И сделал Господь Каину знамение, чтобы никто, встретившись с ним, не убил его» (Быт. 4: 15). Тот, кто мстит, определенно не является Богом всемогущим. Бог древних евреев имеет множество черт склонного к гневу, старого, полного горечи человека, который уже не понимает в полной мере мир и ревниво и недоверчиво наблюдает, как оно там все происходит внизу. Во всяком случае, кара за первое преступление Каина отодвигается вплоть до Божьего суда; Бог дает себе и людям еще один срок, а мифы о Страшном суде подчеркивают, что до его наступления еще пройдет решающий промежуток времени — время великого шанса. Это время, которое требуется Богу, чтобы стать справедливым; время, которое нужно нам, чтобы понять, что такое праведная жизнь. И то и другое, в принципе, означает одно. То, как христианизация власти на последней фазе существования Римской империи, а еще больше в Средние века в Европе приводит к циническим эффектам, описывается в главе о цинизме государства и господствующей власти. Своего пика католический цинизм Господина достигает начиная со времени крестовых походов, на которое приходится также и возникновение *инквизиции*. Если ее можно свести к формуле «преследования христиан христианами», то она обрисовывает рефлексивно-циническую практику лжи господствующей церкви, наиболее мрачные представители которой — подобные Великому инквизитору у Достоевского — не остановятся перед тем, чтобы сжечь на костре вернувшегося Христа, точно так же, как тех еретиков, которые старались вновь оживить его учение. Они ведали, что творили, и было бы, вероятно, романтическим упрощением фактов навешивать на таких глава-

рей инквизиции ярлычок католических «фанатиков», как это боязливо проделывает историография. Не значит ли это недооценивать их и объявлять слепыми агентами якобы существовавшей у них «веры» и закосневших «убеждений»? Можно ли всерьез подозревать в такой наивности властных и образованных представителей христианской религии? Разве они сами не ссылаются на Богочеловека, который был явным бунтовщиком и, в свою очередь, продолжал традицию основателя религии, который в священном гневе разбил скрижали с законами, начертанными перстом самого Бога? Разве они не *знают*, разве они не *должны* знать и разве они, будучи инквизиторами, не *наблюдали воочию* ежедневно, что эта религия основывается на призыве «подражать Христу», — так что подражатели именно благодаря тому, что они вели себя «еретически», были значительно ближе к первоисточнику, чем ученые и цинические блюстители буквы учения?

То, как Фридрих Шлегель понял киническое измерение религии Христа, было уже показано: оно — в религиозном Соппротивлении, направленном против властного государства и даже против любой формы грубой, безрассудной и эгоистически-тупой светскости. Стоило только утвердиться властному государству, изображающему себя христианским, — будь то папство, будь то Священная Римская империя германской нации, — стоило только жестокому миру господ повести себя чересчур дерзко, как в Средние века появились кинические аскеты, которые с помощью черепа и скелета с косою попытались указать заносчивым и чересчур светским господам на те границы, в которых они должны держаться. Жадным до власти завоевателям они внушали мысль, что те, когда придет их смерть, получают как раз столько земли, сколько нужно, чтобы вырыть им могилу (мотив критики власти, который сохранился во всей своей живости вплоть до лирических цинизмов Брехта двадцатых годов и даже позднее). Киническое, полное решимости к размышлению и сопротивлению христианство Средневековья с его *memento mori* снова и снова ополчается против тенденций к *luxuria, superbia*, к сладострастию, похоти и бездумной мирской жадности до жизни. Мне представляется, что великие реформаторские движения были инспирированы,

в сущности, религиозным кинизмом. Их первая волна исходила из монастырей, и влияние ее широко распространялось в грубой и хаотичной, раздираемой непрерывными войнами феодальной системе X и XI веков; кинические элементы содержит и вторая большая волна, которая донесла до широких кругов аскетические и мистические познания; не сильно отличались от нее и реформистские подходы XIV и XV веков, а уж тем более великая эра реформаций и реформаторов, среди которых выделяется Лютер, назвавший Папу «свиньей дьявола» — нечто похожее на личный союз кинических прототипов от Моисея и Давида до Уленшпигеля, литературного современника Лютера, союз, который способствовал самообновлению религии и выступал против идола традиции, ведя против нее полемику с восходящими к древнейшим корням силой и страстью.

Позднее Средневековье знает примеры переворачивания аскетических мотивов — свидетельством чему, к примеру, служит следующая новелла:

Уже давно за одной прекрасной молодой женщиной ухаживал мужчина, домогавшийся ее любви, однако, заботясь о своей душе и будучи стыдливой, она снова и снова отказывала ему. Ее сопротивление домогательствам соблазнителя нашло поддержку у местного священника, который постоянно увещевал ее блюсти добродетель. Когда он однажды вынужден был покинуть городок, чтобы отправиться в Венецию, он взял с женщины торжественное обещание не проявлять слабости в его отсутствие. Она пообещала, но при этом выставила условие, чтобы он привез ей из Венеции одно из зеркал, которыми так славился этот город. И в самом деле, за время отсутствия священника она успешно противостояла всем искушениям. Однако по его возвращении она спросила про обещанное венецианское зеркало. Тут священник неожиданно извлек из-под своего облачения череп и цинично сунул его молодой женщине прямо в лицо: «Тщеславная, вот твой истинный облик! Помни о том, что ты смертная и что ты ничто перед Богом». Женщина испугалась несказанно; в ту же ночь она отдалась своему любовнику и наслаждалась с ним радостями любви». (К сожалению, я вынужден пересказать эту историю по памяти, потому что так и не смог найти, где я ее прочел; поэтому я не могу привести новеллу

дословно и в деталях, ограничиваюсь только воспроизведением ее общего смысла.)

Как только христианин узнает в черепе свое отражение, может наступить момент, в который страх перед смертью отступает перед страхом так и не пожить. Тогда он понимает, что именно объятия «шлюхи-мира» — это шанс для безвозвратно уходящей жизни.

С самого возникновения христианскую религию преследует особая проблема — неспособность к вере. Будучи организованной религией, она по самой глубинной сущности своей уже есть религия, которой присуще *mauvaise foi* — религия неискренности, именно в той мере, в какой она основывается не на подражании Христу, а на подражании подражанию, на легенде о Христе, на мифе о Христе, на догме о Христе, на идеализации Христа. Процесс догматизации отмечен отпечатком неискренности, поскольку есть два неизбежно недостоверных момента, которые посредством догматизации превращаются в нечто достоверное: во-первых, сведения о Христе, доносимые до нас традицией, чрезвычайно отрывочны, а их подлинность далеко не очевидна, так что становится слишком ясно: в века, следовавшие за смертью Христа, могли развиваться самые различные интерпретации того, что следует считать христианским; уже сам факт, что они возникли и развивались, доказывает, что сохранялась известная «традиция вдохновения», то есть традиция первоначального опыта, который первые христиане разделяли с Христом, — опыта безусловного приятия и одобрения, который, наряду с христианской любовью и бесстрашием, должен был производить неизгладимое впечатление на всех, кого жизнь сводила с ранними христианами. Догматизация возникает в конкурентной борьбе различных христианских «организаций» и мифологий, каждая из которых не могла быть уверенной, не сохранился ли «дух святой» и в соперничающей христианской организации и мифологии. При явной и не подлежащей никакому сомнению множественности «христианств» только изначальная неискренность могла испытывать желание выставить себя единственно истинной верой. Это определяет второй аспект неискренности: в борьбе

с альтернативными версиями христианства и в ходе соответствующей «теологически»-интеллектуальной разработки религии Христа должна была обнаружиться зияющая пропасть противоречия между мифом и рассудком, верой и знанием — и чем более непреодолимой она становилась, тем более усиливалась тенденция наведения мостов через нее с помощью нечестных актов сознания, манипулирующего самим собой. Теологически догматизируя религию Христа, лгали бесчисленное количество раз, изображая очевидным и несомненным то, что объективно было проблематичным, — лгали, веря в «собственную веру». Но история христианской теологии и догматики, по меньшей мере, в той же степени, в какой она выступала как история «веры», была историей сомнений-при-желании-верить. Христианская теология представляет собой столь же грандиозную, сколь и иллюзорную попытку искать достоверность именно там, где ее не может быть по самой природе вещей. Можно доказать наличие в ней элемента самогипноза; она начинается с того, что мы сегодня называем «идеологией», то есть с инструментального употребления рассудка для того, чтобы паралогически легитимировать заранее заданные волевые установки, интересы и идентификации. Теология уже в первый момент — нечто двойственное, внутренне противоречивое, образованное из веры и сомнения, желающее с помощью лжи вернуться к «чистой вере». Она формулирует «откровения веры» в догматической форме очевидностей, тогда как из самой природы вещей явствует, что откровения веры могут связываться только с тем, что представляется *непосредственной* очевидностью для того, кто переживает откровение, то есть они связаны с его собственным внутренним опытом, с его внутренним миром, но ведь там внутренний опыт находит вначале вовсе не готовые формулы веры как таковые — там он находит сомнения, а не очевидность. То, что мы сегодня называем «конфессией», «вероисповеданием», описывает, скорее, сумму того, в чем некто сомневается, чем сумму того, во что он может твердо верить. Эта неискренность была унаследована от структуры христианской ментальности практически всеми идеологиями и мировоззрениями, которые возникли в послехристианские времена на европейской почве. На

нашей культурной почве существует традиция, которая учит преподносить то, в чем мы не уверены, в образе «убеждения», подавать то, во что мы верим, как то, что мы знаем, а вероисповедание превращать в ложь как боевое оружие.

Эта внутренняя проблематика неискренности претерпела драматическое обострение, когда католическая Контрреформация намертво схватилась с протестантскими движениями. Эти последние, как легко убедиться, стоит только посмотреть на внутрирелигиозную историю их возникновения, были вызваны к жизни именно проявлениями неискренности и лицемерия, породившими в католицизме невероятных масштабов коррупцию и лживость. Реформы были направлены против жалкого подобия веры — вместо веры настоящей, против пустоты, грубости и цинизма католического церковного спектакля. Как только Контрреформация принялась теологически вооружаться в ответ на протестантский вызов, она, в свою очередь, неизбежно оказалась перед необходимостью реформ, поскольку не могла одолеть противника, не изучив его «вооружения» и его критики католицизма. Начиная с этого момента внутри самой католической теологии растет подспудная циническая рефлексивность, которая изощряется в том, чтобы мыслить мысли противника, не позволяя при этом заметить по собственным «истинам веры», что ей уже давно известно значительно больше, чем она говорит, и значительно больше, чем то, во что она «верит». Высказываться арьергардно, мыслить авангардно — такова была психологически-стратегическая тайна, на которой строилась деятельность ордена иезуитов, который, выступая в роли духовной милиции, действовал на острие борьбы с протестантами. В некоторых сферах эта метода практикуется и по сей день: консервативный стиль идеологии — благодаря высокой степени умения при необходимости принизить свой развитый интеллект и подвергнуть цензуре свои собственные мысли, прибегая к изощренной конвенциональности, — по сей день отличается почерком, похожим на тот, который когда-то отличал действия иезуитов. Действительно, в условиях современного мира нужно специально «учиться быть католиком», то есть развивать в себе лицемерие еще более высокого уровня.

Бедняга Ханс Кюнг¹! Проведя столь блестящее исследование на ту же тему, он-то должен был знать, что быть интеллигентным на католический лад стоит лишь тогда, когда умешь, надев маску скромности, скрывать, что ты знаешь чересчур много.

История современной «секуляризации» затронула и феномены религиозного цинизма. В ходе этого процесса «обмирщения» пришел конец пропаганде, осуществлявшейся с использованием черепов и скелетов, — пропаганде, которая отчасти была кинически-предостерегающей, отчасти цинически-запугивающей. Это *temento mori* не имело шансов сохраниться в полностью милитаризованном потребительском обществе капиталистического (или «социалистического») типа. Уже никто не хотел бы видеть в черепе свое «подлинное лицо». Начиная с XIX века такие мотивы смерти были вытеснены в «черный романтизм» и стали восприниматься чисто эстетически. Спор между религией и светским обществом о том, как надо определять «настоящую жизнь», почти без остатка (так кажется!) сошел на нет благодаря возникновению множества «светских», политических, социальных и культурных сил. Тот, кто требует «больше жизни», «более интенсивной жизни», «более высокой жизни», видит перед собою — по меньшей мере начиная с XVIII века — целый ряд нерелигиозных ревитализаций, которые наследуют нечто позитивное от религии: искусство, науку, эротику, путешествия, физическую культуру и культуру ухода за телом, политику, психотерапию и др. Все они могут внести какой-то вклад в воссоздание той «полной жизни», средоточием мечтаний и воспоминаний о которой была религия. В этом смысле появилась возможность говорить о том, что религия «стала излишней». Живое, у которого уже не отнималось столь многое, не проявляло желания вернуть все, чего оно лишилось, позднее; человеческая жизнь, которая уже не представляла в такой огромной степени множества нереализованных своих возможностей, имела на деле меньше

¹ Ханс Кюнг (р. 1928) — швейцарский католический теолог. В 1974 году опубликовал знаменитый труд «Быть христианином». Считается главным идеологом модернизации католицизма, подверг критике доктрину непогрешимости Папы, в 1979 году был лишен права преподавания католической теологии. (Примеч. перев.)

оснований для того, чтобы компенсировать их в религии; тому, кто уже не влачил столь жалкого существования «на земле», и небеса уже не обещали чего-то «совсем иного». Главные силы девитализации — семья, государство, армия — создали начиная с XIX века свои собственные мощные идеологии ревитализации (потребительство, сексизм, спорт, туризм, культ силы, массовую культуру), идеологии, которым консервативные клерикальные группы не могли противопоставить ничего столь же привлекательного. Современные массовые витализмы в значительной мере стали причиной того, что сегодняшние общества — по крайней мере, в том, что касается сферы простых и здоровых витальных функций — уже не испытывают такой тяги к религии. Они, говоря просто, утратили религиозные мечтания; если сегодня испытывается недостаток в чем-то, то это выражают на языке посясторонних витальных благ: слишком мало денег, слишком мало свободного времени, слишком мало секса, слишком мало развлечений, слишком мало безопасности и уверенности и т. д. Только в самое недавнее время стали говорить о том, что слишком мало *смысла*; и с этим вздохом консерватизма вновь заявил о себе «спрос на религию», спрос, который привел к появлению процветающих коммерческих предприятий по распродаже смысла — без понимания того, что это такая тоска по смыслу, при которой любую бессмыслицу можно всучить как изображение пути к здоровью и процветанию. Ясно только одно — то, что более грубые (так называемые материальные) возможности ревитализации, которые открывает наша культура — именно тогда, когда они до некоторой степени воспринимаются, — способны обнажить более глубокие слои нашей смертности, которые не затрагиваются по-настоящему витализмом потребления, спорта, лихорадки дискомузыки и свободной сексуальности. Эта внутренняя сфера смерти есть то, что ранее именовалось «нигилизмом»; это смесь лишения иллюзий и отчаяния, раздающего удары во все стороны, смесь ощущения пустоты и алчности до чего угодно. Нет никакого сомнения в том, что познания такого типа подспудно сыграли свою роль в национал-социализме, который в некоторых отношениях имеет черты нигилистической религии. Он, впрочем, был и единственной политической силой, которая

в XX веке снова отважилась, приняв строптивную позу господского цинизма, присвоить себе древние символы христианского напоминания о смерти: его идеологические элитные войска, СС, не без умысла избрали своим символом и эмблемой череп («мертвую голову»). В том, что касается полного отказа от всех тормозов, с немецким фашизмом не может сравниться ничто в мире. Фашизм — это витализм мертвецов; они, как политическое «движение», желают исполнить свой танец. Этот витализм мертвецов, который по сей день накладывает свой отпечаток на западную индустрию культуры, воплощается — как в литературе, так и в реальности — в образах вампиров, которые за недостатком собственной жизненной силы появляются в виде живых трупов среди тех, кто еще не угас, чтобы всасывать в себя их энергию. Те, из кого она однажды была высосана, после этого тоже превращаются в вампиров. Однажды девитализированные до самой сути своей, они жаждут поглотить витальность других.

Media vita in morte sumus, посреди жизни мы все же уже охвачены смертью — так в христианские времена звучал призыв к постижению своей собственной жизни. Разве нам не приходится сегодня сказать обратное: *media morte in vita sumus* — посреди сплошной смерти в нас все же есть нечто такое, что представляет собой жизнь большую, чем та, которой живет наша лишенная жизни жизнь?

Что знает о жизни человек, исполненный страха, человек, пекущийся о безопасности, человек, работающий по найму, человек, погруженный в заботы, человек, погруженный в историю, человек, погруженный в планирование? Если мы суммируем то, что составляет сегодня содержание нашей жизни, то в итоге получится много упущенного и мало сбывшегося, много невнятных мечтаний и мало реальности. Здесь жизнь означает: «пока-еще-не-быть-мертвым». Для того чтобы снова научиться жить, нужно сильно потрудиться, занявшись воспоминаниями, — но такими, которые касаются не только истории. Самое глубокое воспоминание приведет нас не к истории, а к силе. Прикоснуться к ней — значит почувствовать полноту экстаза. Это воспоминание находит выход не в прошлое, а в самое бурное, перехлестывающее через край Сейчас.

6. Цинизм знания

Что есть истина?

Понтий Пилат

Доверять статистике можно только тогда,
когда сам подтасовал ее.

Уинстон Черчилль

Нос Клеопатры: будь он короче, весь лик
Земли выглядел бы иначе.

Блез Паскаль

Главное в жизни все же только одно: свобод-
но, легко, с удовольствием, регулярно, еже-
вечерне ходить на горшок. О, stercus pretio-
sum! ¹ Это великий результат жизни при лю-
бом положении.

Дени Дидро. Племянник Рамо

Вся культура после Освенцима, вместе с не-
отложной ее критикой, — мусор.

Т. В. Адорно. Негативная диалектика

Диоген — подлинный основатель Веселой Науки ². Отвести ему место в классификации нелегко. Следует ли причислять его к «философам»? Подобен ли он «исследователям»? Напоминает ли он то, что мы именуем «ученым»? Или он был только «популяризатором» знаний, обретенных где-то в ином месте? Все эти ярлыки как-то не подходят. Интеллект Диогена не имеет ничего общего с интеллектом профессоров, и остается неизвестным, можно ли сравнивать его с интеллектом художников, драматургов и писателей, потому что ни от Диогена, ни от киников вообще не дошло до нас ничего собственноручно написанного. Кинический интеллект утверждает себя не письменными произведениями, даже если в славные дни афинского кинизма из-под пера киников и должны были выходить дерзкие памфлеты и

1 О, stercus pretiosum! — О драгоценное дерьмо! (лат.). (Примеч. ред.)

2 Неокиническая «переоценка всех ценностей» у Ницше распространяется и на науку, в силу чего она воспринимает свои предметы более весело, «чем они того заслуживают».

пародии (как позволяет предполагать Лаэртий). Пожалуй, использование своего интеллекта на кинический лад означает скорее пародирование теории, чем создание теории, скорее нахождение удачных возражений в ответ, чем размышление над глубокими неразрешимыми вопросами. Первая Веселая Наука — это сатирический интеллект; по этой причине она больше похожа на литературу, чем на эпистему. Ее открытия выставляют на всеобщее обозрение сомнительные и смешные стороны великих серьезных систем. Ее интеллект парит, играет, создает эссе, а не нацелен на надежные обоснования и конечные принципы. Диоген вынимает Веселую Науку из купели, выступая ее крестным отцом, — благодаря тому, что он дурачит и разыгрывает науку серьезную. Согласно ему, лучше всего определять, сколько истины содержится в той или иной вещи, таким образом: ее надо основательно высмеять и посмотреть, сколько насмешки она способна выдержать. Ведь истина — это нечто такое, что устойчиво к насмешкам и легко выдерживает любую иронию, выходя из-под ее ледяного душа еще более свежей¹. То, что не выдерживает никакой сатиры, ложно, и пародировать теорию вкуче с мыслителем, ее создавшим, — значит ставить над ней эксперимент экспериментов. Если истина конкретна, как утверждает Ленин, то и высказывание истины должно принимать конкретные формы, что требует, с одной стороны, телесного воплощения, с другой — серьезной попытки демонтажа: то, что было «конкретным», выявится тем более явно после того, как оно будет «проверено» на недостатки.

Стало быть, если мы пытаемся найти ярлык для отца Веселой Науки, первого пантомимического материалиста, то он может быть таким: *способный мыслить сатир*. Главное его теоретическое достижение состоит в том, что он защищает действительность от безумия теоретиков, заключающегося в их убеждении, что они ее поняли². Каждая истина

1 Разве не впадает в заблуждение тот, кто воспринимает критический рационализм попперовского толка чересчур серьезно, не понимая, что он является побочной разновидностью сатирической фальсификации?

2 В своих «Лекциях по истории философии» Гегель замечает о «кинической школе»: «О ней нельзя сказать ничего особенного. Киники имели слабое философское образование и не привели его в систему, в науку...». Как и в большинстве случаев, у Гегеля все поставлено на голову, так что нам остается только перевернуть все снова на ноги.

нуждается во вкладе со стороны сатира и сатиры, мобильного и изобретательного чувства реальности, которое в состоянии вновь придать «духу» свободу по отношению к его собственному продукту и «снять» познанное и выработанное, — вполне в гегелевском смысле.

Сатира как метод? Коль скоро она есть искусство духовной оппозиции, ей можно до известной степени научиться, если изучить ее основополагающие жесты, позы и обороты речи. В любом случае она связана с позицией, направленной против того, что можно условно обозначить как «Высокое Мышление» — против идеализма, догматизма, Великих Теорий, мировоззрения, против претензий на возвышенное, на последнее обоснование и созерцание порядка в целом. Все эти формы господской, суверенной и всеподчиняющей теории просто магически притягивают к себе киническое ехидство. Здесь Веселая Наука находит просторное поле для своей игры. Киник обладает безошибочным инстинктом, позволяющим ему видеть те факты, которые не вписываются в Великие Теории (системы). (Тем хуже для фактов? Или тем хуже для теорий?) Он легко и весело находит ответную реплику и пример, доказывающий прямо противоположное тому, что слишком хорошо придумано, чтобы быть истинным. Когда мастера господского мышления возвещают о своих великих озарениях, кинические кроты принимают за свое дело, начиная подкапываться под их учения; да, вероятно, это именно то, что мы называем в нашей научной традиции «критикой» — не что иное, как уже перестоявшая осознать себя как таковую сатирическая функция, а именно идущее «снизу» подрывание великих теоретических систем, которые воспринимаются как неприступные крепости или тюрьмы¹ (ср. второе предварительное размышление к критике идеологии). Сатирический метод, то есть подлинное методологическое ядро, в котором сосредоточена

1 В соответствии с этим «серьезная критика», критика, которая является инструментом и методологическим учением «господствующих» теорий, с самого начала есть нечто абсурдное — круглый квадрат, сивая вороная лошадь. Критика служит подрывным целям, а не созданию каких-то конструкций; поэтому интеллект, как это сегодня часто происходит, развлекается тем, что губит все, принудительно воспитывая студентов «в критическом духе». Тогда то, что могло представлять собой их шанс, представляется им врагом.

сила «критики», состоит, как это заметил Маркс прежде всего применительно к учению Гегеля, в том, чтобы «перевернуть» все. В реалистическом смысле это означает — перевернуть с головы на ноги; однако порой может оказаться полезным и переворот в противоположном направлении: своего рода йога для плоских и пошлых реалистов.

Перевернуть — как это делается? В античной кинической сатире мы обнаруживаем важнейшие техники такого переворачивания, которые, впрочем, взаимосвязаны с понятийными инструментами Первого Просвещения (софистики). Как только Высокая Теория говорит «порядок», сатира противопоставляет этому понятие «произвол» (и приводит примеры). Если Высокая Теория пытается говорить о «законах» (*nomoi*), то критика отвечает ссылкой на природу (*physis*). Когда она говорит «миропорядок», то сатирики возражают: миропорядок, возможно, и есть там, во вселенной, где нас нет, но там, где появляемся мы, люди, было бы лучше говорить о хаосе. Мыслитель, стремящийся видеть порядок, видит великое целое, а киник — и маленькие отдельные кусочки; Великая Теория устремляет свой взор на возвышенное, а сатира видит и то, что достойно смеха. Великое мировоззрение желает воспринимать только удавшееся, в кинизме же можно говорить и о том, что было сделано просто из рук вон плохо. Идеализм видит только Истинное, Прекрасное и Благое, тогда как сатира берет на себя дерзость утверждать, что внимания заслуживает также кривое, косое и загаженное. Там, где догматизм постулирует безусловный долг высказывать истину, Веселая Наука с самого начала оставляет за собой право на ложь. А там, где теория требует, чтобы истина преподносилась непременно в дискурсивных формах (в виде текстов с целостной аргументацией, в виде последовательных цепочек предложений), изначальной критике известны возможности для выражения истины в пантомимической форме и «разом», «единым махом». Часто она полагает, что самое лучшее в «великих познаниях» — то, что по их поводу можно славно позубоскалить. Если блюстители морали устраивают великую трагедию из того, что Эдип переспал со своей матерью, и полагают, что устои мира от этого зашатались, а великий закон богов и людей оказался в опасности, то киническая сатира первым делом призывает

несколько успокоиться. Надо еще посмотреть, действительно ли все это так ужасно. Кому, собственно, принесло столь непоправимый вред это не предписанное законом соитие? Только наивной иллюзии закона. А как насчет того, чтобы не человек служил закону, а закон человеку? Разве не учил Исократ, что человек есть мера всех вещей? Бедняга Эдип, не убивайся так, лучше вспомни, что и у персов, и у собак в большой моде забираться на своих кровных родственников. Выше нос, *old motherfucker!* Здесь греческая античность перешагивает порог новой эпохи в культурной истории иронии. Мудрецы-софисты полагали, что они столь прочно стоят на универсальных принципах морали, что считали себя вправе подняться выше любой простой конвенции. Только безусловно «культурный» индивидуум может обрести свободу для таких кажущихся порочными послаблений. Только там, где социальный *nomos* уже сделал свое дело, человек глубоко цивилизованный может сослаться на *physis* и подумать о том, чтобы немного расслабиться.

Мыслители, придерживающиеся господского цинизма, спокойно позволяют театральному действу мира проходить перед их умственным взором, являя порядок и великий «закон», и создают картины, которые, конечно, включают и негативное, и страдание, однако им лично это не причиняет никакой боли. Отвлеченно-общее видение обретает только тот, кто от многого отвлекается (А. Гелен). То страдание, которое взор Великой Теории усматривает в «миропорядке» — это всегда страдание других. С точки же зрения киника тот, кто страдает, должен сам и кричать об этом. Мы не нуждаемся в том, чтобы рассматривать свою собственную жизнь с высоты птичьего полета и глядеть на нее глазами беспристрастных богов с какой-то другой звезды. Антифилософия Диогена всегда говорит именно так, что сразу же становится ясно: это высказывается человек, который находится в своей собственной шкуре и вовсе не собирается ее покидать. Если его кто-то бил, то Диоген вешал на себя табличку с именем обидчика и ходил с ней по городу. Это в достаточной степени теория, в достаточной степени практика, в достаточной степени борьба и в достаточной степени сатира.

Киническая антифилософия обладает, кроме ее готового для нанесения ударов и остроумно-изобретательного

инструментария, существующего в официально принятой форме связанных с языком духовных образований (теории, системы), тремя существенными способами выражения, в которых интеллект может отделить себя от «теории» и дискурса: действие, смех, молчание. Это уже давно не имеет ничего общего с простым противопоставлением теории и практики. Когда Маркс в своем известном одиннадцатом тезисе о Фейербахе утверждает, что философы до сих пор только различным образом интерпретировали мир, дело же состоит в том, чтобы изменить его (посредством того, что мир проникнется философией, а философия станет выражением содержания мира), то он остается, несмотря на наличие в его учении частично кинического импульса, по уровню значительно ниже *экзистенциального* диалектического материализма. Экзистенциалист Диоген просто зашелся бы от смеха, глядя на то, как Маркс снова опускается до гешефта Великого Теоретизирования ¹. На такую сердитую тягу к «изменению» он ответил бы демонстративным молчанием и встретил бы анархистским смехом одно только предположение, что он способен превратить всю свою жизнь в орудие спланированной «практики» — спланированной опять же в добрых идеалистических традициях.

Если возникнет желание написать историю кинического импульса в сфере знания, то это придется делать в форме философской истории сатиры или лучше писать ее как феноменологию сатирического духа, как философию воинствующего сознания и как историю помысленного в сфере искусств (то есть как философскую историю искусства). Ничего подобного не было написано, да в этом и нет нужды, поскольку самое принципиальное выясняется без обращения за помощью к истории. Каждая ученость — это игра интеллекта со своей жизнью. Тот, кто занимается прошлым, рискует потеряться в нем, если не поймет, что именно он там ищет. Исследователь, не забывающий об этом, находит достаточно материала по истории Веселой Науки в архивах

1 Как представляется, Маркс нашел своего кинически-экзистенциального критика в лице Г. Гейне — отсюда разногласия между ними; отсюда также и ругательное слово «собака», которое при их ссорах имело вполне определенный смысл.

или в самих научных исследованиях. Так могут быть вновь открыты и воссозданы богатые традиции: великая европейская традиция молчания, традиция, которая была «у себя дома» не только в церквях, монастырях и школах, но и в неисследованном народном уме, который скрыт за постоянным молчанием большинства во все времена — за молчанием, в котором есть и свобода, а не только неспособность высказать свое мнение; не только немота и подавленность угнетенного, но и глубокое понимание и скромность; еще более великая европейская *сатирическая традиция*, в которой соединились в многоязыкую смеховую культуру свобода искусства, свобода карнавала и свобода критики; здесь обнаруживает себя, пожалуй, главная линия, которой держится ведущий борьбу интеллект, покусывающий, подобно кинической собаке, но не озлобляющийся настолько, чтобы переходить к настоящей схватке, — интеллект, который с помощью насмешки, иронии, выворачивания всего наизнанку и шуток наносит удары больше по сознанию противника, чем по нему самому; наконец, впечатляющая *традиция действия*, изучая которую, можно постичь, как люди на основе своих познаний «делают серьезные вещи» ради жизни, не желая упустить те шансы, которые она предоставляет; то, что это действие представляет собой сопротивление и противостояние, вполне отвечает природе вещей; «искусство возможного» — это не только то, чем должны овладеть политики, это и то, что всегда присутствует и развивается там, где люди пытаются обеспечить шансы своей жизни, используя свой собственный ум. Излюбленными многими примерами такого действия являются — наряду с некоторыми смелыми выходками в духе Уленшпигеля и Швейка и наряду с некоторыми проявлениями революционной практики — отъезды в эмиграцию, которые стали массовыми (прежде всего) в XIX веке, когда люди покидали безнадежно закосневшую и бесперспективную Европу и отправлялись в Новый Свет, чтобы попытаться там счастья, располагая значительно большей свободой. В этой массовой эмиграции было нечто от кинической силы интеллекта, старающегося служить жизни, и от Исхода сознания в открытый мир, где жизнь еще обладает шансами стать сильнее, чем душасщие ее власти — власть традиции, власть общества и

власть конвенций. Если бы мне пришлось назвать в качестве образцового примера какое-то одно конкретное действие, чтобы охарактеризовать таким образом интеллект, который не только «знает», но и «действует», то я бы, пожалуй, указал на отъезд Генриха Гейне в Париж (1831) — на этот звездный час осознанной практики, в который поэт подчинил свою биографию необходимости и шансам исторического момента и покинул свою родину, чтобы оказаться способным сделать то, что он полагал необходимым сделать ради себя самого и ради нее. «Я поехал, потому что это было необходимо» — и эта необходимость была продиктована не полицией (как в случае с Марксом и иными эмигрантами), а постижением того, что в сознательной жизни бывают моменты, когда необходимо делать то, что ты хочешь, чтобы только затем также и хотеть того, что необходимо делать¹.

Сатирически-полемически-эстетическое измерение в истории знания обретает свою весомость благодаря тому, что оно поистине представляет собой диалектику *en marche*. С ним в процесс общественно-организованного мышления входят принципы телесного воплощения и сопротивления. Невыразимое в языке индивидуальное; единичное, интуитивно постигающее в своей экзистенции; «неидентичное», к которому взывает Адорно; то самое это-вот-здесь, применительно к которому уже неправомерно простое понятийное выражение, поскольку оно без всяких на то оснований переходит к научному понятийному мышлению (и делает из единичного всего лишь некий «частный случай X» как единичное проявление всеобщего), — где же, спрашивается, если не принимать во внимание искусства, это индивидуальное действительное может лучше обеспечить свое существование, как не в сатире, не в ироническом снятии и преодолении насильственно навязанных порядков, не в игре с тем, что выдает себя за «закон», — короче говоря, в телесном воплощении того в высшей степени несерьезного дела, каковым является живое? Диалектические мыслители — будь то философы, поэты или музыканты — это те люди,

1 Ср.: Heine H. Vorrede zu Salon. I (1833) // Heine H. Sämtliche Schriften. München, 1971. Bd 3. S. 10.

у которых полемика, а также резкое и бесстыдное противоречие идей и мотивов превратились уже во внутреннюю форму функционирования их «мыслительного» процесса. Их изобретательность и гибкость ума простирается, если можно так выразиться, на нечто значительно большее, чем просто мысли. Поэтому во всех великих диалектических мыслителях и художниках живет способный спорить, устремленный в будущее и богатый озарениями киник или циник, который изнутри придает движение их мышлению, провоцируя его. Диалектику свойственна моторика мысли, которая не может реализовываться как-то иначе, кроме как в противопоставлении каждому тезису антитезиса, за которым признается равная значимость. У него наблюдается отчасти воинствующе-неспокойная, отчасти эпически-уравновешенная форма дискурса, которая проистекает из основанного на образах и фигурах, мелодиях и мотивах характера мысленной композиции — у замаскировавшегося поэта Платона точно так же, как у философствующего музыканта Адорно, в великолепной гротескной диалектике Рабле точно так же, как в неудержимом потоке риторики Эрнста Блоха. Пожалуй, стоило бы труда как-нибудь нарисовать портреты внутренних кинически-цинических «партнеров» наиболее важных мастеров — Дидро или Гёте, Гегеля, Кьеркегора или Маркса, Шопенгауэра, Ницше, Фрейда или Фуко. А то, что, собственно, происходит, когда Сартр, великий мастер диалектики XX века, на тысячах страниц «Идиота в семье» полемизирует с Флобером, великим циником XIX века, настолько полно философии и психодинамики, что даже не хочется говорить об этом лишь мимоходом.

Кинизм, как уже было сказано, не может быть теорией и не может иметь никакой «собственной» теории; когнитивный кинизм есть *форма обхождения* со знанием, форма превращения абсолютного знания в относительное, форма иронизирования по поводу знания, форма применения и преодоления его. Он есть форма ответа воли к жизни на то, что ей причинили теории и идеологии: отчасти духовное искусство выживания, отчасти интеллектуальное Соппротивление, отчасти сатира, отчасти «критика».

«Критическая Теория» желает быть теорией, защищающей жизнь от ложной абстрактности и насильственности

«позитивных» теорий. В этом смысле и Франкфуртская Критическая Теория унаследовала ту долю кинизма Великих Теорий, которые XIX век оставил в наследство XX веку, — она стала наследницей левого гегельянства с его экзистенциалистскими и антропологическими, а также историческими и социологическими аспектами, наследницей марксизма, а также Критической Психологии, которая получила известность прежде всего в облике психоанализа. Все это, — если понимать правильно, — «теории», которые уже несли в себе киническую форму обращения с теориями, а именно снятие и преодоление теорий, и превратить их в «устойчивые прочные системы» можно было только ценой интеллектуальной регрессии. Такие регрессии были осуществлены в гигантских масштабах. Недавняя социальная история красноречиво свидетельствует о том, оглушение каких масштабов было произведено в конце XIX и на протяжении всего XX века вульгарным гегельянством, вульгарным марксизмом, вульгарным экзистенциализмом, вульгарным ницшеанством и т. д. Все эти отупляющие системы устранили рефлексивную подвижность «Критической Теории», закрепили косные догмы как «знания» и не оставили от кинического снятия и преодоления ничего, кроме заносчивости и чванства. В действительности киническое снятие и преодоление теории идет от сознательного незнания, а не от лучшего знания. Оно освобождает нас от судорожной зажатости — для нового и свежего неведения, вместо того чтобы оставлять нас закосневшими среди само собой разумеющихся очевидностей. Ведь чем больше «убеждений», тем больше становится пустыня. Напротив, Критическая Теория франкфуртцев достигла многого, снова и снова пытаясь избавить от оглушения теоретическое наследие XIX века, и прежде всего спасти моменты истины в марксизме от дегенерации в ленинском и тем более сталинском догматизме.

Марксизм и в самом деле был в свои славные времена средой обитания живого интеллекта и умел оплодотворять все гуманитарные науки своим историко-критическим сознанием. «*Материалистическое*» понимание истории по-прежнему содержит в себе сотню возможностей для «иной истории» и для истории Иного. Действительная история Иного, однако, может быть написана только тем, кто сам

является иным и к тому же полон решимости утвердить в жизни эту свою инаковость, давая себе свободу и право быть таким и отстаивая их в борьбе. Наиболее яркий пример сегодня — история «женского», но также и история гомосексуального. И представительницы женских движений, и гомосексуалисты от рассказов об ущемлении их прав в прошлом и о формировании своих организаций приходят к осознанию своей свободы здесь и сейчас и, говоря о себе в прошлом и настоящем, торжественно отмечают начало новой эры, в которую они могут «вести свою жизнь в обществе» иным образом, чем они это делали раньше. Такой и должна быть настоящая история; она должна с чего-то начинаться и вести к чему-то такому, что является сегодня животрепещущим, что активно *обретает* больше жизни, *завоевывая* большие права на жизнь — сегодняшнюю и завтрашнюю. С упущениями на витальном уровне нельзя примириться и на уровне знания о жизни. Историческое разделяется на то, что было улажено и завершено, и на то, что только минуло, но отнюдь не стало достоянием прошлого — на неулаженное, незавершенное, на унаследованное зло, на исторический *hangover*¹. Всегда, когда люди и социальные группы намереваются урегулировать и завершить перешедшее к ним по наследству неурегулированное и незавершенное, воспоминания и история превращаются в мощную силу, помогающую им, — как в сфере индивидуального, например в психотерапии, так и в сфере коллективного, при освободительной борьбе.

Это отличает экзистенциальную историю от той, которую Ницше по праву назвал «музейной», — от истории, которая служит больше для развлечения и для декорации, чем для собирания сил и для обретения большей жизни. Можно назвать экзистенциальную историю кинической, а музейно-декоративную — цинической. Первая повествует обо всем, что мы перенесли, но выстояли при этом, — так же, как еврейское видение истории выросло из постижения того, что чужие империи не были вечными, а собственная жизнь продолжалась со всем упорством. Так и некогда марксизм —

1 Hangover — пережиток (а также «похмелье» в разговорном языке) (англ.). (Примеч. ред.)

в его славные времена — дал возможность системно излагать историю угнетения: будь то рабство, как в античности, крепостная зависимость, как в Средневековье (затянувшаяся в России до 1861 года), или пролетарское бытие, как в современную эпоху. Однако пока неясно, на каком языке в один прекрасный день будет рассказываться история угнетения в духе марксистской идеологии, во всяком случае, это наверняка уже не будет язык марксизма: возможно, это будет язык критики цинического разума, возможно — язык феминизма, а может быть, язык метаэкономический, экологический. Циническая история, напротив, видит «во всех земных суетных вещах» только безнадежный и бесперспективный бег по кругу. В жизни народов, равно как и в жизни индивидов, как и во всей органической природе вообще, она видит рост, расцвет, увядание и смерть: весну, лето, осень и зиму. «Нет ничего нового под солнцем!» — вот ее любимое присловье; и даже оно не ново...¹ Либо же она видит в прошлом торную дорогу сплошных побед, по которой мы бодро маршировали раньше и будем маршировать впредь, перешагивая через трупы тех, кто с самоубийственным легкомыслием полагал, что имеет право встать на пути нашей воли к власти, на пути нашего тысячелетнего рейха, на пути, ведущем к исполнению нашей исторической «миссии».

Наряду с «критической» историей, кинической остротой и действенностью обладает другая гуманитарная наука — «критическая» психология. Сегодня при возрастающей психологизации общества это уже не понятно без специальных разъяснений, поскольку кинический шок, вызванный некогда психологическим Просвещением, остался далеко в прошлом и не был пережит нами лично. Правда, во фрейдомарксистском скандальном спектакле, устроенном в мае 1968 года, вновь недолго можно было наблюдать агрессивно-атакующую сторону психоанализа — в той мере, в какой мы вообще способны сегодня видеть в психоанализе что-то, кроме великого самообмана буржуазного общества, которое угнетает, ломает индивидов и манипулирует ими, а в конце, когда они начинают скверно чувствовать себя от

1 Heine H. Verschiedenartige Geschichtsauffassung (1833) // Op. cit. S. 21.

этого, говорит им: во всем виновато ваше собственное бессознательное. Только у левых фрейдистов еще осталось что-то от первоначальной кинической «кусачести» психоаналитического Просвещения, поскольку они — от Вильгельма Райха до Элис Миллер — сумели избежать силков психоаналитической ортодоксии.

В главе о сексуальном кинизме мы указали на то, как взрывная сила психоанализа изначально была связана с тем фактом, что Фрейд отождествлял бессознательное со сферой сексуальных тайн. Тем самым психоаналитическое любопытство чрезвычайно удачно было направлено на то, что и без того с незапамятных времен интересовало человечество в наибольшей степени. Как «бессознательное», это Что-То было в значительной мере превращено в нечто нейтральное и нечто извинительное, а как сексуальность, оно и так представляло собой самое притягательное из всего, что только есть на свете. Пользуясь этим, когнитивный кинизм смог пробить брешь в общественном сознании — вначале совсем узкую, а затем такую, что немного осталось от всей стены. Тут-то и выяснилось, «что Вы всегда хотели узнать о сексе». Элегантнее, чем Фрейд, ни один киник просто не мог бы исполнить свою задачу. В безупречной прозе и безукоризненной манере английского джентльмена мэтр анализа продемонстрировал умение в высшей степени достойно сказать едва ли не обо всех вещах, о которых говорить не принято. Уже одно это представляло собой беспримерный по масштабам своим уленшпигелевский трюк в истории культуры, и он мог удаться, пожалуй, только потому, что сам Фрейд никак не подчеркивал подрывной, сатирической и бунтарской стороны своей затеи, наоборот, он прилагал все старания к тому, чтобы придать своей работе видимость науки. Волшебство психоанализа в том, как чарующе серьезно он подает все эти свои предметы — это Оральное, Анальное, Генитальное. Все выглядело так, будто в утонченном обществе за столом кто-то громко рыгнул, и никто не счел это сколь-нибудь предосудительным. Фрейд с успехом проделал то, что заставило бы побледнеть от зависти даже Диогена; он создал теорию, которая сделала всех нас — независимо от того, хотим мы этого или нет, — киниками (если и вовсе не циниками).

Все происходит так: вначале каждый представляет собой чисто природное существо, которое, появляясь на свет из материнской утробы, попадает в хорошо воспитанное общество и не ведает, что к чему в нем. Мы растем сексуально поливалентными, «полиморфно-извращенными» субъектами, и в наших детских повсеместно распространен кинизм, который живет, думает, испытывает желания и действует, руководствуясь, в первую очередь, целиком и полностью интересами собственного тела. Фрейд ввел киническую фазу в историю жизни всех и каждого, а также нашел продиктованные общим подходом объяснения тому, по какой причине (и как именно) еще и во взрослом состоянии мы рассказываем цинические анекдоты и даже склонны превращать цинизм в свою жизненную позицию. В каждом из нас жили изначальные собака и свинья, в сравнении с которыми Диоген представлялся лишь бледным подобием, — только вот мы, будучи хорошо воспитанными людьми, при всем своем желании не способны вспомнить об этом. Мало того, что этот изначальный человеческий зверь, как выражаются педагоги, «совершает грязные поступки» и занимается на глазах у всех тем, что мы, взрослые, совершаем лишь там, где нас видит только наша совесть; мало того, что он писает в пеленки и на стены, — это существо время от времени испытывает недостойный человека интерес к своим собственным выделениям и не гнушается разрисовывать ими обои. Даже недруги Диогена не обвиняли его в чем-то подобном. В дополнение ко всему перечисленному это существо часто и с удовольствием трогает руками те части тела, названия которых человек взрослый знает только по-латыни, и настолько откровенно предпочитает себя всем другим, словно он лично, и никто другой, является центральным пунктом своего мира. После всего этого остается только смиренно признать, что это киническое изначальное животное в довершение всего хочет убить собственного отца и сочтаться с собственной матерью (или наоборот): как же не признать, ведь даже аналитики утверждают, что эдипов комплекс — это универсальный закон психического развития человека, так что все это надо просто принять к сведению, как еще одно скверное известие в ряду многих других. (Позднее приходит на ум, что Фрейд интересовался только трагической

версией мифа об Эдипе, но не кинической попыткой лишить этот миф драматизма.) После этих психоаналитических разоблачений быть родителем — значит неизбежно включиться в борьбу философских школ. Ведь волей-неволей станешь стойком, живя под одной крышей с киником. Если столь часто констатируется наличие сходства между этикой Фрейдера и этикой Эпикура, то это происходит потому, что эпикуровская линия раньше всего нашла компромисс между моральным долгом и самоосуществлением, между принципом реальности и принципом удовольствия, между «культурой» и тем, что ощущается как «неприятное чувство к культуре». Общества всемирной эры государственности все время посылают своих членов по тем «окольным путям», которые пытается «срезать» живое, позволяя себе пути короткие.

Итак, со стороны нашего детства мы все происходим из кинизма. Психоанализ не позволяет нам отвернуться в этом пункте. Правда, он сам изворачивается, оказавшись в плену противоречия между инфантильным и взрослым, избирая поистине двусмысленную позицию. Ведь он всегда умеет обставить дело так, что аналитик остается серьезным, а пациент-ребенок сохраняет животные черты. Он, так сказать, протезирует кинически-анималистической стороне в нас постольку, поскольку мы все обладаем такой поддающейся анализу основой. Аналитик — это тот «гражданин-буржуа», который интерпретирует и лечит продолжающую действовать инфантильную, животную, невротическую небуржуазность в других. Однако при этом он, как кажется, больше всего боится попасть в засасывающий водоворот своих тем и показаться столь же несерьезным, как те оральные, анальные и генитальные жизненные феномены, которыми он занимается. Вероятно, отсюда, по крайней мере отчасти, происходит тот культурный нервный тик, который так бросается в глаза у многих психологов. Они, как кажется, постоянно испытывают необходимость заново доказывать свою способность к культуре, после того как они уже достаточно скомпрометировали себя своими профессиональными занятиями инфантильным и животным. «Психологическая литература» — это уже феномен таких масштабов, что ей можно заниматься только социологически и статистически.

При этом речь идет о собственных заверениях современных полуциников в том, что они играют какую-то роль в культуре. С помощью «образования», книг, дипломов, званий, дополнительных образований и научных степеней они пытаются доказать свои права гражданства в «официальной культуре» (которой, впрочем, и без того не существует). В то же время это служит мучительно-неловким попыткам отмежеваться от «болезней», и есть немало психологов, у которых в голосе звучит изрядная доля страха, презрения, высокомерия или агрессии, когда они употребляют такие слова, как нарциссизм, шизофрения, паранойя, амбивалентность, невроз, психоз и т. п. Это слова отмежевания, слова для других, слова, произносимые с высокомерной позиции Нормального. Однако, возможно, добрым признаком является то, что сегодня многие, как я бы выразился, разумные терапевты решились сбросить вельможную маску и отказаться от роли серьезно играющих в реальность. Они к выгоде своей и к выгоде своих пациентов приняли в борьбе сторону жизни. Для тех, кто заболел от реальности, путь к активной жизнеспособности наверняка пролегает не через приспособление к фрейдовскому «средне-бедственному положению» заурядного взрослого.

В сфере знания и наук проявляет себя ряд цинических феноменов, которые представляют нечто противоположное тому, что я в главе о религиозном цинизме, используя выражение Сартра, обозначил как *mauvaise foi*¹. Это — «кривая установка» по отношению к истине и познанию, при которой они из «высших благ» превращаются в блага обиходные, если не вовсе в инструменты лжи. Киник при всей своей непочтительности все же занимает по отношению к истине, к сущности, серьезную и искреннюю, даже, несмотря на свое сатирическое облачение, патетическую позицию. У циника все это уступает место непреходящей апатии и агностицизму (отрицанию возможностей познания). «Что есть истина?» — спросил Понтий Пилат, когда почувствовал, что намеревается совершить преступление против нее. Самым невинным и простодушным из цинизмов знания является цинизм тех, кто сдает экзамены, — они умеют

1 *Mauvaise foi* — самообман (франц.). (Примеч. ред.)

отнестись к тому, что они вынуждены учить, чисто внешним образом и с полным презрением, занимаясь зубрежкой и заучивая наизусть «материал», который твердо намерены забыть на следующий день после экзамена. За ним следует, будучи уже менее невинным и простодушным, цинизм практиков и политиков, которые, правда, любят смотреть, как молодежь грызет гранит науки, получая фундаментальное университетское образование, но во всем остальном исходят из того, что теория — это теория, а на практике все выглядит совершенно иначе. Здесь вся предшествующая учеба в школе и в вузе выступает как чистый механизм косвенного отбора примерно по такому принципу: тот, кто успешно справится с ней, справится и с другими делами — пусть даже, как о том известно всем, учеба и профессия часто не имеют почти ничего общего между собой. Образование цинически отделяется от своих целей и превращается в абстрактный квалификационный признак. Порой единственным, что еще как-то связывает учебу и профессию, становится категория оплаты, которая зависит от окончания того или иного учебного заведения или от наличия диплома. «Содержательная сторона» с циническим реализмом обесценивается, превращаясь просто в какую-то предварительную тренировку, в университетский «общий треп». Трудно даже измерить, насколько здесь уничтожаются всякие представления о морали и этике — стоит только подумать об изучении тех предметов, которые связаны с «ценностями»: о педагогических и юридических специальностях, журналистике, социальной работе, медицине и т. п. Если Мефистофель мог сказать Фаусту, что все теории серы, а зеленеет жизни золотое древо, то это свидетельствует об оптимизме, который может развиться только у того, кто еще никогда не переходил от учебы к профессиональной деятельности. Ведь здесь обнаруживается, что теория была скорее розовой, и только действительность дает нам представление о том, что такое настоящая серость. Но и здесь все обстоит вовсе не так безнадежно. Реформаторы высшего образования заботятся о том, чтобы и учеба стала такой же серой, как те перспективы, которые открываются после нее.

Наиболее подлинная и наиболее глубокая связь наук с цинизмом проявляется, однако, в самой структуре и

методах современного естествознания как таковых. Ведь точно так же, как существует некая форма цинической корректности в обращении двух враждующих индивидов, существует и форма цинической объективности и методологической строгости в обращении некоторых наук и некоторых ученых с «фактами». Я полагаю, что это составляет самую суть того, что мы с конца XIX века именуем «позитивизмом». Если это слово звучит критически, то наверняка не потому, что оно обозначает некий научный менталитет, который заставляет прилагать все усилия для достижения логической точности и верности фактам, воздерживаясь от любого рода спекуляции. В этом смысле «позитивизм» следовало бы считать скорее почетным титулом, чем сомнительным ярлыком. Однако на самом деле в споре о позитивизме речь идет не о принципах научного познания, а о том, что наука стала совершенно беспринципной. Ведь существуют такие области исследований — причем регулярно оказывается, что именно в них позитивистам принадлежит решающее слово, — в которых недопустимо относиться к «фактам» только с научной «объективностью»; напротив, они требуют от ученого большего, чем просто способность собирать данные, производить статистические подсчеты и формулировать теоремы. Есть «предметы исследования», по отношению к которым не может быть никакой научной беспристрастности, — только «пристрастные» и заинтересованные формы исследования. Яснее всего это обнаруживается в сфере гуманитарных и социальных наук (такой способ рассмотрения может практиковаться и в области естественных наук; см. о Трансцендентальной Полемике в соответствующей главе Логического раздела и раскрывающую взаимосвязь между объективацией и превращением в нечто враждебное). Спор о позитивизме разгорелся не по поводу несомненной его заслуги, состоящей в прояснении логической формы и эмпирического базиса строгих наук, а по поводу наивного допущения позитивистов, что они могут вторгаться с этими средствами в «безразлично какую» область исследования и тем самым подвергать любую реальность безразличию холодного исследования. Но позитивиста можно заподозрить при этом не столько в наивности, сколько в цинизме, и прежде всего теперь, когда дни раннего и, ве-

роятно, действительно наивного позитивизма минули, и мы уже давно имеем дело с позитивизмом в третьем поколении, который, как мы вправе сказать, тот еще воробей, стрелянный. Краткая формула, выражающая суть истории науки в этот век, должна звучать так: путь сциентизма от позитивизма к теоретическому цинизму (функционализму). Когда Критическая Теория клеймила позором «утвердительный характер» традиционных и позитивистских теорий, то тем самым подразумевалось, что такие теории в их напускной объективности выдают циническое согласие с общественными отношениями, которые в глазах страдающих, сострадающих и небезразличных представляются просто вопиющими. В методологии позитивизма и нового социального функционализма эти теоретики находят свой органон, позволяющий с холодной и сознательной жестокостью, косвенно и бесстрастно защищать существующие системы от индивидов, искалеченных ими.

■ Вторичные цинизмы

1. *Minima Amoralia* — исповедь, юмор, преступление

Я облачен в броню, целиком выкованную из ошибок.

Пьер Реверди

Хотя шесть кардинальных цинизмов и открывают нам те арены, на которых сражаются между собой идеализмы и реализмы, а также власти и оппозиционные им силы, это первое описание еще отнюдь не означает завершения работы, а именно: на самом деле то, что мы разделили ради достижения ясности, нерасторжимо переплелось между собой, и точным сознанием реальности может быть только такое сознание, которое не упускает из виду, как глубоко проникают друг в друга и сплавляются воедино война и власть с сексуальностью и медициной, религией и знанием. Это лишь иной способ сказать, что жизнь не может быть схвачена никакой моралью и не может быть рационализирована с помощью моральных объяснений. Моралистом по этой

причине называют того человека, который ставит под сомнение способность человека к «моральному» поведению. Описанные здесь главные поля, на которых развиваются заложенные в природе самих вещей кинически-цинические противоречия, входят друг в друга, как зубья шестерни, и в то же время взаимоотталкиваются таким образом, что ценности, нормы и воззрения, принятые в каждой отдельной сфере, вступают во все более и более запутанные связи с ценностями, нормами и воззрениями, принятыми в других. Уже нормы военных и нормы государственной власти зачастую сцепляются друг с другом, словно крючьями, и в то же время противоречат друг другу, хотя две этих реальности еще относительно понимают друг друга — и понимают лучше всего. Однако что же происходит тогда, когда нормы военных и нормы государственной власти сплетаются воедино с нормами науки и религии, сексуальности и медицины? Уже в силу сложности и противоречивости систем ценностей критическая мера цинизма неизбежно должна стать тенью, неотступно сопровождающей всякую мораль.

Так же, как война производит великое превращение морального сознания, ставя на место фундаментального «Не убий» заповедь «Убей как можно больше», она систематически ставит на голову и все прочие «региональные» этики и этики отдельных «секторов», делает бессмысленное осмысленным, а разумное — абсурдным. Чтобы не расточать много слов, я хотел бы указать читателю на фильм Роберта Олтмена о войне в Корее «M.A.S.H.» (1970) — мастерское произведение цинически-сатирического сознания, отражающего время. То, как здесь с хорошо продуманной и меткой техникой шуток проигрываются, переплетаясь, военные, медицинские, религиозные и сексуальные цинизмы, делает этот фильм документом истории духа. Если выражаться языком Гегеля, он делает то, что философия некоторое время уже не делала; он есть «свое время, схваченное в (сценической) мысли», сатирическая медитация в структурах и приемах цинической шулки, атакующая и рефлексивная, точная и правдивая; неопишима эта кощунственная сатира на тайную вечерю, когда врачи полевого госпиталя прощаются со своим уставшим от жизни коллегой (как апостолы с Иисусом), который после нарушения эрекции стал одержим навязчивой идеей о том,

что он тайный педераст и теперь не может себе представить, как он признается в этом трем своим подружкам; неопишуты также ужасные и жутко-веселые сцены операций, во время которых хирурги отпускают свои шуточки над истекающим кровью солдатом, думают о сиськах операционных сестер и ведут себя так, будто находятся на бейсбольном матче или едут домой. В этической неразберихе полевого госпиталя заметно нечто от скрытого морального хаоса нашей так называемой повседневной действительности. Когда здесь с жестокой ясностью накладываются одна область на другую, одно дело выбивает у другого мораль из рук. Принцип выживания здесь состоит именно в разбиении на мелкие части собственной моральной субстанции, чтобы не впасть в искушение верить в какое-то «подлинное дело». Выживание как циническое *understatement*¹.

Множественность отделенных друг от друга, квазиавтономных сфер действительности и соответствующая этому множественность моралей и корней морали оказываются причиной того, что моральная повседневность живет, по существу, в некой усредненной аморальности и в норме довольствуется тем, что не выходит за пределы среднего значения. Это одновременно и причина того, почему люди, обладающие некоторым основательным и справедливым чувством реальности, не выступают сторонниками строгости в том, что касается наказаний; они знают, что наказание в его строгом морализме может быть аморальным — как и действие тех, кто должен быть наказан. (Поэтому уже Цицерон говорил: *summum ius, summa iniuria*².) Моральное чувство, самокритично опосредуемое жизнью, означает искусство двигаться в промежуточных мирах и в противоречиях обретших самостоятельность и противостоящих друг другу сфер ценностей, причиняя наименьшее реальное зло и наименьший вред людям. Как показывает Карл Маркус Михель в своем похвальном слове казуистике (то есть

1 Преуменьшение, сдержанность (англ.). Свойство, традиционно приписываемое характеру английского джентльмена — склонность скорее к преуменьшению, чем к преувеличению, нелюбовь к громким фразам, флегматичность. (Примеч. перев.)

2 *Summum ius, summa iniuria* — высшее право — высшая несправедливость (лат.). (Примеч. ред.)

нормативному истолкованию отдельных «случаев»), мало-мальски живая мораль подсказывает нам, на какие грехи следует пойти, чтобы избежать других, более тяжких: моралистом, который не выносит свои суждения в качестве марионетки Сверх-Я, является тот, кто при различении добра и зла умеет оценить также и «добродетель греха». Мораль действует как способность ориентироваться в общем беспорядке отношений на относительно лучшее.

Только в этом смысле могла бы быть оправдана потребность в «новой этике» и в Новых Ценностях, которая сегодня бродит, подобно призраку, по ветхой и прогнившей надстройке. В Новые Ценности не верят. Это наверняка какой-то залежалый товар неоконсерватизма. Если мы уже предъявляли себе чересчур высокие требования в старых высококультурных этических системах, то «новые» этики могли бы сделать нас только полным посмешищем. Новое ценностное сознание может прийти только из прогрессирующего осознания того, что (и почему) для нас не может быть никакого «невинного состояния», если мы не прекратим выносить всякие ценностные суждения. Там, где речь заходит о ценностях, в игру всегда вмешивается цинизм; тот, кто радикально отстаивает одну шкалу ценностей, автоматически превращается в циника по отношению ко всем остальным — явно или неявно. Как бы ты ни желал себя вести, всегда попираешь ногами какие-то нормы, а если ты живешь во времена, которые делают невозможной любую наивность относительно таких пинков, то в любой момент может случиться так, что ты скажешь об этом и вслух.

Исповедь поэтому — наряду с «теорией» — является для нас важнейшей формой высказывания истины. От Августина до Франсуа Вийона, от Руссо до Фрейда, от Гейне до современной автобиографической литературы мы слышим решающие истины в форме исповедей и признаний. И те «сообщества откровенных рассказчиков», к которым пришли в своем развитии в конечном счете все практики в области психологии бессознательного, являются, по сути, терапевтически освобожденными от морали сообществами исповедующихся друг другу. В реальности, представляющей собой пеструю смесь всего, чего угодно, каждое повествование о себе с необходимостью оказывается в одном ряду

с признанием негодяя или с завещанием преступника, с историей болезни, со свидетельскими показаниями или с исповедью священнику. Это условие подлинности в ситуации неизбежно завышенных этических требований, предъявляемых самому себе. Только *salauds*¹ все еще умеют находить отговорки и увертки, только у них еще всегда есть белые одежды на смену запачканным, только они не бесхребетны и только у них еще чистая совесть. У того, кто действительно говорит о том, кто он есть и что он сделал, *волей-неволей* всегда и неизбежно выходит плутовской роман, повествование о нищете и бедствиях, история мелкого мошенника, зеркало шута, книга трюков и уверток.

То, что Эрих Фромм называет своей «этикой бытия», если посмотреть на это правильно, намеревается занять именно такую позицию полной откровенности в отношении собственной жизни, мышления, планов и колебаний. К «бытию», без сомнения, принадлежит и все то, за что мы должны испытывать стыд по меркам определенных систем ценностей, следовательно, «этика бытия», коль скоро она должна быть сознательной позицией и именно потому, что она должна быть сознательной позицией, должна приводить к тому пункту, в котором ради достижения полной истинности и откровенности прекращается всякий стыд и в котором мы, *right or wrong*², признаемся откровенно, что собой представляем. Этика бытия ищет правду в правдоподобии; поэтому она требует исповеди и честного повествования о самом себе как кардинальной добродетели — и способствует этому. Перед нею снимаются и преодолеваются все прочие морали, даже если этики отдельных сфер еще не опровергли взаимно друг друга. Тот, кто желает истины, должен не только развивать «теории» и проникать взглядом за маски, но и создавать такие отношения между людьми, в которых становится возможным любое откровенное признание. Только когда мы ко всему относимся с пониманием, признаем право на значимость за всем, все ставим по ту сторону добра и зла и в конце концов смотрим на все с позиции, что ничто человеческое нам не чуждо, — только тогда становится

1 *Salauds* — негодяи (франц.). (Примеч. ред.)

2 *Right or wrong* — правы или нет (англ.). (Примеч. ред.)

возможной эта этика бытия, потому что она прекращает враждебно относиться к тому, что принадлежит к другим видам. Бытие-в-себе не знает ничего такого и не представляет собой ничего такого, за что оно должно было бы испытывать стыд, — будь то сознательные «темные» дела, проявления неискренности и самообманы. «Извинительно» может быть все, только не то, что традиция именует «грехом против Духа Святого» и что мы сегодня называем недостатком аутентичности (подлинности, честности). Неаутентично то сознание, которое сознательно не «углубляется в себя», потому что еще делает стратегический расчет на преимущество, которое дает ложь.

Этика бытия была бы этикой общества, в котором люди, любя и критикуя друг друга, помогали бы друг другу в том, чтобы в их среде воля к истине смогла стать сильнее, чем насильственно пробивающаяся в каждом воля к власти и желание утвердить себя любой ценой. Этика бытия поднимается выше сферы полемических уловок и лицемерия. Только патологические циники и мстительные негативисты признают свои ошибки с тайным намерением совершить их снова; они злоупотребляют даже формой исповеди, чтобы вести борьбу и лгать; и не всегда в этом проявляется кокетство вроде того, с которым Зара Леандер¹ в роли прожженной мисс Джейн когда-то пела: «Уж такая я, и такой останусь. Такая вот я — всем телом. Yes, Sir!».

Можно заметить, что перечень кардинальных цинизмов представляет собой в то же время список элементарных сатирических тем и список важнейших разделов юмора. Они дают представление о главных полях сражений, на которых происходят возвышения до небес и унижения, идеализации и реалистические развенчивания иллюзий. Здесь находят свои ристалища поношения и хула, ирония и высмеивание. Здесь фривольнейшая раскованность и расторможенность словесного либерализма еще имеет моральный регулятивный смысл. Насколько военщина с ее противоречиями между героической этикой и реализмом труса, между начальником и подчиненным, между фронтом и тылом, войной и

1 Зара (Цара) Леандер (1907—1981) — немецкая актриса шведского происхождения, одна из кинозвезд Третьего рейха, певица. (Примеч. ред.)

миром, приказом и повиновением ему является неисчерпаемым источником солдатских шуток, настолько и политика с ее идеологиями, государственными акциями, великими словами и мелкими делами становится источником бесконечных насмешек и пародий. Точно так же сексуальная сфера с ее противоречиями прикрытого и нагого, запрещенного и дозволенного образует огромное поле для шуток, скабрёзностей и кинокомедий, будь то флирт, брак, соитие или домашняя война. Аналогична и медицинская сфера, создающая возможность для всевозможного рода саркастических шуток о здоровье и болезни, безумном и нормальном, живом и мертвом. Тем более такова вся сфера религии, которая располагает к богохульствам и анекдотам, как никакая другая, — ведь там, где много святости, всегда возникает и большая нечестивая ее тень, а чем сильнее почитание святых, тем больше обнаруживается среди них странных святых, вызывающих шутки по своему поводу. Наконец, такова же и область знания, которая вся пронизана противоречиями между умом и глупостью, юмором и мещанством, между разумом и безумием, наукой и абсурдностью. Все эти «кардинальные виды юмора» выполняют в коллективном сознании роль дренажной системы, регулируя, уравнивая, занимаясь сложной эквилибристикой — как всеми принимаемый и выполняющий регулятивную роль мини-аморализм, который умно исходит из того, что здорово посмеяться над превосходящим пределы нашего возмущения; поэтому тот, кто еще борется, не допускает шуток по поводу собственного дела. Только там, где юмор выходит наружу и собственное сознание — правда, несколько свысока и не слишком беспощадно — потешается над самим собой, возникает веселый настрой, который оказывается проявлением не кинической насмешки и не цинической ухмылки, а юмора, уже переставшего быть боевым оружием.

Самая удивительная черта нашей культурно-моральной ситуации — это, пожалуй, ненасытная тяга современного сознания к *детективным историям*. Они, как я полагаю, тоже относятся к моральным вентиляционным системам, обеспечивающим проветривание культуры, обреченной на жизнь среди мешанины норм, множества неоднозначностей и противоречащих друг другу этик. Весь этот род литературы

в целом, кажется, выполняет в сфере коллективной этики роль институционализованного места для признаний и исповедей. Каждый криминальный роман дает волю экспериментальному аморализму. Он предоставляет всякому — в воображении — возможность испытать «счастье в преступлении» (Д'Оревилль). В тех поворотах мысли, которые характерны для современных детективных историй начиная от Э. По и до сегодняшнего дня, уже давно был проведен *in nise* анализ цинизма. А именно: хорошие детективные романы — все без исключения — осуществляют релятивизацию каждого отдельного преступления. Если сыщик — олицетворение Просвещения, то преступник должен быть, соответственно, олицетворением аморализма, а жертва — олицетворением морали. Однако эта схема регулярно не срабатывает, когда расследование приходит к тому моменту, в который жертва — с драматургической точки зрения прежде всего «невинная» жертва — сама оказывается не столь уж невинной, предстает в двойственном свете, и выясняется, что от преступника, покусившегося на нее, ее отделяет только тонкая, как волос, юридическая черта, разграничивающая цинический ненаказуемый аморализм и настоящие преступления. В предельном случае на сцену выводится преступник, который, выступая как бы в роли спровоцированного просветителя, лишь справедливо наказывает жертву за ее собственную аморальность. «В убийстве повинен не убийца, а убитый» (Верфель). Это происходит как в тех фильмах, в конце которых комиссар в глубокой задумчивости идет по улице, сделав такое лицо, будто он страшно сожалеет о том, что ему удалось расследовать и это дело.

Уже в XIX веке Мелвилл в своей истории про Билли Бада, которая была опубликована после смерти писателя, в 1924 году, осуществил такое полное переворачивание представлений, правда, в трагических рамках. Герой, честный, наивный и вызывающий симпатию юнга, сбивает с ног оружейного мастера, сущего дьявола, который систематически провоцировал его и окончательно вывел из себя. Тот неудачно падает, ударяется головой, но умирает со злорадной улыбкой на устах, потому что знает: юнгу, который ударил его, так как у него уже не осталось никаких иных средств для

выражения своего негодования, тоже осудят на смерть офицеры судна в соответствии с действующим морским правом. Право выступает здесь как инстанция, которая может быть использована в качестве инструмента абсолютно злой воли, как оружие жертвы, используемое против преступника, который, в сущности, «невинен».

В рамках аналогичной схемы, направленной на критику морали, долгое время остаются великие конструкции криминальных романов. Они черпают свои образы из моральной структуры капиталистического общества. Отдельные преступления проявляются в нем зачастую либо как чересчур наивные и относительно безобидные частицы всеобщего цинизма, свойственного обществу, либо как результаты рефлексивной гипертрофии тех образов поведения, которые в умеренных своих проявлениях еще не преследуются уголовно. (Отсюда два типа преступников: с одной стороны, «втянутые в неприятную ситуацию» относительно безобидные преступники; с другой — мастера цинических трюков, великие преступники и криминальные гении.) Бурный успех «Трехгрошовой оперы» Брехта и Вайля был вызван ее способностью поставить цинизм негодяев и злодеев в ясно прослеживаемую и тем не менее не являющуюся результатом морализаторства связь с общественным целым. Слово в кукольном театре для взрослых, персонажи демонстрируют здесь аморальность и изощренные злодейства, поют песни о собственном злодействе и о еще большем злодействе мира и используют цинические присловья и другие формы выражения, чтобы воспитать публику, научив ее тому способу высказываться, которым она сама, не без некоторого удовольствия, сможет сказать правду о себе.

Определенные симптомы говорят, как мне кажется, за то, что просветительская инсценировка преступности средствами театра, литературы и кинематографа дошла до некоей непреодолимой границы. Творческие потенции различных криминальных схем исчерпаны, поскольку они уже утомляют читателя. Разрешение сложных морально-аморальных задач и раздумья над неоднозначностью морали и аморальности оказываются для сегодняшних сознаний чересчур завышенным требованием; читатель считает его чересчур искусственным и необязательным для себя. Намечается

тенденция к поиску более жестоких выходов из конфликта — стремление сокрушить все разом, устроить бойню, взрыв, катастрофу. Пробиваются и дают о себе знать пред-амбивалентные формы мышления — все или ничего, шик или дерьмо, добро или зло, бомба или сахар, о'кей или не о'кей. На место утонченного рассмотрения каждого отдельного случая все чаще заступает фашизм в искусстве — стремление уничтожить противоречие насильственно; ситуации, в которых существует противоречие, требуют уже не столько того, чтобы в них разобрались, сколько того, чтобы их взорвали, не разбираясь.

2. Школа всего, чего угодно: информационный цинизм, пресса

Тот, кто говорит правду, рано или поздно попадется на этом.

Оскар Уайльд

Для сознания, которое позволяет информировать себя со всех сторон, все становится проблематичным и все совершенно безразлично. (Один) мужчина и (одна) женщина; два знаменитых негодяя; трое в лодке, не считая собаки; четыре кулака во славу Божью; пять главных проблем мировой экономики; секс¹ на рабочем месте; семь угроз миру; восемь смертных грехов цивилизованного человечества; девять симфоний с Караяном; десять негрят в диалоге Севера и Юга, впрочем, это могут быть и десять заповедей с Чарлтоном Хестоном — здесь не суть важно².

Я не хотел бы цитировать клишированные фразы и формулы, свидетельствующие о явном и общепризнанном цинизме журналистов, и не только потому, что лишь немногие из них доходят до уровня цинизма тех фотокорреспонден-

1 Игра слов: Sex — «секс» и sechs — «шесть» (нем.). (Примеч. перев.)

2 «Восемь смертных грехов цивилизованного человечества» — книга австрийского биолога и философа К. Лоренца по проблемам экологии; Герберт фон Караян — австрийский дирижер, возглавлял Венский и Берлинский симфонические оркестры, Венскую оперу; Ч. Хестон — проповедник, выступающий в средствах массовой информации. (Примеч. перев.)

тов, которые заранее обговаривают с африканскими наемниками наиболее фотогеничное расположение пленных при расстреле, чтобы привезти домой пленку, запечатлевшую интересную игру светотени, или до цинизма репортеров, которые испытывают во время автогонок внутренние терзания — предупредить ли об аварии на трассе водителя следующей машины или сфотографировать, как он врежется в машины уже потерпевших неудачу. Пустыми были бы и всякие размышления о том, является ли журналистика более питательной почвой для цинизма, чем институты «по связям с общественностью», рекламные компании, киностудии, бюро политической пропаганды, телеканалы или ателье, где снимается обнаженная натура для «мужских» журналов. О чем бы ни шла речь, нужно выяснить, почему цинизм прямо-таки с естественной необходимостью становится профессиональным риском и профессиональным заболеванием тех, чья работа состоит в производстве изображений «действительности» и информации о ней.

Можно и нужно говорить о двоякого рода растормаживании, связанном с производством изображений и информации в современных *mass media*, — о снятии всяких тормозов в том, что касается отношения изображений к тем вещам, которые они изображают, а также о снятии всех преград, сдерживающих потоки информации в их все возрастающем проникновении в сознание¹.

Первое освобождение от всяческих тормозов основывается на систематической эксплуатации журналистами чужих катастроф, причем, как кажется, существует своего рода негласный договор об интересах, согласно которому общество нуждается в сенсациях, а журналисты обязуются их регулярно поставлять. Хорошая часть нашей прессы удовлетворяет не что иное, как наш голод по плохим новостям, которые представляют собой моральный витамин нашего общества. Потребительная стоимость новостей измеряется по большей части тем, насколько они возбуждают, а этот возбуждающий фактор явно может быть существенно повышен благодаря сенсационной упаковке. Совсем не прибегая к сенсационности, журналистика вряд ли смогла бы

1 Ср. в этой связи в Историческом разделе главу 13 и экскурс 9.

развиваться, и если понимать под этим только искусство подходящей подачи материала, сенсационность следовало бы оценить позитивно — как наследие традиции риторики, для которой никогда не было безразлично, как преподнести то или иное дело человеку. Однако сенсационность расхожего цинического типа основывается на двойной «подтасовке»: во-первых, она, используя литературно-эстетические средства, драматизирует бесчисленные мелкие и крупные мировые события и переносит их, — стараясь сделать такой переход максимально незаметным и более или менее ясно осознавая, что обманывает, — в область фикций, как по форме, так и по содержанию; во-вторых, сенсационность лжет в силу того, что она снова и снова реставрирует давно преодоленные примитивно-моральные рамки, чтобы быть в состоянии преподносить сенсации как нечто такое, что выходит за всякие рамки. Такую игру может позволить себе только высокооплачиваемый коррумпированный менталитет. Современный примитивный консерватизм обязан чрезвычайно многим соответствующей примитивной журналистике, которая ежедневно занимается цинической реставрацией, действует так, как будто каждый день может иметь свою собственную сенсацию и как будто в наших головах уже давно не возникла — именно благодаря ее способу подачи новостей — определенная форма сознания, наученная воспринимать скандал как форму жизни, а катастрофу — как постоянный задний план. С помощью лживого и сентиментального морализма снова и снова создается картина мира, в котором такая сенсационность может оказывать свое вводящее в соблазн и оглупляющее воздействие.

Еще более чреватым проблемами является второе растормаживание в сфере информации. Информация переполняет резервуары нашего сознания, создавая принципиальную угрозу самому человеческому существованию. Наверное, придется надолго — на месяцы или на целые годы — покинуть цивилизацию *mass media*, чтобы по возвращении снова обрести собранность и сосредоточенность и оказаться в состоянии осознанно наблюдать у себя самого возобновление разбросанности и рассеянности, производимое современными средствами массовой информации. С психохисторической точки зрения переход к городскому образу

жизни и информатизация наших сознаний комплексом *mass media* — это, пожалуй, тот факт современности, который оказывает самое глубокое и решающее воздействие на нашу жизнь. И только в таком мире современный цинический синдром — вездесущий и всепроникающий диффузный цинизм — может развиться до степени, которую мы сегодня наблюдаем. Мы считаем совершенно нормальным, что в иллюстрированных журналах, словно в старом «театре мира», видим в непосредственной близости друг от друга все регионы, обнаруживаем сообщения о массовых смертях в странах третьего мира по соседству с рекламой шампанского, репортажи об экологических катастрофах — рядом с объявлением об открытии салона новейшей автомобильной продукции. Наши головы натренированы держать в поле зрения энциклопедически широкую шкалу одинаково безразличных для нас явлений причем безразличность отдельной темы происходит не от нее самой, а от того, что информационный поток *mass media* поставил ее в один ряд с другими. Без многолетней тренировки, направленной на притупление чувств и на достижение их эластичности, никакое человеческое сознание не сможет совладать с тем, что требует от него простое перелистывание одного-единственного толстого иллюстрированного журнала; и без интенсивного упражнения никакой человек не вынесет, не рискуя впасть в духовную дезинтеграцию, этого постоянного чередования важного и неважного, этого непрерывного изменения значимости сообщений, которые сейчас требуют наивысшего внимания, а уже в следующий момент совершенно утрачивают актуальность и не представляют ровно никакого интереса.

Если мы попытаемся сказать что-то позитивное об излишке информационных потоков, проходящих через наши головы, то нам придется похвалить в них принцип безграничного эмпиризма и свободного «рынка»; ведь можно зайти настолько далеко, что отвести современным средствам массовой информации ту функцию, в которой они окажутся интимнейшим образом связанными с философией: безбрежный эмпиризм *mass media* в известной степени имитирует философию, благодаря тому, что они пытаются обрести собственный взгляд на тотальность бытия, объять

своим взглядом все бытие в целом; естественно, это будет не тотальность, схваченная в понятиях, а тотальность, схваченная в эпизодах. В нашем информированном сознании простирается чудовищная, невиданная одновременность: здесь едят, там умирают. Здесь пытаются, там расстаются важные особы, испытывающие друг к другу возвышенную любовь. Здесь обсуждается проблема второго автомобиля в семье, там — катастрофическая засуха, поразившая всю страну. Здесь речь о применении § 7 в инструкции по списанию сумм, там — об экономических взглядах «чикагских мальчиков». Здесь тысячная толпа неистовствует на концерте поп-музыки, там покойник несколько лет пролежал не обнаруженным в своей квартире. Здесь вручают Нобелевские премии за открытия в области химии и физики и Нобелевские премии мира, там оказывается, что только каждый второй знает фамилию президента ФРГ. Здесь успешно проведена операция по разделению сиамских близнецов, там поезд с двумя тысячами пассажиров свалился в реку. Здесь у киноактера родилась дочь, там результаты политического эксперимента составляют, по предварительным оценкам, от полумиллиона до двух миллионов (человеческих жизней). *Such is life*¹. В качестве новости годится что угодно. Важное, неважное, выдающееся, малозначительное, выражающее главную тенденцию, эпизодическое — все без разбора выстраивается в единообразный ряд, причем единообразие по форме дает, как следствие, равнозначность и равнобезразличность.

Откуда берется эта лишенная всяких тормозов тяга к информации, эта наркотическая зависимость от нее и эта необходимость ежедневно жить среди информационного шума, терпя непрерывную бомбардировку наших голов массами безразлично-важных, сенсационно-неважных новостей?

Представляется, что с начала Нового времени наша цивилизация оказалась в плену уникально-противоречивого отношения к новости, к «новелле», к истории о случившемся, к «интересному событию» — будто она утратила контроль над своей «жаждой познания» и над своим «любопыт-

1 *Such is life* — такова жизнь (англ.). (Примеч. ред.)

ством», «жаждой нового». Просвещение все больше и больше желало превратить универсум в совокупность новостей и информационных справок, и оно осуществляло это с помощью двух взаимодополняющих средств — энциклопедии и газеты. С помощью энциклопедии наша цивилизация попыталась охватить «круг мира» и весь цикл знания; с помощью газеты она рисует ежедневно меняющуюся растровую картину движения и преобразования реальности во всей ее событийности. Энциклопедия охватывает константы, газета — переменные, и обе они походят друг на друга своей способностью передавать при минимуме структурирования максимум «информации». Буржуазная культура должна была жить с этой проблемой с незапамятных времен, и стоит бросить на нее взгляд со стороны, чтобы увидеть, как она до сих пор выпутывалась из этой ситуации. Человек в относительно замкнутой культуре, с естественным информационным горизонтом и ограниченным любопытством к происходящему вовне, едва ли сталкивался с этой проблемой. Иначе, однако, обстоит дело в европейской культуре, и в особенности в буржуазные времена, облик которых определяли работающие, исследующие, путешествующие, эмпирически настроенные, жадные до познания и до действительности индивиды. В процессе накопления знаний, который длится не одно тысячелетие, они направили свою цивилизацию тем курсом любопытства, который сначала в XIX веке, а окончательно в XX веке, с триумфом радио и электронных средств массовой информации, превращается в неудержимое течение, и скорее оно несет нас, чем мы управляем им.

Все это начиналось, как казалось, совершенно невинно — с появления новеллистов, рассказчиков новостей и мастеров вести беседу, которые в позднее Средневековье стали выстраивать «искусство сообщать новости» в форме новелл, причем акцент в этом искусстве все более и более переносился с назидательных историй, содержавших поучительные моральные примеры, на анекдотически-примечательное, особенное, из ряда вон выходящее, пикантное и плутовское, непохожее на обычное и неповторимо-уникальное, на увлекательно повествующее о событиях, пугающее и наводящее на размышления. Вероятно, это было вообще самым захватывающим и завораживающим процессом в нашей культуре:

то, как с течением веков такие «отдельные истории о коллизиях» все более прочно утверждали себя в сравнении с типичными историями, постоянными и неизменными мотивами и общими местами; то, как новое преодолевало старое; то, как новости, приходящие извне, производили работу по преобразованию еще узкого традиционного сознания. Поэтому на материале истории нашей литературы и истории нашего дискурса можно еще больше, чем на материале истории права, изучать развитие «современной сложности», «современной сложности». Ведь вовсе не разумелось само собой, что наше сознание должно быть способно воспринимать информацию о солнечных протуберанцах, о урожае на Огненной Земле, об обычаях индейцев племени хопи, о гинекологических проблемах одной скандинавской королевы, о пекинской опере, о социологической структуре деревни в Провансе...

Начиная с эпохи Возрождения — которую Якоб Буркхардт весьма точно описал формулой «открытие мира и человека» — головы, «подключенные» к (научной, дипломатической, новеллистической) информационной сети, стали пухнуть от огромных масс новостей, и вырвавшийся из оков эмпиризм начал громоздить друг на друга горы утверждений, сообщений, теорий, описаний, интерпретаций, символов и спекуляций — вплоть до того момента, как этот процесс в конце концов привел к тому, что в расцветших наиболее пышным цветом интеллектах того времени (вспоминаются образы Парацельса, Рабле, Кардано, Фауста) из этой хаотической многозначности «выварилось» нечто, именуемое «знанием». Мы больше не вспоминаем об этих ранних временах «информационного барокко», потому что эпоха Просвещения, рационализма и «научных знаний» отделила нас от них¹. То, что мы сегодня именуем Просвещением и в связи с чем неизбежно вспоминаем о рационализме Декарта, представляло собой с точки зрения «истории новостей» также и необходимую санитарную меру; это было встраивание фильтра, противодействующего появившемуся уже в учении позднего Возрождения переполнению индивидуаль-

1 Во второй главе «Слов и вещей» (1966) Фуко уже нарисовал портрет этой эпохи.

ного сознания бесконечным количеством равноважных, равноценных и равнобезразличных «новостей», «последних известий», постулавших из источников самого различного рода. И здесь тоже возникла такая информационная ситуация, в которой отдельное сознание было без всякой надежды для него отдано во власть сведениям, изображениям и текстам. Рационализм — это не только *научное* умонастроение, но и в еще большей степени метод *гигиены* сознания, а именно метод, используя который, не нужно больше придавать значения всему. Теперь мы отделяем проверенное от непроверенного, истинное от ложного, известное только понаслышке от виденного собственными глазами, мысли, воспринятые от других, от мыслей, к которым мы пришли сами, положения, которые основываются на авторитете традиции, от положений, опирающихся на авторитет логики и наблюдения, и т. п. Эффект разгрузки первоначально был просто грандиозным. Память была лишена всякой ценности, зато усилилась критика — защищающее себя, избирательно действующее, проверяющее и испытующее мышление. Теперь уже не надо было допускать все, что угодно, напротив, то, что имело значение и «научное содержание», отныне представляло собой всего лишь крохотный остров «истины» посреди океана шатких и ложных утверждений — скоро они будут названы идолами, предрассудками и идеологиями. Истина уподобилась надежной, но довольно маленькой крепости, в которой располагался мыслитель, а за ее стенами неистовствовали глупость и бесконечное, ложно сформированное и ложно информированное сознание.

Но все это продолжалось только одно-два столетия, а затем этот новый, поначалу достигший столь больших успехов в области ментальной гигиены рационализм снова оказался в ситуации, подобной той, которую он хотел преодолеть. Ведь и просветительское исследование — и даже именно оно в первую очередь! — не избежало той же проблемы: оно снова создало «чересчур большой мир», породило еще более безбрежный эмпиризм и в еще большей степени вызвало безудержные информационные потоки из истин и новостей. В этом отношении рационализм столь же плохо справился со своими собственными продуктами, сколь ученые эпохи Возрождения — с безмерной неразберихой

традиций. Впрочем, начиная с этого момента в строго рационалистическом лагере можно наблюдать процесс известного интеллектуального замыкания в себе, так что могло возникнуть впечатление, что санитарная и защитная функция рационализма возобладала над продуктивной, исследующей и проясняющей. И в самом деле, многие так называемые Критические Рационалисты и так называемые Аналитические Философы вызывают подозрение в том, что делают столь сильный акцент на своих рациональных методах потому, что уже просто не успевают за многими следить и, зажав зависть, умно прячут свое непонимание за методологической строгостью. Здесь, однако, рационализм выказывает с самого начала присущую ему чисто негативную, фильтрующую и защитную функцию.

Это замечаем не только мы сегодняшние. Уже с XVIII века люди, обладающие утонченной способностью к пониманию и психологической, художественной и эмоциональной одаренностью, тоже ощущали узость рационализма, а ученый критицизм находили чересчур ограниченным. Они тоже полагали, что с помощью одного только рационалистически-гигиенического инструментария невозможно охватить и понять всю широту человеческого опыта и образования их времени.

Я полагаю, что духовно-историческое значение *буржуазного искусства и литературы* лучше всего можно увидеть во всей полноте именно с этой точки зрения. Произведение искусства — как замкнутое, так и открытое — убедительно противопоставляло свой эстетический строй хаосу энциклопедистов, проявлявшемуся в принципе построения их энциклопедий, и хаосу журналистов, проявлявшемуся в газетной эмпирии. Здесь создавалось нечто непреходящее — в противоположность все более широкому потоку одновременно представленных безразличностей; оно было сформулировано на *языке*, который доходил до ушей и до сердца; оно было выражено в чеканных формах, к которым можно было вернуться (образованность, самотождественность, цитирование — все это *один* комплекс); оно было преподнесено зачастую в *ритуальных формах*, которые сохраняли в потоке всех этих безразличных изменений неизменность, полную высочайшего смысла; оно строилось вокруг *харак-*

теров, которые представлялись точными, обладавшими внутренним единством и витально интересными; оно строилось вокруг *действия*, которое раскрывало перед нами жизнь, придавая ей большую драматичность и интенсивность; и при всем при том буржуазное искусство имело выдающееся значение для формирования и усиления сознания, которому в развитом буржуазно-капиталистическом обществе грозил подспудный хаос опыта. Только искусство могло дать хотя бы приблизительно то, что не были в состоянии дать ни теология, ни рационалистическая философия: взгляд на мир как универсум и на тотальность как космос.

С наступлением конца буржуазной эпохи, однако, затухает и это буржуазное, квазифилософское использование искусств; уже в XIX веке искусство нарциссически замыкается в себе, занимаясь самосозерцанием и размышлениями о судьбе художника, причем его изобразительная сторона все более и более бледнеет¹. Скоро искусство перестает выступать как среда, в уникальной прозрачности которой можно «понять» и изобразить весь остальной мир, и само превращается в одну из загадок, существующую наряду с прочими. Оно все более и более перестает выполнять свою изобразительную, эрзац-теологическую, эрзац-космологическую функцию и в конечном итоге предстает перед сознанием как феномен, который отличается от других «видов информации» прежде всего тем, что в случае с ним никто не знает, «каково оно как целое», тем, что оно более не является прозрачным, не является средством объяснения и остается более темным и неясным, чем остальная, чересчур хорошо поддающаяся объяснению часть мира.

Только после упадка великой изобразительной функции в искусствах назревает время для подъема массмедиа к их доминирующему положению в том, что касается информации о мире как событии и актуально существующем. (Мы не станем говорить здесь о той промежуточной роли, которую сыграли «философии жизни» и Великие Теории XIX века на полпути от религии искусства до сознания, сформированного массмедиа; ср. в этой связи некоторые указания, содержащиеся в главе о Великом инквизиторе.)

1 Отсюда возникает подозрение нереалистических искусств в «эскапизме».

Массмедиа впервые обрели такой масштаб охвата, которого не знала никакая рационалистическая энциклопедия, никакое художественное произведение, никакая «философия жизни»: обладая неизмеримой «емкостью», они стремительно двинулись к тому, о чем всегда могла только мечтать великая философия — к тотальному синтезу, — разумеется, при нулевом уровне интеллекта, в виде тотального арифметического суммирования. Они и в самом деле позволяют развить универсальный хаотический эмпиризм, они могут сообщить обо всем, всего коснуться, обо всем сохранить информацию, все сопоставить¹. При этом они представляют даже нечто большее, чем философию, — они одновременно наследуют традициям энциклопедии и цирка.

Неисчерпаемая «емкость» средств массовой информации основана на их стиле «простого арифметического сложения». Поскольку они установили для себя нулевой уровень мысленного проникновения в то, о чем сообщают, они могут давать все и говорить обо всем, и все это опять-таки только по одному разу. У них есть только один-единственный интеллектуальный элемент — союз *и*. С помощью этого *и* можно поставить буквально все по соседству со всем. Так возникают цепи и ряды, которых и вообразить себе не мог ни один рационалист и ни один эстет: сберегательные вклады — и — театральные премьеры — и — чемпионаты мира по мотогонкам — и — налогообложение проституток — и — государственные перевороты... Массмедиа могут говорить обо всем, потому что они окончательно отбросили тщеславную затею философии — понять то, о чем говорится. Они охватывают все, поскольку не схватывают и не понимают ничего; они заводят речь обо всем и не говорят обо всем ровным счетом ничего. Кухня массмедиа ежедневно подает нам густое варево из бесконечно разнообразных ингредиентов, однако оно каждый день одинаково на вкус. Правда, были, видимо, времена, когда люди, впервые отведав этого варева, еще не испытывали пресыщения им и смотрели, как зачарованные, на безудержный поток эмпирии. Так, Франк Тисс мог с наполовину оправданным пафо-

1 То, что они тем не менее сообщают не «обо всем», — это эффект их все еще заметной избирательности. Ложь как избирательность и замалчивание?

сом заявить в 1929 году: «Журнализм — это церковь нашего времени» (*Thiess F. Das Gesicht unserer Zeit. Briefe an Zeitgenossen. Stuttgart, 1929. S. 62*).

Это *и* — мораль журналистов. Они, должно быть, дают профессиональную клятву в том, что, сообщая о каком-то одном деле, все как один будут связывать это дело и это сообщение с другими делами и с другими сообщениями только союзом *и*. Одно дело — это одно дело, и не более того. Ведь устанавливать связи между «делами» значило бы заниматься идеологией. Отсюда вывод: тот, кто устанавливает связи, вылетает вон. Тот, кто думает, должен выйти. Тот, кто считает до трех — фантаст. Эмпиризм массмедиа терпит только изолированные сообщения, и эта изоляция более эффективна, чем любая цензура, поскольку она заботится о том, чтобы связанное друг с другом в реальности никогда не связывалось в головах людей. Журналист — это тот, кто в силу своей профессии должен забыть, как называется число, которое идет после единицы и двойки. Тот, кто еще помнит об этом, вероятно, не демократ — либо циник.

Стоит труда критически рассмотреть это *и*. Неужели оно, взятое само по себе, уже каким-то образом «цинично»? Как может быть циничным грамматический союз? Мужчина *и* женщина; нож *и* вилка; перец *и* соль. Какие тут, собственно, могут быть претензии? Попробуем выстроить другие связи: дама *и* шлюха; возлюби ближнего своего *и* застрели его; смерть от голода *и* завтрак с красной икрой. Здесь *и* оказывается между противоположностями, которые оно связывает наикратчайшим образом и превращает в соседствующие — так, что контрасты становятся просто кричащими.

Но что, спрашивается, может тут поделывать *и* и за что оно может нести ответственность? Не оно создало эти противоположности, оно всего лишь выступило в роли сводни для неравных пар. И в средствах массовой информации это *и* фактически не делает ничего другого, оно всего-то ставит рядом, устраивает соседства, сводит и подчеркивает контрасты — не больше и не меньше. Это *и* имеет способность образовывать линейные ряды или цепи, отдельные звенья которых соприкасаются друг с другом только через эту логическую сводню; эта последняя, в свою очередь, ничего не говорит о сущности элементов, которые она выстраивает

в ряд. В этом безразличии *и* по отношению к вещам, которые оно ставит рядом друг с другом, заключается зародыш цинического развития. Ведь оно, просто выстраивая в один ряд и устанавливая чисто внешнюю, синтагматическую связь между всем, производит одинаковость, которая несправедлива по отношению к выстраиваемым в один ряд вещам. Поэтому *и* не остается «простым» *и*, а имеет тенденцию к превращению в *равно*. С этого момента может начаться расширение цинической тенденции. Ведь если *и*, которое может стоять между всем, означает также «равно», то все оказывается равнозначным со всем и одно имеет точно такое же значение, как и другое. Из формальной одинаковости образованного с помощью *и* ряда незаметно возникает равноценность объектов и субъективное безразличие. Таким образом, когда я выхожу утром на улицу, а в руках безмолвного продавца ко мне громко взывают газеты, мне практически приходится выбирать только из особо выделенных журналистами безразличностей этого дня. Что я выберу: это убийство или то изнасилование? Это землетрясение или то похищение? Каждый день приходится вновь прибегать к естественному праву — к праву *не* знать о миллионах вещей. О том, чтобы мне *пришлось* прибегнуть к нему, пекутся массмедиа, заботясь одновременно и о том, чтобы миллионы вещей попали мне на глаза и чтобы мне было достаточно только взглянуть на заголовки в газете и в моем сознании стало одной безразличностью больше. Как только она попадает в мое сознание, она подвигает меня и к тому, чтобы я с необходимостью зафиксировал в своем сознании циническое безразличие к воспринятому мною как «новость». Я, будучи гиперинформированным, отмечаю, что живу в мире новостей, в тысячи раз большем, и что по поводу большинства из них я могу только пожалеть плечами, поскольку мои запасы участия, возмущения или способности мышления весьма невелики в сравнении с тем, что предлагает себя моему вниманию и взывает ко мне.

Незаметно мы подошли к тому пункту, в котором можно воспринять все лучшее из марксистской традиции и продумать его заново. Тот, кто говорит об одинаковой форме, одинаковой ценности и одинаковой безразличности, незаметно встает на почву классических достижений мысли

Маркса и уже всюду размышляет над загадкой эквивалентных отношений между товарами и между вещами. Может, и здесь есть взаимосвязи и взаимопереходы? Разве Маркс при своем анализе товара не дал блестящего и весьма утонченного в логическом отношении описания того, как равноценность порождает равнобезразличность, выражающуюся в отношении товара и цены? Лучшая предварительная подготовка к изучению «Капитала» разве не состояла бы в том, чтобы ежедневно не по одному часу сидеть перед телевизором, а в остальное время просматривать по нескольку газет и иллюстрированных журналов, непрерывно слушающая при этом радио? Ведь можно в принципе читать «Капитал» так часто, как хочется, но так и не понять главного, если ты не знаешь этого на *собственном* опыте и не вобрал это главное в собственную структуру мышления и образ восприятия: мы живем в мире, который вовлекает вещи в неверные сравнения, уравнивая их; в мире, который неравномерно уравнивает по форме и по ценности (устанавливая псевдоэквивалентности) всех и каждого, а благодаря этому приходит к духовной дезинтеграции и безразличию; в мире, в котором люди утрачивают способность отличать правильное от ложного, важное от неважного, продуктивное от деструктивного, потому что они привыкли принимать одно за другое.

Жить с псевдоэквивалентностями, мыслить в псевдоэквивалентностях: если ты можешь это делать, то ты полноценный гражданин этой цинической цивилизации, а если ты *сознаешь* это, то ты нашел ту архимедовскую точку опоры, используя которую, можешь критически перевернуть эту цивилизацию. Маркс, занимаясь критикой политической экономии, обозначил эту точку мощным движением мысли, чтобы под новым углом зрения подробно рассмотреть центральное неравенство нашей формы экономики — неравенство между заработной платой и трудовой стоимостью. Однако простейший путь к пониманию «Капитала» проходит не через чтение «Капитала». Нам не надо, вслед за несчастным Альтюссером, говорить: «Читайте „Капитал“». Нам надо говорить: «Читайте „Штерн“, читайте „Бильд“, читайте „Шпигель“, читайте „Бригитту“». По этим изданиям можно значительно более ясно и открыто изучить логику

псевдоэквивалентностей. Цинизм в конечной инстанции сводится к аморальному уравниванию различного, и тот, кто не видит цинизма, когда наша пресса между рекламами сортов шампанского сообщает о пытках в Южной Америке, не воспримет его и в теории прибавочной стоимости, даже если прочтет ее сотню раз.

3. Цинизм обмена, или Тяготы суровой жизни

Who said that life is fair? ¹

Деньги — это абстракция в действии. Ценность — туда, ценность — сюда, бизнес есть бизнес. Деньгам все *глубоко безразлично*. Это среда, в которой приравнивание различного осуществляется на практике. Как ничто другое, они обладают способностью приводить различное к общему знаменателю. Точно так же, как газетная бумага и киноэкран безразличны к содержанию того, что на них печатается или показывается, деньги сохраняют непоколебимое безразличие по отношению к столь разнообразным товарам, которые обмениваются на них. Уже римлянин Веспасиан понюхал монету, будто подозревал, что она воняет, и иронически заметил: «Не пахнет». Сегодняшние буржуазные экономические науки в основе своей есть не что иное, как «не пахнет» на более высокой ступени. В хвалебной песне в честь свободного рыночного хозяйства модернизированные деньги как капитал находят сообразную времени форму уверения в том, что они не пахнут физически и морально. В той мере, в какой речь ни шла о чем-либо другом, кроме как о чисто экономических актах обмена, ни одному философу, не говоря уже об экономистах, не приходило на ум проверить феномен денег на циническую валентность. В их теориях капиталистическое товарное хозяйство беспрестанно подтверждает свою непахучесть. Разве оно не апеллирует к наилучшей из всех возможных моралей — к справедливой цене и свободному договору? Там, где возникает личное богатство, обязательно

1 Кто сказал, что жизнь — дело честное? (англ.). (Примеч. ред.)

объявляется кто-нибудь, кто начинает уверять, что оно было «заработано» самым моральным путем, «собственными достижениями». Ведь только зависть может вызывать склонность морально порицать хороших деловых людей.

Конечно, сторонники принципа «не пахнет» в лице своих представителей-интеллектуалов признавали известные моральные сложности товарного и денежного хозяйства, а именно: при взгляде на *расходование* денег даже защитникам существующих отношений должны были бросаться в глаза некоторые сомнительные явления. Пожалуй, Георг Зиммель был первым, кто эксплицитно исследовал возникающую с появлением денег проблему цинизма. Ведь если деньги, как говорят, обладают «покупательной способностью», то до каких пределов и в каких областях она может простираться? Если деньги выставляются против товаров, произведенных на рынок, то, естественно, решение вопроса о том, передается ли товар обладателю денег, зависит только от цены. Это остается чисто экономическим вопросом, решение которого всецело зависит от расчета стоимости. Но Зиммель доводит свои рассуждения до таких процессов обмена, при которых деньги обмениваются на «ценности», о которых неизвестно, относятся ли они к разряду товаров. Его «Философия денег» открывает цинический феномен в том факте, что деньгам, как кажется, присуща способность вовлекать в обменный бизнес и те блага, которые не являются товарами, так, будто они являются таковыми. Это явная продажность всех и каждого, кто в капиталистическом обществе поддается воздействию постепенного, однако постоянно углубляющегося процесса цинической коррупции. «Чем в большей степени здесь все интересы концентрируются на деньгах, тем в большей степени заметно, как на них обмениваются честь и убеждения, талант и добродетель, красота и здоровье души, и тем более насмешливый и легкомысленный настрой будет возникать по отношению к этим высшим ценностям жизни, которые продаются, также обладая ценностью (*Wertquale*)¹, как и товары на воскресном базаре.

1 Термин *Wertquale* обозначает ценность какого-то определенного вида, в данном случае — экономического, то есть поддающуюся выражению в деньгах и стоимости.

Применимость понятия рыночной цены к ценностям, которые, по самой сути своей, не подлежат никакой иной оценке, кроме оценки, связанной с их категориями и идеалами, есть завершенное объективирование того, что представляет цинизм в субъективном отражении» (*Philosophie des Geldes*. München, 1912. S. 264) ¹.

Циническая функция денег обнаруживает себя в способности впутывать высокие ценности в грязные «гешефты». Колебания по поводу того, можно ли обсуждать все это, используя понятие «покупательная способность», вполне оправданны. Там, где экономическая ценность денег оказывается способной, как выражается Зиммель, втягивать в «гешефт» внеэкономические ценности — честь, добродетель, красоту, — у денег проявляется, наряду с покупательной способностью, и другая способность, которая лишь аналогична первой, но не идентична ей. Это способность *вводить в соблазн*. Она обретает власть над теми, чьи желания, потребности и жизненные планы обретают форму выставленного на продажу, а в капиталистической культуре таковы, в большей или в меньшей степени, все. Только в ситуации универсального соблазна, — в которой поддавшиеся соблазну к тому же уже давно считают слово «коррупция» чересчур большим перегибом в моральном плане, — описанный Зиммелем «легкомысленный настрой» по отношению к высшим ценностям жизни (отныне — так называемым высшим ценностям жизни) может стать общей культурной атмосферой. Это не что иное, как описанный нами в начале книги «универсальный диффузный цинизм».

Карикатура: «Все имеет свою цену, в особенности то, что невозможно купить за деньги». Эта фраза вылетает, подобно облачку, из рта крупного европейского финансового магната конца XIX века, расположившегося за столиком в отдельном кабинете, в расстегнутом фраке, с сигарой в руке, на коленях которого сидят две голые дамы из хорошего общества. И по контрасту: американский миллиардер, как его, возможно, представляли себе в двадцатые годы запуганные жители Старого Света, в путешествии по Европе: «Well, boys,

1 Зиммель обозначает понятием «цинизм» лишь сферу субъективных, квазинигилистических и легкомысленных установок.

было бы смешно, если бы вам не упаковали в чемодан Европу за несколько долларов. Отдельный чек — за то, что эти напускающие туману немецкие мыслители именуют *cooltoor*¹. Наконец, найдем по контракту римского папу». Такие покупательские фразы карикатурно изображают вторжение материального в «идеальную» сферу ценностей. Капитал неудержимо коррумпирует все связанные со старыми формами жизни ценности — не важно, покупает он их при этом в качестве декорации или источника удовольствия либо устраняет их таким образом как препятствия. (В этом заключается диалектика «предметов антиквариата»; старая вещь «выживает», если подвергается капитализации; а подвергается капитализации она в силу специфической для капитализма динамики модернизации, ускоряющей «устаревание».) С этой стороны капиталистическое общество неизбежно подталкивает лежащая в его основе циническая по отношению к ценностям динамика. Ведь в его природе — постоянно расширять зону того, что покупается. Таким образом, оно продуцирует не только множество цинизмов, но и, как моральный довесок, свое собственное возмущение ими. Оно в соответствии со спецификой своего идеологического взгляда на вещи может понимать цинизм денег только как *рыночный феномен*. Неоморализаторские и неоконсервативные фразеологии без особого труда находят здесь свои обличительные примеры. Ни с чем капиталистическая форма экономики не уживается так хорошо, как с гуманистическими сетованиями на портящее нравы влияние «всемогущих» денег. *Money makes the world go round*² — разве это не ужасно?

Таким образом, и партии сторонников принципа «не пахнет» приходится признать наличие некоторого душка. Однако она прилагает все усилия, чтобы свести цинизм использования денег к соблазняемости индивидов. Плоть слаба, если деньги готовы на все. Вещи всякий раз могут быть изображены таким образом, будто в дурно пахнущих актах

1 Cooltoor — искаженное нем. *Kultur*. (Примеч. перев.)

2 Money makes the world go round — деньги заставляют вертеться шар земной (англ.). Цитата из шлягера, исполняемого в фильме Б. Фосса «Кабаре» Лайзой Минелли. (Примеч. ред.)

обмена повинны недостойные люди, играющие в них главную роль. Если на них возлагается главная ответственность, не так трудно признать наличие известных «моральных проблем, не играющих, впрочем, решающей роли»; что подделаешь, и они тоже внутренне присущи рынку. Ведь соблазнение — в смысле «руководства потребностями» — принадлежит к числу основных его принципов. Как только замечают циническую функцию денег, ее сразу же строго ограничивают сферой обмена и потребления, в которой, как принято выражаться, «порой не обойтись» без отдельных дурно пахнущих вторичных моментов. Но кто, спрашивается, будет отрицать на этом основании преимущества системы в целом? Чтобы не говорить о цинизме, социологи охотно мастерят теории модернизации, которые благосклонно-лукаво относят «смену ценностей» на счет прогресса.

Если мы глубже вникнем в смысл написанного Зиммелем, от нас не укроется, что он имеет в виду особую форму продажности высоких ценностей. Очевидно, речь идет здесь о чести, добродетели, красоте и душевном здоровье «женщины». И это тоже можно «купить». Проституция — в узком и широком смысле — это сама суть цинизмов обмена, при которых деньги в своем жестоком безразличии стаскивают на свой уровень и ценности «более высокого порядка». Нигде больше циническая потенция денег не проявляется столь резко, как там, где они взрывают особо оберегаемые области — чувство, любовь, самоуважение — и заставляют людей продавать «самих себя» чужим интересам. Там, где «человек» выносит на рынок свои гениталии, капитал во внешней реальности сталкивается с тем, о чем он предпочел бы вовсе не знать в сфере внутренней, в сфере жизни души.

В каком-то отношении жаль, что Маркс в своем известном анализе товара не исходил из проституции и связанной с ней особой формы обмена. Такой подход сулил бы явные теоретические преимущества. Будучи главой партии сторонников принципа «Пахнет»¹, он должен был бы использовать

1 Здесь тезис о том, что деньги пахнут, связан не только с налогом на отхожие места, введенным Веспасианом. Имеется в виду принципиальная критика частной собственности (на предметы роскоши и средства производства), критика, которая движется от базового тезиса «Собственность есть кража» до тонкостей учения о прибавочной стоимости.

любую возможность для того, чтобы продемонстрировать цинизм денег. Женщина, выступающая в роли товара, могла бы стать здесь поистине убийственным аргументом. Однако нельзя начинать с теории проституции книгу, которой предназначалось стать библией рабочего движения. Поэтому Маркс пытается поначалу раскрыть тайну эквивалентного обмена на примерах совершенно невинных продуктов, таких как пшеница и железо, сюртук и холст, шелк и сапожная вакса. Проследим его отличающийся остроумием анализ по главным шагам, имеющим решающее значение: товар и товар; товар и деньги, деньги и товар; переход от денег как денег к деньгам как капиталу. Здесь посреди этих идиллических, формальных рассмотрений эквивалентности впервые обнаруживают себя те подспудные противоречия, которые указывают на печь, в которой они «пекутся» в самом ядре всей системы обмена: деньги, двигаясь от денежной формы через товар снова к денежной форме, каким-то образом становятся *большими* деньгами. Почему? Ведь равноценное обменивается, как предполагается, на равноценное и почему-то умножается на этом пути! Неужели экономика — это балаган с фокусами? Однако Маркс наверняка описывал не что иное, как основную форму всех круговоротов капитала, которая базируется исключительно на ожидании прибыли. И народная мудрость тоже знает, что деньги приходят к деньгам¹; в риторике сторонников принципа «не пахнет» принято даже говорить: «Деньги работают». При рассмотрении этого чудесного умножения капитала на товарном рынке Маркс явно ведет себя как зануда, способный испортить всю веселую игру. Он не успокаивается, пока не выясняет весь механизм умножения до самого основания. Этого капиталистическое общество не простило ему по сей день. Однако моральному и тем более интеллектуальному здоровью общества не идет на пользу, когда ему хронически приходится жить среди давно сформулированных истин о себе самом, не имея смелости признать их.

1 Поэтому лотерея — наивысшее моральное достижение капиталистического общества. Она показывает бесчисленным массам людей, которые явно не могут ничего достичь с помощью *труда*, что единственно только *счастье* обещает справедливость.

Я полагаю, что сдержанность Маркса в отношении феномена проституции имеет более глубокую причину. Его, как прирожденного теоретического фундаменталиста, интересует не столько легко уловимое носом на рынке «Пахнет», сколько, скорее, идеологически замаскированное «пахнет» в сфере труда. Его мыслительную способность возбуждает не циническая вонь обращения, а вонь самого способа производства. Эта последняя обращается к теоретическому органу совершенно иным образом, чем первая, которая, скорее, апеллирует к чувствам. (Поэтому социально-критические искусства современной эпохи склонны расписывать в красках свидетельствующие о продажности проявления цинизма в сфере обращения.) Маркс, напротив, добирается до самых дальних позиций партии «не пахнет» и чувствует фатально исходящий от самого капитала дух кражи прибавочной стоимости. Никогда столь яростно оспариваемая теория прибавочной стоимости не смогла бы стать стратегическим плацдармом для марксистской атаки на капиталистический общественный строй, будь она всего лишь одной экономической формулой среди многих прочих. В действительности она представляет собой не только аналитическое описание механизма умножения капитала; обладая политической взрывной силой, она в то же время есть диагноз морального отношения трудящегося класса к классу, извлекающему прибыли.

В обмене рабочей силы на заработную плату гармония принципа эквивалентности, кажется, разрушена раз и навсегда. В самом центре капиталистического рая эквивалентности Маркс обнаруживает змея, обвиняемого вокруг древа познания и шипящего: «Если вы поймете, как можно регулярно больше брать, чем давать, то вы сами станете как капитал, и забудете, что есть добро, а что — зло». Так как труд создает значительно больше стоимости, чем возвращается «назад» рабочим в форме заработной платы (заработные платы никогда не поднимаются над чертой исторически *относительных* прожиточных минимумов), в руках владельцев капитала накапливаются значительные остатки. Таящийся в производстве прибавочной стоимости скандал обсчета весьма точно обозначается термином «эксплуатация». В нем кроется нечто, весьма примечательное в эпи-

стемологическом отношении: он способен быть одновременно и аналитическим, и морально-агитационным выражением. Как таковой, он сыграл выдающуюся роль в истории рабочего движения. Само собой ясно, что сторонники капитала с давних пор отвергали это боевое понятие из-за его «подстрекательской» подоплеки. Фактически, идеологическая борьба в разговорах о «труде» и «капитале» сконцентрировалась на вопросе о том, как следует интерпретировать феномен предпринимательских прибылей и эксплуатации (вернее, так называемой эксплуатации): в духе «пахнет» или в духе «не пахнет». Тогда как сторонники учения о пахучести говорят о таких «проблемах», как бедность, страдания пролетариев, угнетение и обнищание, адепты учения о непахучести стремятся привлечь взор к «общим интересам» народного хозяйства, реинвестициям, социальным достижениям экономики, созданию рабочих мест и тому подобному. Таким образом, вся современная проповедь «непахучести» представляет собой одно великое идеологическое усилие, направленное на «законодательное оправдание кражи прибавочной стоимости»¹.

Итак, вторжение Маркса в сложные морально-экономические вопросы, связанные с прибавочной стоимостью, переносит направление атаки уже на сам способ производства. Таким образом, марксизм превосходит по силе любой возможный вердикт, порицающий цинические «уродливые проявления», сопровождающие использование денег на рынке. Суть дела не в том, что деньги, как принято выражаться, заставляют слабеть женщин «высокой нравственности» и мужчин «твердого слова». Это отдельная проблема. Нет, скандал начинается тогда, когда деньги как капитал систематически и регулярно предполагают необходимым

1 Марксистское учение о пахучести получило в XX веке помощь и защиту со стороны психоанализа, который понимает деньги и дерьмо как символические эквиваленты и относит комплекс денег к анальной сфере. Но благодарности за это психоанализ не снискал, тем более что после русской революции в одночасье возникло замаскированное под марксизм учение о непахучести, которое уверяет, что эксплуатация по-русски — это уже не эксплуатация. Социалистическая прибавочная стоимость выступает под либидозным флагом — как сладострастная тяга к построению нового мира.

условием для своего успешного функционирования слабость мужчин и женщин, которым приходится предлагать на продажу самих себя. Это функционально-имморалистическая основа индустриальной экономики, базирующейся на принципах обмена. Она всегда строит свой расчет на том безвыходном положении, в котором оказываются более слабые. Она основывает свой непрерывно продолжающийся крутой поворот прибыли на том, что существуют большие группы людей, которые не знают иного выбора, кроме альтернативы: «Жри, что дают, или сдохни». Капиталистический экономический строй основывается на возможности шантажа тех, кого жизнь поставила в чрезвычайное в актуальном и виртуальном плане положение, то есть на шантаже людей, которые завтра будут голодать, если не будут работать сегодня, и которые завтра не получат уже никакой работы, если не согласятся на те условия, которые предлагаются им сегодня.

Маркс ищет цинизм неравного обмена не там, где его значение преуменьшается благодаря сведению к «отдельным уродливым проявлениям», а там, где на него, как на основополагающий принцип, опирается вся структура производства. Следовательно, он полагает, что по этой причине деньги при капитализме никогда не перестанут дурно пахнуть, а именно: дурно пахнуть нищетой рабочих. В сравнении с этим борделизация культурной надстройки представляет всего лишь вторичный процесс. Левые теоретики «декаданса» описывают его весьма точно и ярко. Но великое открытие политической экономии Маркса состоит в том, что она раскрывает за экономическим морально-политическое; за феноменом заработной платы она видит власть. Маркс показывает, что «свободный договор о труде» между рабочим и предпринимателем включает элементы принуждения, шантажа и эксплуатации. (Забавным образом предприниматели с момента возникновения организованного рабочего движения утверждали, что шантажируют именно их.) В интересах самосохранения те, кто не может предложить ничего, кроме рабочей силы, подчиняются интересу «другой стороны», нацеленному на получение прибыли. С этим архиреалистическим расширением поля зрения анализ, произведенный Марксом, поднимается от простой позитивной

теории, относящейся к предметной сфере экономики, до критической теории общества.

Если при взгляде на сферу обращения и на сферу потребления цинизм капитала предстает как форма *искушения*, то в сфере производства он проявляется как форма *насилия*¹. Как деньги, выступающие в форме платежного средства, искушают высокие ценности и вовлекают их в проституцию, так деньги, выступающие в форме капитала, насилуют рабочую силу в сфере производства товаров. При всех этих сделках требование реальной эквивалентности обмениваемых друг на друга товаров оказывается иллюзорным. Акты обмена, осуществляющиеся под сильным давлением искушения и насилия, делают беспредметной любую попытку достичь равноценности обмениваемого. Капиталистическая система остается в большей степени системой нажима, чем системой ценностей. Шантаж и принуждение, в том числе и в скрыто насильственной форме договоров, заключаемых «без насилия и принуждения», составляют подлинную историю экономики.

С совершенно непростительным, на буржуазный взгляд, реализмом Маркс описал капитализм таким образом, что лишил почвы все чисто экономические теории. Нельзя всерьез говорить о труде, будучи неготовым вести речь о шантаже, власти, полемике и войне. Исследуя производство прибавочной стоимости, мы уже оказываемся в области Общей Poleмики². Чтобы предельно заострить полемический реализм своего анализа, Маркс мог бы даже говорить не о меновой стоимости товаров, а о их *боевой стоимости*,

1 Когда Бодрийяр замечает, что искушение (*seduktion*) сильнее, чем производство (*produktion*), то это звучит более ошеломляюще, чем оно есть на самом деле. Капитализм на его стадии массового потребления может обеспечить себе существенно более гладкое и лишенное трений движение с помощью искушений (то есть культивирования избалованности, оглушения, борделизации голов), чем тогда, когда он утверждался при помощи открытого насилия. Фашизм еще представлял собой нечто промежуточное — искушение, исходящее от насильников. Потребительство — это искушение, исходящее от сутенеров.

2 Ср. главу «Метаполемика» в Логическом разделе. Системный анализ капитала открывает три фронта полемики: капитал против наемного труда, конкуренция отдельных капиталов, война национальных капиталов.

боевой ценности. Естественно, эту последнюю обнаруживают в особенности товары, производящие товары, — средства производства в узком смысле этого понятия, которые всегда представляют собой для их собственников средства для ведения борьбы и для оказания нажима; далее, ее обнаруживают главные стратегические товары народных хозяйств, такие как пшеница, сталь и т. п. (вспомним кажущиеся произвольными и случайными примеры, избираемые Марксом для анализа товара в 1-м томе «Капитала»); а в еще большей степени ею обладает оружие — как товар для ведения войны на поле боя и как оружие для войны с конкурентами на товарном рынке. Функции оружия и товаров, таким образом, глубоко родственны и смешиваются до неразличимости.

Стало быть, искушение и насилие — это два модуса капиталистического цинизма? Цинизм обращения, с одной стороны, цинизм производства — с другой? Там — распродажа ценностей; здесь — беспорядочное разбазаривание жизненного времени и рабочей силы масс ради безрассудного накопления? Точны эти формулировки или нет, но в них сразу обращает на себя внимание их моральный потенциал. Тот, кто стремится видеть действительность максимально трезвым, свободным от иллюзий взглядом, не может быть вызван вновь на идеалистический суд даже тогда, когда такой взгляд окажется аморальным. Моральная парадоксальность капитализма вдобавок заключается в своеобразной выносимости «невыносимого», в комфортабельности разорения и в высоком уровне жизни во время перманентной катастрофы. Он уже давно с легкостью справляется со своими критиками, особенно с тех пор, как убедился в крахе всех начинавшихся революциями альтернатив. «Всякий раз, когда капитализму пеняли на то, что он не может помочь миру, он мог ответить, что коммунизм не может помочь даже себе самому» (*Мартин Вальсер. Речь при получении Бюхнеровской премии в 1981 году*).

Быть может, то, что описано здесь как цинизм капитала, в конечном счете есть не что иное, как последнее историческое выражение в концентрированном виде того знания, что человеческая жизнь с незапамятных времен отличалась тяготами и жестокостями? Приложима ли вообще мораль

к существованию человеческих существ на залитом кровью земном шаре? Не является ли этот цинизм лишь наиболее ранним образом выражения того, что благодушный пессимист Зигмунд Фрейд назвал *принципом реальности*? И не является ли, сообразно этому, эксплицитно циническое сознание всего лишь соответствующей современному миру, более чем когда-либо раздираемому борьбой между властями, формой «взрослости», которая, не впадая в апатию и не примиряясь с судьбой, делает себя достаточно жесткой для того, чтобы оказаться на уровне данностей?

Тот, кто заводит речь о тяготах жизни, как бы сам собой оказывается в области, лежащей по ту сторону морального и экономического разума. Ту же роль, какую в мире физическом играет закон тяготения, в мире моральном исполняет закон, гласящий, что выживание обществ всегда требует жертв. Любое выживание требует платы и заламывает такую цену, на которую не соглашается никакое чисто моральное сознание и которую не может определить никакой чисто экономический расчет. Поэтому цену выживания приходится познавать трудящимся и борющимся группам человеческого общества, и эта дань принципу реальности столь тяжка потому, что им приходится расплачиваться *собственной плотью и кровью*. Эта расплата происходит в форме подчинения «более высоким» силам и фактическим положениям вещей; в форме боли, приспособленчества, лишений и постоянных самоограничений. Эту цену платят живой «валютой» телесных и душевных страданий. В борьбе за выживание становятся обычными феноменами ожесточение, раны, необходимость отказывать себе во многом и ограничивать себя. Да, там, где идет борьба, участвующий в ней и не может вести себя иначе: он неизбежно превращает себя самого, все свое существование в средство и оружие для выживания. Всегда платой за выживание оказывается сама жизнь: она везде и всюду жертвует собой, чтобы обеспечить условия для своего сохранения. Куда ни погляди, она везде уступает принуждению к труду; в обществах, разделенных на классы, она подчиняется данностям власти и эксплуатации; в милитаризованных обществах она ожесточается и черствеет, вынужденная включаться в гонку вооружений и вести войны. То, что здравый смысл называет тяготами

жизни, философский анализ расшифровывает как превращение самого себя в вещь. Повинуясь принципу реальности, живое превращает внешнюю жестокость мира в собственное внутреннее ожесточение. Так оно само становится инструментом инструментов и оружием оружий.

Тот, кому посчастливилось найти в мире, который остался в целом все таким же жестоким, свою нишу, где уже можно освободиться от необходимости ожесточаться, должен с невольным содроганием смотреть из нее на миры самоовеществления и объективной жестокости. До крайней степени такая чувствительность развивается у тех, кто занимает промежуточное положение между социальными мирами различной степени жестокости и хотел бы выбраться из сильнее овеществленной и отчужденной зоны в ту, где условия менее суровые. Он неизбежно приходит в конфликт с принципом реальности, требующим от него большего самоожесточения, чем это нужно в менее суровой зоне. Ему приходится начать борьбу против тех проявлений принципа реальности, которые требуют от индивида жертв и ожесточения. Такова диалектика привилегии. Тот, кто получил привилегию и не стал циничным, вынужден желать для себя мира, в котором преимуществом освобождения от необходимости ожесточаться будет обладать максимально возможное число людей. Стронуть с места сам принцип реальности — таково глубочайшее предназначение прогрессивности. Тот, кто испытал *douceur de vivre*¹, становится свидетелем, способным на основании собственного опыта отрицать необходимость тягот и суровостей жизни, которые снова и снова воспроизводят ожесточенных людей. В силу этого истинного консерватора можно распознать прежде всего по тому, что он страшится освобождения людей и отношений между ними от необходимости ожесточения. Сегодняшние неоконсерваторы опасаются, что мы можем стать чересчур неустойчивыми для атомной войны. Они ищут «диалога с молодежью», подозревая ее в чрезмерной мягкотелости для завтрашних битв за распределение мест под солнцем.

1 Сладостность жизни (франц.). (Примеч. ред.)

Спускаясь к самым глубоким слоям принципа реальности, мы обнаруживаем принуждения к подчинению, к труду, к обмену и к гонке вооружений, которые навязывались обществам в изменяющихся исторических формах. И обмен, представляющийся буржуазному мышлению моделью свободы, глубже коренится в принуждении, чем в свободе, причем с незапамятных времен. Задолго до того, как появилась возможность обоснованно ставить вопрос о цинизме, в архаических экзогамных группах уже встречалось «употребление» способных к деторождению женщин в качестве живой «обменной валюты». Принцип эквивалентности утверждает себя в культурной истории человечества прямо-таки шокирующим нас образом: женщины как способные к деторождению средства производства обменивались, «подобно скоту», на товары и животных. Однако этот обмен далеко не в первую очередь был нацелен на приобретение стад и богатств той группой, которая использовала для обмена женщин. Более важным в функциональном отношении оставалось в большинстве случаев завязывание родственных связей между различными родами. Уже в этой первой «экономике» проявляет себя «политика» выживания и умиротворения. Превращение женщин в предмет обмена заключает в себе в зародыше *политическую* «экономия» — если угодно, внешнюю политику родов. Задолго до расчета каких-то ценностей и стоимостей архаические группы платили таким образом за обеспечение условий для выживания.

В макроисторической перспективе современность выделяется, помимо всего прочего, и тем, что в ней становится все более неясно, как общества могли бы осмысленней расплачиваться за выживание. Между тем «тяготы» и «суровости», которым они подвергают себя сегодня в интересах самосохранения, обладают столь роковой собственной динамикой, что ведут скорее к самоуничтожению, чем к достижению безопасности. Как, спрашивается, может происходить такое? В современном мире можно диагностировать вырождение принципа реальности. Еще не выработано никакого нового способа, каким общества могли бы при сегодняшних условиях строить осмысленную экономику выживания. Ведь ушла в прошлое не только эра обмена

женщинами — приближается к своему абсолютному пределу и последовавшая за ней экономика выживания. Я называю ее экономикой милитаристской эпохи. (Это соответствует эпохе «разделенных на классы обществ» в марксистском рассмотрении истории, однако угол зрения несколько иной.) Она характеризуется тем, что в ней с помощью огромной доли прибавочной стоимости, создававшейся трудом рабов, крепостных, наемных рабочих, а также с помощью средств, собираемых в виде налогов, поддерживалось существование военно-аристократических слоев или армий, которые представляли собой, в классическом смысле этого слова, *паразитические* нетрудящиеся группы, но зато они видели свою задачу в том, чтобы обеспечивать безопасность жизненного пространства всего общества, к которому они принадлежали. Последние тысячелетия были тысячелетиями взаимодействия конкурирующих военных паразитизмов. В этой экономике установилась новая цена выживания: выживание всех обществ в целом оплачивалось ценой подчинения масс политически-милитаристским структурам и ценой готовности народов видеть в отъеме прибавочной стоимости и в налоговом шантаже письма, какими сообщает народам о своих намерениях «суровая и тяжкая действительность». Военное насилие перевело себя на язык реализма, который признает правомерность самого факта войны как «высшей непреодолимой силы». Необходимость «мысленно учитывать возможность войны» составляла в прошедшие тысячелетия твердое, ничем не смягчаемое ядро трагического позитивизма. Этому последнему еще до возникновения всякой философии было известно, что мир надо в первую очередь не интерпретировать и не изменять, а *выносить как тяжкое испытание*. Война — это становой хребет обычного принципа реальности, его основа и опора. Со всеми своими тяжелыми последствиями для формирования характера социальных институтов она представляет собой наиболее глубокое, наиболее горькое ядро опыта жизни в разделенных на классы обществах. Не способное к обороне общество в эпоху феодальных и национальных государств было обречено на гибель или подчинение. Без военной «защитной оболочки» не могла бы выжить в нашем мире ни одна из властвующих групп в истории.

Простое перекачивание прибавочных стоимостей в военно-аристократические слои («господствующие классы») — характерный признак феодальных обществ. Однако современный мир, который развился из буржуазной революции, направленной против феодализма, до сих пор нигде так и не смог *решающим* образом преодолеть этот процесс перекачивания. Все, чего он достиг в этом отношении, исчерпывается превращением прямого перекачивания прибавочной стоимости в косвенное. На место прямой эксплуатации народа слоем аристократии и ее солдаты пришли современные народные армии, имеющие своим ядром войска из профессиональных солдат и финансируемые из средств, поступающих в виде налогов. Но именно при этом современное государство, призванное обеспечивать военную «защитную оболочку» для общества, все более и более доводит исполнение своей задачи до абсурда. Ведь в эпоху сплошных тотальных войн, всеобщей «воинской обязанности» и ядерной стратегии военные аппараты великих держав уже больше не являются защитными оболочками для общественной жизни, а с каждым днем все более явно развиваются в источники наивысшей опасности для выживания вообще. С тех пор как стало возможно, благодаря сплошным бомбардировкам и стиранию всякого различия между «военными» и «невоенными» (то есть между войсками и гражданским населением), уничтожать без остатка целые общества, современные государства — безразлично, называют они себя демократическими или социалистическими — играют жизнью населения так, как не могли этого делать даже при наличии злой воли самые жестокие феодальные системы.

Если бы отказ трудящегося населения от прибавочной стоимости в пользу политико-милитаристского аппарата действительно был той ценой, которую нам нужно платить за выживание, ее в конечном счете приходилось бы платить даже и скрипя зубами. На самом деле этот механизм не срабатывает. Немыслимой величины суммы из прибавочной стоимости закачиваются в политико-военные структуры, которые прямо-таки неудержимо впутываются во все более рискованные авантюры, создающие взаимную угрозу. Поэтому трудиться сегодня означает — нравится это нам или

нет — обеспечивать поддержание системы, которая в перспективе никоим образом не может быть системой нашего выживания. Мы уже давно не платим цену за свое выживание, а создаем прибавочную стоимость, идущую на создание машины для самоубийства. Я вижу в этом крушение традиционных понятий реальности и рациональности; этому вторит на тысячу голосов развившийся в надстройке западных обществ иррационализм. Общая иррациональность истории достигла той степени, которая не только выше понимания отдельных интеллектов, но даже заставляет поставить вопрос о том, способны ли еще центры действия этого мира произвести достаточно рациональной энергии для того, чтобы преодолеть действующую в них самих иррациональность. Все, что сегодня имеет силу и власть, позволявшие бы развязать эти узлы, само является частью этих узлов. То, что сегодня называется рациональностью, скомпрометировано вплоть до глубочайших своих слоев тем, что позволяет разоблачить себя как мыслительную форму одичавшего принципа самосохранения.

Поразительна судьба последней попытки разрушить глубинные слои общественной иррациональности — попытки, которая всю рекламу получила как рациональная. Стремление распутать противоречия капиталистической системы с помощью марксистской *диалектики* привело к тому, что узлы не только не были развязаны, но и затянулись до полной абсурдности. (См. главу о Великом инквизиторе; второй кардинальный цинизм; «Метаполемику».) В клинче сверхдержав марксистская сторона, которая выступила с «решением» капиталистических проблем, превратилась едва ли не в еще более безнадежную часть той же проблемы. Когда ищут тому причины, обнаруживается, насколько фатально морализирующий аспект теории прибавочной стоимости перекрывает ее аналитический аспект и какое множество иллюзий это порождает. Ведь то, что она трактует как «объективное коварство и подлость» капиталистической кражи времени у трудящихся масс, в то же время оказывается описанием происходящего во *всех* обществах с политико-милитаристскими надстройками, называя они себя хоть десять раз социалистическими. Скорее, при полном огосударствливании собственности на средства произ-

водства процесс направления прибавочной стоимости на вооружение развивается еще лучше — как о том свидетельствует русский пример.

Разве не основываются марксистские теории революции на трагически ошибочном толковании учения о прибавочной стоимости? Это учение, судя по его стратегическому замыслу, было, в сущности, попыткой разработать объективный, то есть количественный язык, на котором можно было бы обсуждать морально-общественное отношение (эксплуатацию). Оно стремилось представить понятие эксплуатации количественно, на основе расчетов, чтобы доказать, что дело этой эксплуатации отнюдь не будет продолжаться вечно. Но проблема эксплуатации «описана» не в области количественных расчетов и размышлений. Кто способен «высчитать», где пределы терпения человека? Нет такой математики, с помощью которой можно было бы рассчитать, когда переполнится чаша терпения, и не существует также никакой арифметики самосознания. На протяжении тысячелетий у людей в военизированных и разделенных на классы обществах посредством «закаливающих», ожесточающих и внушающих покорность видов воспитания формировалась установка позволять отнимать у себя прибавочную стоимость под нажимом власти, и эти люди на бескрайних просторах сегодняшнего русского аграрного архипелага вряд ли другие, чем античные рабы и феллахи. Это требует не столько теории прибавочной стоимости, сколько анализа «добровольного рабства». Проблема эксплуатации относится больше к политической психологии, чем к политической экономии. Смирение сильнее, чем революция. То, что следовало бы сказать о русской земле, над которой тяготеет истинное проклятие, вышло не из-под пера Ленина, а из-под пера Флобера: «Смирение — самая мерзкая из всех добродетелей».

Итак, поскольку милитаристский принцип реальности, а вместе с ним — и вся рациональность донныне произведенных расчетов на обеспечение самосохранения грозят развалиться прямо у нас на глазах, возникает вопрос, хватит ли у нашей цивилизации духовных ресурсов, чтобы установить новый, трансмилитаристский и постиндустриальный принцип реальности. Ведь атомное, бактериологическое,

химическое оружие, равно как и вся система устрашения противника с помощью «обычных» вооружений — это не что иное, как уродливые проявления всемирно-исторического процесса ожесточения, в котором имперски-полевые культуры выразили свою сущность, воплотив ее в технике. Грозный катастрофой реализм, который лежит в основе сегодняшних отношений между великими державами, может на протяжении долгого времени быть только принципом реальности политизированных психопатов¹. Эпоха милитаристского разума как средства выживания, вместе со всеми остальными вытекающими из него принципами, клонится к своему роковому исходу.

Но то, что обречено на смерть, не несет ли оно в себе зародыш нового разума? Если выживание в общем и целом никоим образом не будет следовать в будущем закону военных и эксплуататорских систем ожесточения, то не намечается ли здесь какой-то новый принцип реальности? Само состояние мира заставляет доверить судьбу нашего выживания совершенно иному разуму. Мы не можем и дальше платить цену за выживание в рамках, определяемых воинственно-полевым принципом реальности. Принцип самосохранения претерпевает всемирно-историческое изменение, которое делает абсурдными все наши ожесточения и вооружения. Это — сумерки кумиров цинизма. Заканчиваются времена суровых субъектов, суровых фактов, суровой политики и сурового бизнеса. Культуры, которые вооружились ядерным оружием, подпали под обратное воздействие их вооружения. Тот, кто умеет расщеплять атом, не может более позволять себе не уметь справляться с расколотостью человечества, с систематическим ожесточением, возникающим от превращения других во врагов. Поэтому я и назвал атомную бомбу машиной, которая представляет собой Будду нашей цивилизации. Она неподвижно и суверенно предстает перед нами как безмолвный гарант негативных озарений. В ней нашел свое выражение онтологический максимум нашей обороноспособности на техническом пути ее

1 Ср.: «Медитация о Бомбе»; глава о первом кардинальном цинизме; «Слежка за природой...».

обретения. Она есть воплощение того крайнего предела, до которого смог развиться вооруженный субъективизм нашего разума, движимого ожесточением. Если она не научит нас создавать посредством нового принципа реальности и нового принципа рациональности нежестокое факты, то факты жестокие и суровые смогут в самом ближайшем будущем привести нас к гибели.



Логический раздел

■ «Черная» эмпирия: просвещение как организация воинственно-полемиического знания

А может быть, истина — это женщина, которая стоит на том, чтобы не позволять никому видеть, на чем она стоит?

Фридрих Ницше. Веселая наука

Один шпион в нужном месте заменяет двадцать тысяч человек на фронте.

Наполеон Бонапарт

Агенты должны быть интеллектуалами; в решающий момент они не должны бояться идти на крайние жертвы.

Директива № 185796 советской разведслужбы
(цит. по: *Newman B. Spione. Gestern, heute, morgen. Stuttgart, 1952*)

Просвещение? Хорошо. Наука? Исследования? Просто прекрасно! Но вот кто просветит насчет просветителей? Кто исследует исследования, кто разовьет науку о науках? Тот, кто ставит такие вопросы, — он что, требует *больше* Про-

свещения, науки, исследований? Или меньше? Или Просвещение, науку и исследования какого-то другого типа? Это что — призыв, обращенный к философии? К метанауке? К здоровому человеческому рассудку? К морали? Я ратую за продолжение феноменологического пути. Мы ставим такие вопросы: кто чем интересуется? Какие формы знания или науки возникают благодаря этой заинтересованности? Кто и что хочет знать? Почему? Что движет им в его любопытстве? И если даже принять, что *Homo sapiens* по природе своей охоч до познания, жаждет попробовать что-то новое и чересчур любопытен, то все равно стоит спросить: а почему любопытство именно по этому поводу, желание узнать именно это? Если при критике идеологий всегда ставится вопрос: «А кто это говорит?» (чтобы свести его слова к его позиции в обществе), то мы при критике Просвещения спрашиваем: «А кто это ищет? Кто это исследует? Кто ведет борьбу?»

При этом открывается довольно примечательное поле родственных связей — причудливый клан любопытствующих, которые рыщут в поисках знаний и новостей. При таком угле зрения философ и шпион, полицейский и журналист, сыщик и психолог, историк и моралист предстают отпрысками одного и того же семейства, пусть даже и раздираемого непрерывными склоками. Все они подобны различным линиям в спектре просветительского «знать». Любопытство относительно причин любопытства — и оно тоже рыщет в поисках! — стремится просветиться относительно Просвещения и потому, в свою очередь, дает основания поставить вопрос о причинах этого любопытства. Что это? Антипросветительские наклонности? Реакция? Неприязнь к Просвещению, существующая внутри его? У нас есть желание знать, откуда берется это желание знания. Есть слишком много такого «знания», о котором по самым различным причинам можно было бы пожелать, чтобы мы никогда не обрели его и не достигли никакого «просвещения» в его области. Среди «познаний» есть слишком много таких, которые пугают. Если знание — это сила, то пугавшая нас прежде незримая и неведомая сила предстает сегодня перед нами в форме познаний, в форме ясно изученного, в форме хорошо прослеживаемых взаимосвязей. Если Просвещение —

в любом смысле этого слова — когда-то служило уменьшению страха посредством умножения знания, то сегодня достигнут тот пункт, где Просвещение превращается в то, чему оно стремилось воспрепятствовать, — в увеличение страха. Пугающее, которое намеревались победить и предотвратить, снова выходит из своего укрытия на всеобщее обозрение.

Просвещение развивается в форме коллективного тренинга по выработке недоверия в поистине эпохальных масштабах. Рационализм и недоверие — родственные импульсы; и то и другое связано с общественной динамикой развития находящейся на подъеме буржуазии и государства Нового времени. В борьбе враждебных и конкурирующих субъектов и государств за самосохранение и гегемонию возникла новая форма реализма — та, которой движет забота о том, как бы не стать жертвой обмана и не проиграть в борьбе. Ведь все, что «дано нам в форме явлений», вполне могло бы быть результатом обманного маневра могущественного и злобного врага. Декарт, доказывая необходимость сомнения, доходил до чудовищного допущения, что, возможно, весь мир явлений — это сплошное наваждение, которое, рассчитывая ввести нас в заблуждение, наслал на нас *genius malignus*¹. Невозможно понять причины возникновения просветительского, стремящегося видеть насквозь взгляда на действительность, если не принимать во внимание охлаждения интеллектуальных отношений Я и мира и не учитывать просачивания подозрительности и страха за собственное выживание вплоть до инстинктивных корней современного стремления к знанию. Всеохватная забота о достижении полной очевидности и столь же непреодолимое ожидание обмана заставляют современную теорию познания любой ценой исследовать абсолютные и непоколебимо надежные источники очевидности — так, будто для нее все дело заключается в том, чтобы преодолеть грозящее уничтожить мир сомнение. Просвещение заключает в ядре своем полемический реализм, который объявляет войну явлениям: следует признавать значимыми только *голые* истины, только *голые* факты. Ведь обманы, возможность которых

1 Дух злобы (лат.). (Примеч. ред.)

должен принимать в расчет просветитель, оцениваются им хотя и как изощренно-утонченные, но все же поддающиеся разоблачению маневры. *Verum et fictum convertuntur*¹. Обманы можно разоблачить, потому что они — «самодельные». Само собой разумеющимся в этом мире следует считать заблуждение, угрозу, опасность, но никак не открытость, не выгодное предложение, не надежность и безопасность. Следовательно, истину никогда нельзя обрести «просто так» — только со второго подхода, как продукт критики, которая разрушает первое представление, то, что казалось на первый взгляд. Истина не «открывается» без особых хитростей и без борьбы, но обретается в результате трудной победы над представлениями, которые ей предшествовали и которые были ее маскировкой и противоположностью. Мир вырывается из тенет проблем, опасностей, обманов и темных бездн, стоит только взору недоверчивого исследователя проникнуть в него и рассмотреть целиком, без остатка. В универсуме знания Нового времени преобладают кулисы и занавеси, вещи с двойным дном, картины, скрывающие тайники, обманчивые выражения лиц, утаиваемые чувства, скрытые мотивы, задрапированные тела — все сплошь феномены, которые затрудняют доступ к «самой действительности» именно потому, что она во все возрастающей сложности и комплексности своей составляется из многозначных, сделанных и помысленных действий и знаков. Это тем более заставляет строго разделять явное и сокрытое. Я обманываюсь, следовательно, существую. А также: я разоблачаю обманы, я обманываю сам, следовательно, сохраняю свое существование. Декартовское *cogito ergo sum* может быть переведено и так.

В общем и целом мы будем следовать выстроенному нами ряду *кардинальных цинизмов*, чтобы обсудить в шесть шагов существенные проявления и параметры «Просвещения» как воинствующе-полемической эмпирии: война и шпионаж; полиция и Просвещение в классовой борьбе; сексуальность и превращение самого себя во врага; медицина и подозрение в нездоровье; смерть и метафизика; естествознание

1 Истина и обман превращаются друг в друга (лат.). (Примеч. ред.)

и военная техника. То, что эта полемическая феноменология представляет собой замкнутый круг, который начинается военным знанием и заканчивается естествознанием, используемым в производстве вооружений, не случайно: мы готовим таким образом переход к следующему разделу под названием «Трансцендентальная полемика». Эта последняя описывает, как за рядом проявлений любознательности действует продиктованная борьбой необходимость, направляющая «интересы познания». В этой феноменологии мы движемся на ощупь в поисках «полного модерна», который учит подвергать сомнению плодотворность картезианского сомнения и не доверять безмерности просветительского недоверия.

1. Военное знание и шпионаж

Вместо этого он отправил в Мадрид в мае 1869 года свое доверенное лицо, Тео фон Бернади, историка и политэкономиста, который, нося маску ученого, уже не раз использовался для тайных миссий Бисмарком и Мольтке... Но это потребовало большой искусственности в наблюдении, в знании людей, в выстраивании комбинаций, в притворстве, да и вообще хитрости и тонкости...

В. Штибер.

Шпион канцлера

Каждый военачальник задается вопросами: что делает противник? Каковы его планы? В каком состоянии он находится? Как все это выяснить? Прямая коммуникация исключена. Спросить обо всем этом самого врага, в конце концов, просто невозможно, а если бы и было возможно, то не имело бы смысла, потому что он никогда не дал бы правдивого ответа.

По этой причине требуется незаурядная разведывательная служба, шеф которой должен быть чрезвычайно интеллигентным человеком, но вовсе не обязательно военным. Он должен уметь мыслить ясно, чтобы отделить существенное

от массы несущественного, которое наличествует повсюду там, где речь заходит о проблеме противника¹.

При наличии вражды вероятность, даже неизбежность обмана существует *a priori*. Враг пытается показаться более сильным или более слабым, чем на самом деле, чтобы напугать или спровоцировать атаку. Он устраивает ложные позиции и вдруг нападает с неожиданной стороны. Поэтому для обеспечения собственного выживания каждой из противоборствующих сторон резонно заняться Просвещением — в смысле шпионажа, дабы проследить и прояснить обманный маневр противника, уклониться от удара или превзойти противника, разоблачив его и используя встречные военные хитрости и оперативные меры. Шпионаж поэтому возник самым непосредственным образом как наука выживания. На его примере можно яснее всего понять, чего желает воинствующе-полемический реализм такого «Просвещения». Просвещение как шпионаж — это исследование врага: накопление знаний об объекте, с которым у меня нет ни доброжелательных отношений, ни нейтралитета, при котором он не вызывал бы моего интереса, а существует прямая и воспринимаемая как угроза враждебная конфронтация. Просвещение как шпионаж питается особого рода волей к знанию и создает необходимость в ряде специфических «непрямых» методов исследования: притворства, скрытого выведывания, втирания в доверие, использования дружеских связей. Шпионаж развивает искусство заставлять других разговариваться, занимается слежкой и дознанием,

1 *Bernard Law Viscount Montgomery of Alamein. Weltgeschichte der Schlachten und Kriegszüge. München, 1975. Bd 1. S. XVII.* Там же описывается тактика «вчувствования», практикуемая среди военных: «Полководец должен уметь мысленно ставить себя на место противника, проникать в его мысли или, по крайней мере, пытаться это делать. По этой причине я во время войны с Гитлером всегда имел перед собой фотографию своего противника. В пустыне, а затем в Нормандии моим противником был Ромель. Я снова и снова изучал его лицо и пытался представить себе, как он отреагировал бы на те действия, которые я собирался предпринять. Поразительно, но это оказалось полезным».

Бернард Лоу виконт Монтгомери Аламейнский (1887—1976) — английский военачальник, в 1942—1943 гг. нанес поражение немецким и итальянским войскам в Северной Африке, затем воевал в Европе (1944—1945). (Примеч. перев.)

стремится проникнуть в сферу интимной жизни и выведать чужие секреты, выискивает зацепки для шантажа, исследует уязвимые места и упорно ищет слабое звено в цепи противника. Он делает ставку на готовность представителей противной стороны к измене. Все это — методология шпионов. По отношению к враждебной реальности, то есть к реальному врагу, шпион — «субъект познания» — выступает под маской.

Сразу же бросается в глаза, что подход к «истине» у Просвещения как шпионажа отличается от подхода к ней в науке и тем более в философии. Ведь истины, которые шпион собирает из разных источников, познаются изначально с самым что ни на есть живым «интересом для себя» и строго частным образом. Война сил, война сознаний. Появление познаний о субъекте А у субъекта Б уже представляет собой часть процесса борьбы или процесса вооружения. В соответствии с этим данное аморальное направление исследований открыто ссылается на право войны и на этику, допускающую исключения, говорящую, что позволено все, служащее самосохранению. Для этого знания совершенно не годится поза гордого безразличия и незаинтересованности, а также поза созерцательной объективности, которую зачастую принимает наука. Шпион, как кажется, ближе к военному, чем к философу или к исследователю. Если он что-то желает узнать, то его безразличие и незаинтересованность в *любом* случае — напускные; остается только выяснить, в каких случаях у ученых и у философов дело обстоит иначе.

Как, однако, относятся к шпиону воин и философ? Долгое время они наказывали его презрением, и с полным основанием на то, потому что исследовательская работа шпиона нарушала этические нормы ремесла и того и другого. С одной стороны, шпион презирался генералами, которые с незапамятных времен плохо переносили то, что при их «геройском, прямом, открытом, мужественном деле» приходилось иметь какие-то отношения с людьми, которые уже в силу своей профессии не ставили все это дело ни в грош. Ведь у шпионов совсем иная мораль, хотя они и участвуют в той же борьбе, что и военные. Герою не хотелось бы, чтобы рядом с ним участвовал в войне кто-то нанятый за деньги или подкупленный, — он почувствовал бы себя замаранным.

Стратегия и тактика, в которых тоже широко практикуются обман и хитрость, вполне сочетаются с мужеством героя; шпион же, напротив, оказывается просто хитрым и коварным в самом низком смысле. Он скорее *сворачивает*, чем осуществляет фронтальные прорывы. Тем не менее Наполеон достаточно честно признавался, что за некоторыми из его великих побед стоял не только военный гений, но и дипломатическое искусство дезинформации, которым владел его главный шпион Карл Шульмайстер (он внес решающий вклад в операции по дезинформации австрийцев, которые привели их к поражениям при Ульме и Аустерлице). Говорят, что генерал фон Мольтке, лучший воин Бисмарка, не выносил шпионов вообще, а в особенности того Вильгельма Штибера, который с 1863 года был главным шпионом Бисмарка (его шуточный титул был «главнейший начальник безопасности») и который развернул под прикрытием бюро новостей, то есть своего рода пресс-агентств, международную сеть прусской тайной полиции. Если прочесть недавно опубликованные мемуары Штибера, можно оценить значение современной системы сбора информации для «реальной политики». Штибер не только несколько раз уберегал от покушений Бисмарка и кайзера Вильгельма I, но и заложил с помощью организованной им на новых принципах системы сбора разведывательных данных об австрийской армии основы для прусского плана боевых действий в 1866 году, во время «братской войны» против Австрии. В его обязанности входила также разведка театра боевых действий, на котором должен был разворачиваться военный поход немцев против Франции в 1870–1871 годах. Однако чем больше наград приносила ему в высшей степени успешная деятельность, тем больше он оказывался отрезанным от прусской офицерской касты. Герои не переносили того, что их простодушная солдатская этика должна была иметь какие-то дела с систематически продуманным аморализмом главного шпиона¹. Чем выше звание, тем больше приходится

1 Что довольно сильно задевало Штибера; в его мемуарах есть нечто от стремления оправдать свою деятельность, но также и некоторая попытка реванша над своими противниками, которые заклеили его характер «как нелиберальный, негуманный, даже циничный» (Stieber. S. 176).

лгать. Приходится упорно не замечать сказанное реалистом Макиавелли: «При ведении войны обман достоин славы» (Рассуждение на третью декаду Тита Ливия. III, 40).

Но ученые и философы ведут себя также, они тоже не удостаивают взглядом шпиона и феномен шпионажа. Ведь на его руках — грязь, читай: чересчур явный, чересчур частный, «мелкий» интерес. Искатели высокой истины, напротив, прилагают все усилия, чтобы не походить на шпиона; они более всего хотели бы совершенно не признавать наличия никакого собственного «интереса» и не ставить себе никакой «цели», ибо это орудие соблазна. Если истинный философ презирает даже того ученого, который трудится ради куска хлеба (ср. «Лекцию к изучению универсальной истории» Шиллера), то шпион и подавно будет для него ниже всякой критики. Но каково было бы представить шпиона тенью и сомнительным двойником философа-просветителя?

На первый взгляд, конечно, нельзя помыслить себе большую противоположность, чем противоположность между шпионом, который совершенно «заинтересованно» принимает какую-то сторону, действует на благо какой-то нации, всего лишь части человечества, и исследователем истины, который ориентируется лишь на человечество в целом и на его обобщенную волю, если вообще не заявляет, что служит «чистой истине» (или заявлял некогда в прошлом). Вплоть до XX века наука и философия Просвещения не сознавали своей собственной ограниченной партийности и более узких полемических и прагматических обязательств. Во времена классовых битв конца XIX века хранители печати высокого познания, должно быть, впервые почувствовали, что почва уходит у них из-под ног: было высказано гнусное подозрение, что они, буржуазные ученые, возможно, агенты буржуазного классового господства — слепые помощники политической системы, которые наивно-идеалистически являют свету «всеобщие» истины, при применении своем служащие только — или главным образом — особым интересам господствующих классов. Когда в августе 1914 года «неожиданно» разразилась мировая война, многие профессиональные «искатели истины» сбросили маску. Бурные волны «идей 1914 года» увлекли их за собой, и они обнаружили полную сознательную готовность взять на себя роль «идео-

логов», кузнецов духовного оружия для битвы народов. По-прежнему трудно представить себе, какие только «теории» не выплеснулись на бумагу в 1914—1918 годах, сколько вдруг оказалось возможно культурно-шовинистических национальных версий «чистых истин»¹.

В последующие десятилетия науки значительно поумерили пафос заверений, что они заняты исключительно поиском истины. К тому же им пришлось жить под подозрением в том, что они помогают власть имущим. С тех пор не столь уж ложными представляются параллели, которые ставят шпиона рядом с философом, тайного агента — рядом с ученым-исследователем. Примерно в то же время, когда военные утратили ореол героев, сознание ученых стало приобретать все более и более прагматичный характер. Познание и интерес теперь вполне могли, и даже должны были иметь нечто общее между собой, только интересы должны были доказать свою легитимность. Ницше начал вести подкоп под всякую волю к знанию, высказывая подозрение, что за ней скрыта воля к власти. Тому, кто изучает историю Первой мировой войны, не может не броситься в глаза, насколько большим признанием стали пользоваться с тех пор шпионаж и военное «просвещение» — интеллектуально-познавательное ведение войны, психологическое ведение войны, предательство, пропаганда. Наконец, генерал Моше Даян после Шестидневной войны заявил чистосердечно-загадочно, что разведслужбы сыграли такую же важную роль, как военно-воздушные силы и танковые соединения. Табу, кажется, было снято. Ничуть не иным образом обстоит дело с бесчисленными учеными во всем мире, которые явно без всяких терзаний по поводу профессиональной этики работают над проектами оружия и созданием потенциала массового уничтожения. Если и наука должна искать для себя хлеб насущный, то, по крайней мере, часть ее представителей находит для себя работодателя в лице грядущей войны².

1 Ср. в противоположность этому светлую и ясную полемику Жюльена Бенда (Julien Bendas) в «La trahison des clercs» (1927).

2 Я отказываюсь здесь от важного в эмпирическом плане различения понятий и функций «интеллекта», «исследования», «науки», «философии», «критики». Наши размышления относятся не к сфере социологии интеллекта, а к «предполю» (воинствующе-полемической) теории познания.

Военное Просвещение как провокация философского? Как обстоит дело с подчинением познаний интересам и насколько они могут быть всеобщими, а насколько — частными? Не связано ли всякое накапливание «истин», познаний и открытий с воинственно-полемическими, оборонительно-агрессивными субъектами (в данном случае с государствами)? Конечно, шпионаж далее всего отстоит от иллюзии «всеобщего» интереса. Поэтому он упорно хранит свои познания в тайне. Ученый, напротив, исключительно охоч до публикаций, а некоторые метатеории даже устанавливают фундаментальную взаимозависимость между всеобщностью, истиной и публичностью утверждений. В то время как наука хвалится всеобщностью, тайные службы знают, что какое-то «познание» годится на что-то лишь до тех пор, пока его результаты известны не всем.

Начиная с этого момента обнаруживается взаимосвязь между теорией познания и службой разведки: и та и другая намечают свои «объективные» позиции по отношению к предмету познания, которые остаются непонятными без учета влияния враждебной установки по отношению к объекту. И для той и для другой важно отличать явное от сокрытого. И та и другая везде подозревают ошибку и обман, заботясь об их выявлении. И в той и в другой заблуждение соперничает с подозрением. Иметь врага — значит определить предмет исследования (обратное прочтение этого положения верно лишь в определенных границах). Война направляет любознательность по воинствующе-полемической колее и отождествляет неизвестное с противником во всей его опасности. Познать его — значит уже почти объявить ему шах. Из состояния вражды берут свое начало специализированные сферы любознательности, области исследования и познавательные интересы: через замочную скважину — к фактам во всей их наготе. Без превращения во врага и соответствующей маскировки не может быть и срывания покровов; без предварительно опустившейся темноты нам не явится и нагая истина. Стремление «просвещения» к сокрытой за маскировочной завесой истине следует диалектическому принципу: только благодаря специфическому, вынужденному необходимостью ведения воинствующей полемики прикрыванию завесой возникает простран-

ство «позади нее» — «неприкрытые факты». Нагое — это то, что прежде было тайным: враг, за которым удалось подглядеть в сфере его личной жизни; скрытая власть — здесь, конспирация — там; обнаженные женщины, открытые взору гениталии; признания в аморальном; подлинные намерения, действительные мотивы, твердые числа, неизменные мерки. Тот, кто занимается Просвещением, не полагается на то, что «говорят»; ведь голые факты всегда выглядят иначе, чем «говорят». Враг — повсюду: *силы природы*, которые слишком могущественны, слишком опасны, чтобы мы могли на них полагаться; *противники*, которые в серьезной ситуации не будут знать пощады и уже держат нас на мушке, желая превратить в тот труп, через который, стремясь к «выживанию», они в случае необходимости перешагнут; *традиции*, которые затуманивают наши головы и заставляют нас «верить в это», но не дают нам знать, как действительно «обстоят дела».

Если сохранение в тайне — это бросающийся в глаза отличительный признак теории познания разведывательных служб, то здесь обнаруживается раздвоение пути Просвещения на наивное и рефлексивное, наивно-добросовестное и изощренное направления. Наивные исходят из того, что они *a priori* не являются ничьими врагами, и ничто не заставит их стать таковыми. Если просветители этого типа «что-то знают», они автоматически полагают, что вправе сообщить об этом и любому другому. Более рефлексивные формы Просвещения (например, прежнее масонство) с незапамятных времен избирали для себя в этом отношении другую линию: они воспринимали факты наличия враждебности (пусть даже всегда лишь относительной) и сознательно принимали в расчет необходимость сохранения тайны; они принимали необходимость мыслить в неизбежных конфликтах также в соответствии с логикой борьбы. Они знали, что знание, как и оружие, лучше скрывать от противника, особенно знание, используемое как оружие. Другой не должен знать, что мы знаем. У шпиона это особенно бросается в глаза: он стремится обрести знание так, чтобы не дать никому знать, что он это знает. Отсюда и часто завораживающая, романтическая игра масок в шпионаже. Агенты учатся искусству видеть, оставаясь невидимыми, узнавать,

оставаясь неузнанными. Вильгельм Штибер был не только хитрым организатором, но и талантливым актером — он даже посетил Карла Маркса в Лондоне и разыграл, как кажется, с успехом комедию, выступив в роли бежавшего из Германии врача самых революционных убеждений; Штибер самодовольно описывает в своих мемуарах, что господин Маркс даже не осведомился о его революционной судьбе и о положении в Германии, зато попросил доктора Шмидта дать ему рецепт для лечения геморроя¹. Время от времени Штибер появлялся в «горячих точках» в роли художника-пейзажиста и даже в роли мелкого торговца-старьевщика, возившего в своей тележке предметы христианского культа и порнографические открытки — с помощью того и другого всегда можно было втянуть солдат в доверительные беседы. Ходили разговоры о том, как сегодняшние продолжатели дела Штибера из социалистической прусской тайной полиции делают нечто подобное: тайные агенты из Восточной Германии изучают на занятиях по психологии искусство Казановы — как можно столь нежным образом лечить возникающие в конце рабочей недели неврозы секретарш важных особ из Бонна, чтобы из этого извлекала выгоду секретная служба Восточного Берлина.

Быть может, мы ломимся в открытую дверь? Ведь немецкому обществу должны быть давно известны связи, существующие между наукой и шпионажем, — по крайней мере, с тех пор как словечки из сленга тайных служб стали просачиваться в общее сознание. «Фактами»² называется та собранная легальными и нелегальными путями информация, которая «имеется на» какую-то личность или группу. Подозрение ведет к накоплению «фактов», «познаний», оно заставляет организовывать процедуру расследования. То, что вызывает недоверие, выкладывается как «факты», когда приходит время «принимать меры». Это вовсе не семантический ляпсус, вовсе не случайное употребление понятия. Если взглянуть на дело более широко, то употребление понятий «факты», «познания» в этом контексте лишь одно из мно-

1 Штибер тогда добыл обвинительный материал, который сыграл определенную роль на Кельнском процессе против коммунистов.

2 Буквально: *Erkenntnisse* — «познаниями». (Примеч. перев.)

гих проявлений *первичной* связи познания и (воинственно-го, полемического) интереса. В английском языке для выражения этого используется короткое и емкое слово — *intelligence*. «Под этим понимается, в частности, сбор, оценка и передача (общественно доступных или хранящихся в секрете) сведений (информации) в особых служебных структурах (агентствах или службах) для целей военного и политического руководства (Генеральный штаб или правительство)...»¹ «Голые и неприкрытые факты», которые вы-являет *intelligence*, образуют первый солидный слой цинической эмпирии. Они должны быть голыми и неприкрыты-ми потому, что так будет легче держать на прицеле объект в его опасной враждебности. А потому субъектам нужно притворяться и маскироваться, чтобы тайно подглядывать за объектами (в «голом» их виде). Притворство и маскировка субъекта — вот общий знаменатель шпионажа и филосо-фии Нового времени.

2. Полиция и оптика классово́й борьбы

Разумеется, красавица ты моя, полиция же-
лает знать все, а в особенности — тайны.

Лессинг. Минна фон Барнхельм

Это наблюдение можно было бы без особых затруднений распространить на сферу внешнеполитических враждебных противостояний, страхов и схваток. С «психоисторической» точки зрения Просвещение в значительной своей части вы-ступает как история политического страха и его аффеktiv-ных и практически-стратегических порождений: подозрения и недоверия, контроля и подрывной деятельности, надзора, слежки и тайных дел, криминализации и возмущения. Пи-тающий подозрение может стать собирателем «черной» (в различном смысле этого слова: тайной, воинствующе-полемической; анархистской; ориентированной на самое худшее) эмпирии. На стороне власть имущего: правящие

1 *Gunzenhäuser M. Geschichte des geheimen Nachrichtendienstes. Frankfurt am Main, 1968. S. 11.*

круги, чиновники, полиция, шпионы, провокаторы и доносчики; на стороне критика власти: революционеры, бунтари, лица с девиантным поведением, «диссиденты». Каждая из сторон (на самом деле это не просто «стороны», как это было бы при существовании симметрии, а *классы*, верхи и низы, Господин и Раб, господствующий и угнетаемый; эта асимметрия при вынесении моральных оценок сыграла бы большую роль, однако речь сейчас не об этом) смотрит на своего противника сквозь очки подозрительности и недоверия. Государственные органы и представители властей выслеживают в среде своих подданных подрывные, оппозиционные, не поддающиеся контролю силы, опасаясь возможности возникновения «заговора», выражающего стремление к изменению и преобразованию. Силы, противодействующие власти, со своей стороны, тщательно регистрируют проявления имморализма господствующей власти, акты ее произвола, нарушения законов, случаи коррупции и проявления вырождения. Элемент враждебности, который неизбежно (но в каждом отдельном случае более или менее явно) присущ всякой власти и оппозиции, во времена открытого воинственно-полюемического конфликта может возбудить взаимную страсть к изучению противной стороны; обеими сторонами, пусть даже и асимметрично, движет специфическая воля к знанию, стремящаяся разоблачить политического противника и выставить его во всей наготе.

Известно, что при Людовике XIV в Версале существовала сложная сеть дворцового шпионажа, что шпионы докладывали ему о каждом подозрительном шаге, о каждом тайно сказанном слове, о каждой возможной задней мысли его придворных — и совершенно отдельно доносили о поведении пэров, высших лиц королевства, то есть о потенциальных соперниках, питающих надежду прийти к власти. С тех пор власть имущие бесконечно расширили и сделали более утонченной систему надзора и слежки за другими кандидатами на правящие посты и за теми, кто уже сейчас причастен к отправлению власти. Современные общества буквально пронизаны сетью, созданной их органами самовыслеживания. Во времена Наполеона I полиция Фуше завела архивы, в которых хранились досье на всех, кто обладал политическим влиянием или мог обрести его; сеть русской

тайной полиции в конце XIX века охватывала не только собственную страну, но и все те страны, в которых жили русские эмигранты. Само собой разумеющейся практикой сегодня стали проверки, которым обязательно подвергаются лица, находящиеся на общественной службе. Все аппараты власти выводят из принципа самосохранения¹ право на борьбу с подрывной деятельностью. «Безусловно, я имею в виду „внутреннюю безопасность“, защиту нашего государства от подрывной деятельности, под которой я подразумеваю происки врагов конституции»². Естественно, тайный стиль этой внутривластной слежки чреват опасностью возникновения паранойи, которая принципиально связана с нарушением взаимосвязи, предполагающей, что человек, видя других, тоже видим ими. Быть видимым для других, но при этом не видеть их самому — таков стандартный мотив безумия (мании преследования). И наоборот: видеть, оставаясь невидимым, — значит подвергаться риску скатиться до того, что тебе постоянно будут «мерещиться призраки»³.

Политическое самовыслеживание современных обществ не вполне покрывается современным представлением о полиции и круге ее задач, хотя вполне совпадает с тем представлением о ней, которое существовало в XVII и XVIII веках. Это связано и с тем, что общественная оппозиция претерпела структурные изменения. С тех пор как исчез феодальный абсолютизм и возникли политические партии, политическая оппозиция отчасти утратила криминальный характер: отныне не *каждый* противник или соперник должен восприниматься как угроза существованию. С появлением партий в XIX веке возникло такое положение, при котором «конституции» и парламенты создали сцену, где могли выступить и представить себя несколько конкурирующих групп, обладающих политической силой. В результате того, что «оппозиция» была признана легальным оппонентом правительств, в определенной мере отпала необходимость тайной слежки внутри

1 При этом они хронически заражаются этикой весьма свободного стиля, позволяющей вводить «чрезвычайные положения» («мы или они»); для них война никогда не заканчивается.

2 Nollau G. Wie sicher ist die Bundesrepublik? München, 1976. S. 9.

3 Штибер несколько раз вспоминает о том, как Бисмарк говорил ему: «Вам мерещатся призраки!»

общества. Противник берет на себя в этой системе часть тех трудов, которые обычно выпадали на долю шпииков (разумеется, нельзя сказать, что они при этом остаются совсем без работы, но граница сферы тайных дел при этом отодвигается): он теперь вынужден сам говорить во всеуслышание о том, что думает, что планирует, к каким средствам намеревается прибегнуть и каковы силы его приверженцев. Парламентские системы фактически имеют то преимущество, что они способствуют локализации политической паранойи, обеспечивая повседневный контакт с противником: интеграция благодаря совместным действиям; доверие благодаря разделению власти и «прозрачности» для другого¹. Бесспорно, эта локализация происходит лишь частично, потому что при легальной оппозиции проблема подрывной деятельности видоизменяется: политический страх теперь сосредоточен на возможности того, что «изменение системы» может произойти «тихой сапой» и под защитой законности или, что еще хуже, благодаря подпольным действиям во внепарламентской сфере, за пределами «прозрачного» официального соперничества; поэтому и многопартийные государства достаточно часто имеют дело с политической паранойей (эффект Маккарти).

Черная эмпирия знает и обратную, перевернутую перспективу. Она видит власть имущих нечистыми на руку и по локоть в крови. С нередко обоснованным подозрением она разворачивает на сто восемьдесят градусов принцип легитимации. Она ставит вопрос не только так: «На какие принципы, на какое право ссылается власть?» Она ставит вопрос и иначе: «Какое право обходят власть имущие, управляя властью? Что таится под покровом легальности?»² Движущей силой этого воинственно-полемического любопытства является политическая травма: необходимость, будучи безоружным, всецело находиться во власти «легитимированного», но жестокого, причиняющего боль и угнетающего насилия: насилия со стороны родителей; насилия,

1 Отсюда возникает гипотеза: многопартийные системы менее подвержены опасности паранойи, чем однопартийные.

2 «Право как идеология»; критика находит ядро насилия в некоторых феноменах, которые обыкновенно воспринимаются как подлинное порождение свободы: в договоре о работе по найму, брачном договоре, «общественном договоре» в целом.

связанного с дисциплинарными наказаниями; политического насилия (военного, полицейского, а также связанного с действиями исполнительной власти), сексуального насилия. Эта травма порождает критицизм. Его априори: никогда больше не быть битым; никогда больше не сносить безропотно оскорблений; никогда больше, по возможности, не допускать, чтобы власть творила над нами насилие. Этот критицизм по истокам своим родствен еврейскому кинизму, направленному против высокомерия и заносчивости власть имущих: пусть они хвастают, пусть изображают из себя легитимную власть, однако суть отправляемой ими власти все же всегда составляет «голое насилие», отчасти — «гибридное», отчасти — лицемерное. Эта критика в тенденции стремится к тому, чтобы вырвать у господствующих властей *признания* в их насильственном характере и аморальности. Она исходит из того, что прямо повторяет — «с точностью до наоборот» — деятельность полиции и шпионов: создает службу борьбы с полицейскими провокаторами, занимается социальным шпионажем, слежкой в логове льва, разоблачением волков в овечьей шкуре, которое осуществляют «униженные и оскорбленные». Начиная с XVIII века в Европе существует мощное направление такого критически-эмпирического исследования власти, прежде всего в форме литературного преследования власть имущих. С самых ранних времен своего существования Просвещение принялось писать доносы на безудержный разврат деспотов и их сексуальные прихоти, обличать беззастенчивость и беспринципность придворных и министров, которые, стремясь любой ценой обеспечить себе карьеру, всячески потакают совершенно разнуздавшемуся принципу удовольствия власть имущих; достаточно вспомнить хотя бы образ цинического придворного Маринелли в «Эмилии Галотти» Лессинга — произведении, представляющем собой выдающийся художественный образец немецкой политической психологии XVIII века. Такая критика действительно изображает «голую истину», она показывает власть имущих во всем их безобразии, изощренном коварстве, эгоцентризме, похоти, мотовстве, бесстыдстве, неразумии, жажде наживы, презрении к людям и двурушничестве... Таким взглядом раньше смотрел на «гибридную» мирскую жизнь последовательный

религиозный киник-аскет; затем — буржуазная интеллигенция на прогнившую аристократию; позднее — морально-агрессивная часть рабочего движения на «зажравшуюся империалистическую буржуазию» и, наконец, анархизм и антиавторитарные движения — на государство и власть вообще. Еще и в современных социальных науках можно показать динамику такого импульса к исследованию: в них правящие и управляемые, власть имущие и их противники взаимно ведут наблюдение друг за другом, чтобы «рационально» объективировать свою политическую подозрительность и недоверие.

3. Сексуальность:

враг находится внутри-внизу

Когда человеку впервые попадает на глаза слово «просвещение», оно, как правило, обозначает нечто не вполне приличное. Это случилось, когда кому-то пришло в голову, что мы уже достаточно взрослые, чтобы наконец узнать про «это»: жизнь происходит от «траханья». Теперь это выяснилось вполне, и настала пора сказать об этом открыто. Можно подойти к освещению этого вопроса со всей невинностью, издав: начать с пчелки и цветочка, потом привести в пример кошку с котом, быка с коровой и, наконец, перейти к папе с мамой, которые любят друг друга просто как сумасшедшие. Об этом принято молчать *до* и принято молчать *после*, а между этими *до* и *после* наступает перерыв в молчании: это и называется просвещением.

Там, где предпринимаются столь интенсивные попытки всячески прикрыться, под покровами оказывается жгуче притягивающая к себе нагота. «Нагой», «голый» — это эпитеты, относящиеся к словам, которые все еще сохраняют некий след сексуального возбуждения. Произнося их, невольно вспоминаешь об атмосфере борделя, о плоти и тайне. «Голый факт» всегда чем-то похож на раздетую женщину. Нагота редка, она возбуждает и притягивает, она остается исключением из правил, утопией. Старая сексуальная экономия основывалась на игре прикрытия наготы и разоблачения, отвержения и завлечения; она создавала определенный дефицит и тем самым

взвинчивала цену. Поэтому история отношения полов только в относительно небольшой части представляет собой историю «эротики»; большую же часть ее составляет история войны между полами. Потому и в прикрывании наготы эротическая игра составляет меньшую часть, большая же ее часть — это принуждение, борьба и угнетение. Нельзя реалистически говорить о сексуальности, обходя вниманием возникновение враждебности и воинствующей полемики между полами. Представляется, что в таком обществе, как наше, спектакль, разыгрываемый полами, с самого начала связан с борьбой за власть между «Собственным и Чужим»¹, с дуэлями из-за того, кто будет наверху, а кто — внизу, с расчетами, в которых хитрость выступает против стремления к безопасности, с компромиссами между страхом и желанием отдаться. Тем временем слово «любовная связь» стало почти синонимом слова «конфликт».

Черная эмпирия сексуальности наблюдает за своими объектами сквозь замочную скважину — жадно, пугливо, обеспокоенно. Поскольку эротические факты до так называемой сексуальной революции были скрыты завесой, так же, как опасности и тайны, всякий доступ к ним, вольный или невольный, был чреват конфликтом. Тот, кто желал обрести познания в сексуальной области, предпринимал почти что военную вылазку. Не случайно наша эротическая традиция использует множество метафор из языка военных: атака, оборона, осада, штурм, завоевание, покорение, выдача ключа от ворот крепости и т. п. Сексуальное тело, следовательно, никогда не представляло собой чего-то само собой разумеющегося; поскольку ему стало столь трудно понимать себя самое как шанс и как счастье, оно стало, скорее, проклятием и бедой. Сексуальное влечение, помещающееся в своей собственной плоти, стало мучительной «занозой» в ней. Таким образом, старая сексуальная экономия сохранилась в традиционной форме до самого нашего полового созревания. Да, именно оно, собственно, и есть то время, когда начинает

1 Это первостепенная тема произведений давно забытого ученика Фрейда Отто Гросса, которые были наконец вновь опубликованы в сборнике: Gross O. Von geschlechtlicher Not zur sozialen Katastrophe, mit einem Textanhang von Franz Jung / Hg. v. Kurt Kreier. Frankfurt am Main, 1980. S. 27 ff. Особенно см.: Über Konflikt und Beziehung // Ibid. S. 71 ff.

познаваться несчастье иметь это влечение. Тут мало чем может помочь «просвещение» и уж тем более просвещение по принципу «пережить самое неприятное побыстрее». Быть просвещенным — значит принять к сведению самое существенное о новом, внутреннем враге. Научиться справляться с его натиском — такова была самая неотложная стратегическая заповедь. Сексуальность выделась в этой перспективе как огромная зона опасностей, в которой можно было столкнуться со всевозможными несчастьями: с катастрофой нежелательной беременности; с позором раннего соращения; с несчастьем коварных инфекций, которые испортят всю твою жизнь; с унижением, причиняемым чересчур рано проявившимся, безнадежным, неудовлетворимым влечением, которое придется переживать в одиночестве; с риском обнаружить в себе монстра, который таит гомосексуальные или извращенные наклонности; не говоря уже об опасности опуститься до проституции. Все эти опасности угрожающе подступают с наступлением половой зрелости. Поэтому понятно, что мысль о «соращении» изначально связывалась вовсе не с зачатием, а с сексуальным контактом, с эротическим опытом вообще; если не принимать во внимание некоторых либеральных уловок, католическая позиция в этом вопросе по сей день сводится к формуле: предотвращение посредством недопущения. Человек неопытный и непросвещенный, как предполагалось, не мог быть достаточно зрелым для того, чтобы встретиться с опасностью секса. Только брак дает необходимую защиту, переводя в безопасную колею сексуальность со всеми связанными с ней опасностями. В нем запрещенное становится дозволенным, позор — супружеским долгом, грех — необходимостью, опасность зачатия — родительским счастьем.

Вряд ли стоит обсуждать, ушел этот режим окончательно в прошлое или нет. Как и прежде, наша цивилизация смотрит на сексуальность прежде всего через призму порнографии — как через подзорную трубу или через прицел, будто все еще есть что тайно выслеживать, лишать покровов и изобличать. Нагота стала символом наивысшего блага и процветания. Мир окружающих нас картинок до отказа заполнен нагими телами, которые создают цветущие и возбуждающе-манящие миры для вуайеризма и «головной»

чувственности капиталистического общества, основанного на господстве желаний. Далекое, но уже видимое Натуре — в мире, в котором имеют «контакты», не прикасаясь друг к другу, — остается сосредоточием всего подлинно желаемого. Поскольку общество, главным в котором является товар, может функционировать только на основе распредмечивания, приводящего к бестелесности (*Entkörperung*), его члены так и жаждут изображений тел, которые в совокупности выступают образом их собственного тела. Часто возникает впечатление, что образы-картинки уже живут сами по себе, в своем собственном обществе, и находятся в поисках того образа, который представлял бы собой их противоположность и дополнение. Только в группах, находящихся на периферии общества, и среди определенной части интеллигенции еще жив тот тип людей, которые обладают знанием, что отличаются от картинок, знанием, за которое нередко приходится расплачиваться дурным настроением, депрессией и неврозом «кто я таков?».

Прекратятся ли разом страстная тяга к картинкам и черная сексуальная эмпирия, как только окажутся снятыми все покровы и закончатся попытки предотвращения сексуального опыта? На самом деле запрет и сокрытие под покровами — это пружина, приводящая в движение те механизмы желаний, которые заставляют постоянно стремиться от данного к чему-то иному. Нудизм и неупорядоченная сексуальность имеют поэтому подрывные компоненты, заслуживающие исследования. Они срывают кулисы, среди которых движутся желания, выходя на сцену. Там, где все заранее разоружается, разоблачатся донага и сделаются доступными, возбуждающие желания фантазии запрета, темноты и далеких целей не найдут для себя пищи. Тот, кто изведал такой «холостой ход» желаний, пережил если и не свободу, то все же прирост возможностей, из которых можно свободно сделать выбор. И отследив свою собственную «желающую» функцию, он сможет познать себя в роли производителя своих желаний; не объекты ответственны за те страстные желания, которые направлены на них, а желание рисует объекты посредством своих страстных устремлений, так, будто эти объекты не оно само, а некое далекое Иное, разжигающее желания.

4. Медицина и подозрение тела

И врач тоже — по меньшей мере, тот врач, который сформирован современной естественнонаучной медициной, — занят деятельностью воинственно-полюемического типа; то, что при позитивном взгляде на вещи практиковалось как «искусство исцеления», в прагматической перспективе предстает как *борьба* с болезнями. Исцелять (*heilen*), то есть делать «целым и невредимым» (*heil*), и бороться — это два аспекта одного и того же ¹. Но если для извращенца, склонного к вуайеризму, желанным зрелищем является обнаженное тело, то врач сегодня лишь начинает с созерцания обнаженного тела, чтобы распознать *внутри* его источники опасности. Аналогии между современной медицинской диагностикой и операциями секретных служб так и бросаются в глаза (вплоть до слов, описывающих их); врач занимается, в известной степени, соматическим шпионажем. Тело — это носитель тайн, за которым ведется наблюдение до тех пор, пока не станут известны его внутренние секреты, и тогда уже можно будет «принимать соответствующие меры». Точно так же, как тайная дипломатия и шпионаж, медицина много «зондирует», внимательнейшим образом прислушивается и наблюдает. Внутрь тела «засылаются», словно агенты, вспомогательные медицинские приборы: зонды, камеры, катетеры, лампы и провода. При аускультации врач принакает ухом к телу, словно подслушивающий шпион — к стене. Рефлексы регистрируются на бумаге, изучаются *секреты* (*secrets*) желез, измеряется давление, снимаются показатели работы органов. Количественные данные, будь то функциональные «производственные» показатели, сведения о количестве наличных сил и сил «противника», результаты анализа мочи или «единицы», характеризующие количество сахара в крови при диабете, считаются особенно ценными из-за их «конкретности». Врачу точно так же, как тайному агенту, часто приходится копаться в выделениях

1 Правда, можно представить себе медицинскую терминологию, оценивающую эти аспекты прямо противоположным образом: интеграционную медицину, которая не трактует болезнь как врага больного, и воинствующую медицину, которая относится к болезни исключительно как к врагу.

и нечистотах¹, поскольку исследования, как правило, должны происходить косвенно, не нарушая нормального функционирования тела — или отслеживаемой тайной корпорации². Только самые изошренные и часто столь же дурно пахнущие методы приводят к получению результатов о труднодоступной тайной области. Правда, современное отслеживание процессов, протекающих внутри тела, все менее и менее чуждается прямого и агрессивного вторжения в него; местами граница между диагностикой и вмешательством стирается: в организм внедряются чужеродные объекты. При таком отслеживании и просвечивании тела для проникновения в него используются не только естественные входы и выходы, часто на теле делается надрез, сейф, хранящий секреты, взламывается. И точно так же, как тайные агенты, медики проявляют огромное тщеславие, скрывая полученную ими информацию, чтобы «объект» не знал того, что знают о нем. Ученый блеф и целенаправленное засекречивание по «терапевтическим причинам» отделяют друг от друга врачебное знание и сознание пациента. Кодирование и засекречивание — отличительные признаки стиля медицины и стиля секретной службы; и та и другая использует формально аналогичные *intelligence*-практики.

Если в сфере медицины диагностической напрашиваются сравнения между врачебным и шпионским способом видения вещей, то в сфере медицины оперативной еще более уместны столь явные аналогии, говорящие о воинственно-полюемическом настрое. И хирурги, и военные используют понятие «операция»; в свою очередь, такие понятия, как «чужеродный объект», «гнойник», «рассадник заразы», «очаг инфекции», «разложение» представляют собой своего рода мостики, связующие миры представлений медицины и полиции. Ведомства, занимающиеся борьбой с преступностью, уже давно используют медицинский жаргон. Зло, борцами с которым совместно выступают медицина, полиция и армия, предстает не только в различных его проявлениях — в виде болезни, преступности и военного противника; его формы способны легко переходить одна в другую. Это сближает

1 Разве не сыграла важную роль в начале дела Дрейфуса *мусорная корзина*?

2 В оригинале игра слов: «Körper» — «тело», «Körperschaft» — «корпорация, организация». (Примеч. ред.)

и «теоретические» воинственно-полемические дисциплины — военные науки, медицину и теоретические концепции, на основе которых строят свою деятельность разведслужбы и полиция¹; отчасти это сближение фактическое, но в еще большей мере — методологическое. Все они следуют логике подозрительности, которая определяет формирование стратегий теоретического и практического добывания знаний о враге. И современная медицина — в еще большей степени, чем предшествовавшие ей формы врачевания, — тоже представляет собой черную эмпирию. Она основывается априори на том, что между субъектом и его болезнью не может существовать никакого отношения, кроме вражды; следовательно, «помогать» субъекту означает способствовать его победе над агрессором — болезнью. Болезнь в соответствии с этим способом видения, превращающим ее во врага, неизбежно рассматривается как вторжение противника, и понятно само собой, что с ней невозможно обходиться как-то иначе, кроме как противодействовать ей, обороняться от нее и давать ей активный отпор, — но уж никак не интегрировать или «понимать» ее. Представление о том, что болезнь, как и любое враждебное явление, может быть также изначальным и, в известном смысле, «истинным» самовыражением «субъекта», исключено уже в силу самой специфики современного подхода. В медицинской практике осуждается и отвергается идея, согласно которой болезнь к определенному времени может стать необходимым и истинным отношением индивида к себе самому и выражением его экзистенции. Болезнь должна мыслиться как Иное и Чуждое, и это воинственно-полемически отделенное Иное и Чуждое медицина рассматривает, изолируя и объективируя его, точно так же органы внутренней безопасности смотрят на подозрительные элементы, а инстанции, устанавливающие моральные запреты, — на сексуальные влечения.

Медицина латентно-параноидного общества принципиально мыслит тело как нечто такое, от чего исходит опасность

1 Аттали, который продолжает исследования, проведенные Фуко, утверждает, что на протяжении значительного отрезка социальной истории Нового времени, в особенности в XVII и XVIII веках, медицина находилась в ведении не врачей, а полицейских; большую часть болезней не лечили, а «изолировали от общества». См.: *L'Ordre cannibale*. Paris, 1979.

подрывной деятельности. В нем тикает, словно бомба с часовым механизмом, опасность заболевания; оно вызывает подозрения — как возможный убийца обитающей в нем личности. Именно тело и совершит покушение на мою жизнь. Если во времена первых достижений в области асептики бактерии и вирусы были превращены в результате стилизации в некий демонический символ всего зловердного — вплоть до того, что политики стали сравнивать с бактериями своих противников (примеров тому полно как фашистская, так и коммунистическая риторика: целое скопище еврейских, расово-чуждых, ревизионистских, анархистских, разлагающих бактерий), — то сегодня, во времена второй волны достижений в асептике, как предполагаемый враг воспринимается не только «чужеродное тело» (возбудитель болезни), но уже и собственное тело. Поскольку оно *может* заболеть, оно создает проблемы для внутренней безопасности. Это подозрение вызывает «медицинское» тело, то есть тело как поле битвы, на котором должна вести свои боевые действия превентивная и оперативная медицина. По некоторым статистическим данным, подавляющую часть всех хирургических вмешательств составляют превентивные операции и операции, проводимые ради того, чтобы исключить подозрение, то есть продиктованные недоверием и подозрительностью излишние меры, но эта их бесполезность компенсируется облегчением оттого, что опасения не подтвердились. Этот подход можно назвать методологическим пессимизмом. Тайна его *procedere* заключается в том, что одной рукой рисуется черт на стене, а другой производится операция по борьбе с ним. Как и все системы обеспечения безопасности, такие меры проистекают от нагнетания страха и постоянной склонности опасаться. Если позволительно утверждать, что каждое общество выражает в медицине свое чувство жизни, то, судя по нашей медицине, оно у нас таково: жизнь слишком опасна, чтобы жить, однако и слишком ценна, чтобы отказаться от нее. Между ценностью и опасностью жизни ищут какую-то внушающую доверие надежную середину. Чем больше утверждает себя жизнь, чем больше она обретает силу, тем больше ее превращают в нечто виртуальное, откладывают на будущее и оставляют за порогом; она превращается всего лишь в жизненный потенциал, ввести

в действие и реализовать который не желают, поскольку такая попытка невозможна без риска. Превентивная, оперативная, прибегающая к протезированию и применяющая успокоительные средства медицина представляет собой зеркало, в котором отражается наше общество: в нем отражаются выступающие в модернизированной форме, но вызывающиеся древними инстинктами экзистенциальные страхи цивилизации, в которой каждому — явно или тайно — приходится опасаться насильственной смерти.

Теперь, когда христианско-европейская метафизика поблекла¹, эти страхи обрели новую форму организации. Экзистенция теперь оказалась в плену идеологий обеспечения безопасности и санитарии; то, как полицейское мышление и гигиена плавно переходят друг в друга, продемонстрировал в заслуживающем особого размышления высказывании шеф уголовной полиции ФРГ доктор Херольд, заявив, что полиция будущего будет выполнять задачи «санитара общества»². Идея санирования выражает не что иное, как стремление к предотвращению и предохранению. Тем самым за просветительской волей к знанию мы обнаруживаем пусть даже и выраженный в утонченно-раскованных формах, но все тот же первобытный страх перед прикосновением и желание избежать его. Они-то и дают воинственно-полемическим дисциплинам энергию, необходимую, чтобы умножать знание и практики, ведущие к желанной цели. Научный прогноз и воинственно-полемическое упреждение лежат, в сущности, на одной и той же линии. Препятствование, избегание, исключение, активное недопущение — таково прагматическое априори воинственно-полемических наук о предотвращении и предохранении. В них Просвещение полностью организовало себя в воинствующее знание.

- 1 В дискуссии о нигилизме, участники которой прибегают к сильным выражениям, принято говорить, скорее, о «крахе» и «падении» метафизики; я полагаю, что эти образы не соответствуют действительному положению вещей — по крайней мере, уже не соответствуют. Метафизики не «терпят крах», они выцветают, иссякают, впадают в застой, становятся скучными, банальными, неважными и неправдоподобными.
- 2 Очаровательные размышления предшественника на эту тему можно найти у шефа полиции времен императора Вильгельма В. Штибера. Уже он сознательно практиковал меры полицейской санации городов, например, в том, что касается проституции, укрывательства и т. п.

Высказать этот тезис — значит в то же время сформулировать задачу интегрирующей философии, которая заключается в том, чтобы двинуться дальше описания воинственно-полюемического подхода этих дисциплин и «наук» и вскрыть стоящую за ним логику возникновения враждебности. При таком движении к основам выводятся на свет те страхи и волевые усилия, которые предшествуют возникновению враждебности и стремлению предохранить и уберечь себя: это слепые мотивы самосохранения.

5. Ничто и метафизика голого самосохранения

Все виды первоначального возникновения враждебности порождены отделением смерти от жизни. Поскольку никакое современное, постметафизическое, сциентизированное мышление не способно понять смерть как *свое собственное*, возникают две явные установки: смерть не присуща жизни, не является ее принадлежностью, а непримиримо противостоит ей, даже больше того — не имеет с ней ровно никакой связи, будучи абсолютным уничтожением; поскольку же нет такой смерти, о которой я мог бы сказать, что это — «моя» смерть, мышление всецело концентрируется на единственной смерти, которая может мыслиться как нечто предметное: на смерти других. Следовательно, «живи и дай умереть другим» (*live and let die*), как гласит название одного из романов о Джеймсе Бонде. В соответствии с этим простым и грубым правилом¹ — а цинизм тайных агентов пользуется привилегией высказываться откровенно — и функционирует априори самосохранения. Поскольку современный субъект по психологическим, идеологическим и метафизическим причинам не может помыслить свою «собственную» смерть (философия Хайдеггера, кажется, представляет собой бессильную попытку поправить это), он подпадает под действие закона, заставляющего избегать ее *всеми* средствами,

1 В оригинале игра слов: *Faustregel* — «простое, грубое правило» — в буквальном переводе означает «правило кулака». (Примеч. перев.)

в буквальном смысле слова. В известном смысле все средства — это средства для того, чтобы не умирать. Как абсолютно необходимое следствие, из этого вытекает тотальный инструментализм¹, который охватывает все, что не является тем Я, которое желало бы выжить. Он создает технически-логический базис для современного цинизма власти, который присущ «инструментальному разуму» (Хоркхаймер). Если субъект есть то, что *a priori* не может умереть, то он непреклонно и сурово превращает весь мир в ареал борьбы за собственное выживание. То, что мешает мне, — мой враг; тому, кто мой враг, следует помешать мешать мне. В конечном счете эта воля к обереганию себя есть готовность уничтожить других или «другое». При возникновении альтернативы «мы или они» автоматически избирается смерть других, так как она в случае конфликта является исполненным смысла, необходимым и достаточным условием моего выживания.

Недопущение-возможности-умереть подвергает мир — как в его видимых, так и в его невидимых сферах — радикальным изменениям. Если он, с одной стороны, становится ареной человеческой борьбы за самосохранение, то, с другой — он в то же самое время превращается всего-навсего в материалистические кулисы, за которыми остается только предполагать лишь так называемое Ничто. То, что ранее составляло суть знания священников, шаманов и мистиков — способность заглядывать в область потустороннего, в сферу духов, ангелов, демонов, иных сил, богов, — теперь становится невозможным уже только в силу того, что мы больше не способны занять позицию, которая была бы совместима с таким потусторонним миром, полным различных существ². Ведь только то Я, которое способно «умереть» и перешагнуть само через себя и которое постигнет себя как существо, причастное к расширенному средствами метафизики космосу, было бы в состоянии вступать в коммуникацию с «пространствами» и со всем сущим по ту сторону

1 Ср. в этой связи в разделе «Паноптикум циников» главы о Великом Инквизиторе Достоевского и о *Man* Хайдеггера.

2 Есть только выбор между двумя типами потустороннего мира: абсолютно пустым (нигилизм) и абсолютно полным (спиритизм).

смерти, эмпирического тела и повседневного рассудка. Однако современное поглощенное заботой о самосохранении Я, которое создает само себя при посредстве недоверия, критики, рациональности и контроля (со стороны общественности и банальности), с самого начала обрекает себя на отсутствие такого индивидуального метафизического «общения», на отсутствие полета духа, ночных путешествий и на неспособность перешагивать границы. Лишенное метафизики Я подает себя, правда, интеллектуально скромным, доказывая (кантиански), что (и почему) мы ничего не можем знать о таких вещах, однако именно благодаря этому оно оказывается вовлеченным во взрывную самоэкспансию, потому что с момента отрицания возможности такого познания оно оказывается противостоящим универсуму в абсолютном одиночестве. Только в силу этого современное поглощенное-самосохранением-и-обладающее-знанием-Я обретает всемирный формат. Я и мир оказываются равными по масштабам; там, где утверждается о наличии мира, требуется указать и то Я, которое имеет этот мир своим предметом.

Только у такого лишенного метафизики субъекта — но никак не раньше — может подтвердиться диагноз «воля к власти», поставленный Ницше. Ведь субъект современного знания явно отличается гигантоманией — не в смысле одержимости и индивидуальной завышенной оценки собственных сил, а в смысле коллективного, онтологически реального проекта (технической) практики. То, чего достигли современные естественные науки и техники, является решительной реализацией идей, которые ранее могли быть возможными только как магические, метафизические или оккультные: полеты в космос, погружение в глубины морей, общение со всем миром, телекоммуникации, роботы, мыслящие машины, чудеса омоложения, генетика, психофармакология, ядерная энергетика, прием излучений из космоса и т. п. Все это конденсаты предшествовавшей метафизики, которые, однако, стали возможными только благодаря ее отходу на задний план и благодаря устранению ее важнейшего психического остаточного следа: сознания «моей» смертности, которая неотвратимо обеспечивает мою связь с сокрытым и потусторонним. Однако смерть в современном

мышлении — это не дверь, которая куда-то ведет, а чистый обрыв, не рубеж между посясторонним и потусторонним, а рубеж между бытием и ничто. После отмежевания от смерти все, что есть Не-Я, должно было стать потенциально враждебной действительностью, а воинственно-полемические дисциплины призваны, занимаясь контролем, добраться до самой ее сути. С тех пор как человек ни в каком отношении не может больше мыслить себя партнером потустороннего, оказался затемненным и его взгляд на данный ему мир. У него не должна вызывать никакого энтузиазма необходимость самому *придавать смысл* миру — отсюда и нигилистический шок, возникающий тогда, когда оказывается, что *нет* никакого смысла и что мы должны сами *изобрести* его, а потом сами и «потреблять» его, довольствоваться им. Ведь если дело дошло до этого, остается — в качестве мудрости — последний вывод, к которому можно прийти, пребывая в окружении бессмысленного: смысл имеет одно лишь только слепое самосохранение.

Однако и этим дело не ограничивается. В той мере, в какой блекнут и уходят традиционные образы трансцендентного, появляются как из-под земли — в самый разгар процесса Просвещения — сотни *эрзац-трансценденций*, и все не только затем, чтобы, как сказал Гундольф¹ о спиритах, просто «половить рыбку в потустороннем мире». Понятие эрзац-трансценденции могло бы стать основой для феноменологии модерна и упорядочить многочисленные явления, установив просто ошеломляющие и обескураживающие связи между ними: *бессознательное* как индивидуальный и коллективный имманентный потусторонний мир; *история* как сфера темных первоисточков светлого будущего, утраченного богатства или обещанного изобилия, как то, что придает нам идентичность и в то же время отнимает ее у нас; *космические полеты* как инфантильно-технологическая и милитаристская психоделия; *эротика* как лабиринт, в котором блуждает множество Я, занятых поиском того Ты, в которое они могли бы «перейти»; *наркотики* как средство взорвать банальный континуум и отправиться в путеше-

1 Фридрих Гундольф (1880—1931) — немецкий историк культуры, писатель-эссеист. (Примеч. ред.)

ствие по внутренним внешним мирам; *искусства* как дисциплины, в которых субъекты могут творчески возвыситься до того, чем они «еще не были», и уйти в царство образов, фантазий и экспрессий; *одержимый рекордами спорт* как попытка преодолеть повседневные границы телесного движения и возможностей тела; *туризм* как расширение мира, данного в опыте, и т. п.

Наряду с такими превращениями трансценденции — если можно так выразиться — в расширение проявлений человеческого, дело в эпоху модерна доходит и до форменной мести оккультного. Именно благодаря тому, что в понятии мира, свойственном Просвещению, не оставлено ни одной бреши для потустороннего (то есть нет никаких загадок, только «проблемы», нет никаких мистерий и таинств, только «ложно сформулированные вопросы»), брошенное на произвол судьбы сознание нашло для себя тысячи тайных лазеек во тьму. Серьезно подающий себя оккультизм — это типичный продукт Просвещения, а его представители — пародии на ученого, которые в пику скептически настроенному миру пытаются защищать потустороннее, которое для них является абсолютным, не вызывающим никаких сомнений фактом, и делают это именно с помощью научного скепсиса, который требует признавать только факты и ничего больше. Это, конечно, не приводит к особым успехам, однако само то обстоятельство, что такие попытки предпринимаются, доказывает, по меньшей мере, существование определенного стремления, вероятно, даже весьма и весьма оправданного. Оккультизм слишком часто представляет собой лишенную юмора и замысловатую вынужденную оборону метафизического смысла — защиту от нападок материалистической «закулисной» онтологии и от попыток вытеснения в подсознание собственной «смерти», обеспечивающих преувеличенное мнение Я о своем собственном значении, при том что это Я одновременно носит маску скромности. Это — черная, «контрабандная» метафизика, это — явление, возникающее на границе между психотической и духовной галактиками в результате взаимодействия между ними, это — контрабандная эмпирия по ту сторону эмпирии. Можно предсказать, что эти неомифологические тенденции будут усиливаться. Именно они, собственно, и бросают вызов тому, что традиция именует

«Просвещением». Просвещение должно быть просвещено относительно того вреда, который вызывается Просвещением. За его триумфальными «процессами обучения» следуют, словно тени, катастрофические «процессы разучения»¹. Поскольку Просвещение с его неудержимо антиметафизическим направлением удара привело к воинственно-полемическому отделению смерти и превращению ее в нечто внешнее по отношению к личности, ему не мешало бы сегодня пойти поучиться в школу противника и узнать, что поставлено на карту в той игре, при которой живущие ощущают себя связанными с теми «силами», которые бесконтрольно творят свои дела по ту сторону ограниченного, но в то же время надутого Я, изображающего из себя властелина мира.

6. Слежка за природой, артиллерийская логика, политическая металлургия

По части металлов мы превосходим всех в Европе, а искусство металлургии и обработки металлов достигло у нас наивысших вершин. Мы первыми превратили чугуны в сталь, а медь — в латунь; мы изобрели метод лужения железа и открыли многие другие полезные науки, так что в результате наши мастера, искусные в области благородной химии и в горном деле, стали наставниками для всего мира...

*Готфрид Вильгельм Лейбниц. Призыв к немцам
совершенствовать свой разум и свой язык...*

Как только обнаруживается, что в многочисленных науках или, лучше сказать, в научных дисциплинах познающие скрыто или явно начинают считать предметы их познания чем-то враждебным, понятия традиционной теории позна-

¹ Всякий раз повторяется одно и то же: едва мы начинаем полагать, что стали более разумными на новый лад благодаря «новым познаниям», как обнаруживается, что кинический разум и благоразумие поспели и здесь раньше нас. Диоген Лаэртский (VI, 7) сообщает о первом кинике Антисфене: «На вопрос, какая наука самая необходимая, он сказал: „Наука *забыть* ненужное”».

ния — *субъект, объект* — предстают в ином свете. «Субъект» означает нечто подчиненное, поэтому в других языках он является омонимом слов «подданный», «зависимый» (*sujet, subject*); в риторике «сюжет» обозначает тему, на полицейском жаргоне «субъект» — подозрительное лицо. Если теперь этот «субъект» возвышается и превращается в центральный пункт современной теории познания, то это не просто ошибочное словоупотребление. То, что стоит за этим, представляет собой настоящую революцию. Субъективность стремится обрести суверенность, а для этого подчиненное желает подчинить себе то, чему оно могло подчиняться ранее. Мы наблюдаем полный поворот на 180 градусов и в том, что касается подозрений: подозреваемый (субъект) становится подозревающим. Подчиненное подчиняет себе окружающий мир и делает его для себя совокупностью «данных», данностей — заданных кому? Распоряжающемуся и располагающему ими субъекту. Данные отдают себя в его руки, причем он, в свою очередь, не должен отдавать себя им. Подчиненный превращается в господина над данным.

Этот полный переворот (в скрытой форме произошедший, пожалуй, относительно давно, а в явной форме представляющий собой явление Нового времени) составляет априори трансцендентальной полемики. Война субъектов, которые всякий раз делают объектом Иное — противника или вещь, только и создает фон для воинственно-полемиической объективности «научных», просвещающих дисциплин. Вещь, которая противостоит мне, становится предметом¹ (исследования). Любой объект — возьми мы его даже «в-себе», «сам-по-себе» — есть потенциальный бунтовщик, как противо-Я или как средство в борьбе против меня, точно так же, как Я могу стать субъектом в философском смысле, только выступив в роли бунтаря против подчиняющего меня (делающего меня «субъектом»). В воле к знанию всегда проявляются интересы, которые не ограничиваются знанием как таковым, но служат вооружению субъектов для их борьбы против объектов. «Объективное знание»

1 В оригинале игра слов, которая использовалась еще в «Речах к немецкой нации» И. Г. Фихте: «предмет» (*Gegenstand*) в буквальном переводе означает «противо-стояние» (*Gegen-stand*). (Примеч. перев.)

в этом смысле имеет характер *оружия* (понятие «оружие», как мне представляется, выше рангом, чем понятие «инструмент», поэтому одна лишь критика инструментального разума не охватывает сферу воинственно-полемического полностью).

Верно ли это применительно к тем наукам, которые современная рациональность считает образцовыми, — к естественным наукам? Можно ли отстаивать справедливость утверждения, что эти науки рассматривали природу, свой предмет исследования, изначально как нечто враждебное или относились к нему недружелюбно-нейтральным образом? Ведь именно в естественных науках — а более всего при исследовании биологии и физики — может показаться, что здесь по-прежнему преобладает относительно «мирное» понимание ими своей сущности. Но видимость обманчива. Разумеется, во всех науках есть и созерцательное крыло, но отнюдь не оно обеспечило им взлет. То, что вызывает их к жизни, — это императивы практики: конкуренция в сфере производства, в сфере политики, в военной области. К числу философских достижений экологии принадлежит доказательство того, что современные естественные науки — независимо от того, как они себя понимают, — закладывают основы индустриальной техники и в силу этого оказываются вовлеченными в процесс, который, учитывая факты, можно охарактеризовать только как войну, направленную на порабощение и уничтожение биосферы, — войну, которую ведут агрессивно наступающие цивилизации. Впрочем, был философ, немецкий еврей, влияние которого (если можно говорить о таковом) пришлось на времена Веймарской республики, заложивший основы экологическо-философской критики западной хищнической индустрии, — Теодор Лессинг¹. Везде, вплоть до вершин теории познания, наблюдаются следы суперхищника — взгляд охотника в по-

1 *Lessing T. Untergang der Erde am Geist (Europa und Asien)*. Hannover, 1924. Это резюме двух ранее вышедших его книг: «*Europa und Asien*» (1914) и «*Verfluchte Kultur*» (1921). В данной книге прежде всего обращает на себя внимание 11-я глава: «Умирающий Пан». То, что эта, при всех ее странностях, значительная книга была столь примитивно понята как «иррационалистическая», частично объясняет, почему идеи Лессинга «пробивались» так мучительно.

исках добычи, так и шарящий и по органической, и по неорганической природе. Сегодня все более и более становится очевидным, насколько напрасны все попытки снова нейтрализовать результаты исследования природы, объявляя их результатом чистого стремления к созерцанию, — будто они были добыты для укрепления «естественнонаучной картины мира». Слишком явственны самые тесные связи естественных наук с политикой, экономикой и военной сферой. Они были и продолжают быть разведывательными отрядами, которые наша жаждающая завоеваний цивилизация высылает в ранее бывшие закрытыми и недоступными миры истин природы. То, что открыли и продолжают открывать в ходе своих исследований эти разведывательные отряды и первопроходцы естествознания, в сумме дает нечто, угрожающее самому существованию объекта исследования — природы в целом.

Может быть, я выражаюсь чисто метафорически? Вовсе нет. Я хотел бы представить воинственно-полемический характер естественнонаучной эмпирии на одном примере — на примере изучения «предмета» Земля, с которым так или иначе сохраняют связь все естественные науки, вплоть до астрономии, и который остается средоточием всего нашего «интереса к природе». Относительно легко показать, что (и как) «науки о Земле» развивались, будучи направляемыми и движимыми воинственно-полемическими, практическими интересами: наблюдение за тем, что находится на земной поверхности, равно как и попытки выведать, что таится в земных недрах, во многих случаях подчинены политическим и военным интересам; при этом география подчинена, скорее, сфере стратегии и искусству государственного управления, а геология — сфере технологии производства вооружений.

Первое накопление географических знаний происходит, пожалуй, в головах монархов, завоевателей и полководцев, хотя эмпирическая «исследовательская» работа ложится все не обязательно на них. Однако именно они как субъекты политической власти в первую очередь заинтересованы в том, чтобы у них концентрировались все знания о Земле, полученные другими — будь то охотники, мореплаватели, торговцы или философы. С древних времен известно, что

купец, исследователь иных земель и шпион имеют между собой нечто общее, а порой и выступают в одном лице. В самом начале традиции европейской географии мы встречаем эпизод, который не может не наводить на определенные размышления. Предание говорит о милетском натурфилософе Анаксимандре: около 500 года до н. э. (незадолго до восстания городов Ионии и начала греко-персидских войн) он изготовил «философскую скульптуру» (Небель) — «металлическую плиту... на которую были нанесены весь земной круг, все моря и реки» (Геродот). Эту модель Земли милетский тиран привез спартанцам, когда был у них с визитом, в ходе которого намеревался заручиться вооруженной помощью пелопоннесских городов-государств. «Только эта карта позволила тогда спартанцам получить представление о величине империи персов и средствах, какими она располагает; они научились видеть свою страну со стороны, поняли, насколько она невелика, и отказались от войн» (*Nebel G. Die Geburt der Philosophie. Stuttgart, 1967. S. 37—38*). Уже в этот первый момент «проскочила» искра связи между географией и стратегическими расчетами, и если на этот раз философ опередил стратегов в своих познаниях, то вскоре это соотношение изменилось на прямо противоположное: знание о Земле сосредоточилось у царей и полководцев, а не у философов. Средневековые королевские путеводители (описания стран, составлявшиеся для монархов) демонстрируют, как в те времена «политическому Я» системы, то есть ее правителю, приходилось находиться, в буквальном смысле, «в поисках своих подданных»; во времена, предшествовавшие централизму, не все рассеянные по политическому пространству составные части имели возможность видеть однозначно локализованный суверенный центр власти («столицу», резиденцию, абсолютистский замок — Эскориал, Лувр, Версаль); суверен вынужден был, выступая подвижной частью системы, утверждать свою власть посредством появления в разных местах. Только позднее, когда была построена система репрезентации с ее органами управления на местах и полицией, появилась возможность существования оседлой центральной власти, которая сделала политическое пространство — «территорию» государства — «прозрачным» для своего правящего ока и для принятия мер по

управлению¹. Военно-политический интерес создает тот фокус, в котором могут концентрироваться географические, этнографические, демографические «научные достижения», превращаясь в «сокровищницу знаний». Наконец, современная география притягивает к себе общий интерес образованных слоев капиталистических цивилизованных государств, предвещая действия по империалистической схеме (открытие, завоевание, миссионерство, колонизация, включение в мировую торговлю). Она в еще более интенсивной форме развивает старую стратегическую перспективу. Впрочем, зачастую стечение обстоятельств в ходе войны вызывает новый познавательный интерес. Из-за того что военно-морской флот США не провел собственной предварительной работы, результаты которой были бы пригодны для использования при подготовке высадки американских войск в Северной Африке, пришлось собирать любительские фотографии, фильмы, отснятые во время отпуска, и индивидуальные сообщения о побережье в предполагаемом районе десантирования². Во времена стратегических спутников и военной информатики такие архаические методы стали излишними.

Что же касается разведывания земных недр, то самое яркое проявление его — *металлургия*. В «лоне Земли» покоятся металлы, которые зачастую недоступны вдвойне — из-за глубины их залегания и из-за прочного их соединения с бесполезной породой. За разведкой, добычей, приведением в состояние, допускающее использование, и распространением этих труднодоступных материй должен стоять поистине огромный интерес, равно как и выдающаяся потребительная стоимость, которые оправдывают все усилия, затраченные на изготовление металлов. Metallurgy — это главная техническая наука в истории войн; с появлением бронзы и железа начинается «горячая» фаза культурной эволюции, равно как и эскалация оружейного и военного искусства. С началом эпохи артиллерии эти процессы окончательно обретают сверхостроту. Все имеющие решающее значение

1 Импульсы к написанию истории развития политического ока дает книга: Grawert-May E. Zur Geschichte von Polizei- und Liebeskunst. Versuch einer anderen Geschichte des Auges. Tübingen, 1980.

2 Анекдот из предыстории возникновения современной разведки США.

виды современных вооружений и боевых систем: танковые соединения, военная авиация, ракетные базы, системы морского базирования и т. п. — представляют собой, по сути дела, не что иное, как гигантские гипертрофии того способа обращения с металлами и взрывчатыми веществами, который практикует артиллерия: это плавающие, летающие, передвигающиеся по земле артиллерийские системы¹. Политическая история металловедения может проследить изначально существующую связь между этой центральной наукой о недрах Земли и воинственной полемикой. Знание о природе и военное знание связаны между собой прагматической цепочкой интересов. Прежде чем получить в свое распоряжение железное оружие, которое можно поднять на врага, нужно предпринять боевой поход против земной коры — многоэтапный, трудный и опасный процесс. Нужно раскопать залежи руды, раздробить ее на куски, транспортировать их к плавильной печи, расплавить силой огня, разделить жидкие субстанции, придать им необходимую твердость путем легирования, применения присадок и заковки, затем разогреть еще раз, подвергнуть ковке, формовке, шлифовке. Только воля к войне в состоянии подвергнуть природные субстанции таким преобразованиям посредством столь беспримерной насильственной деятельности, какой требует техника доменного процесса и техникаковки. В области металлургии помышляющий о войне человек осуществляет великую атаку на наличные структуры материи, и то, что он творит с металлом, есть не что иное, как превосхищение того, что он сотворит с помощью металла со своим врагом. Если «железный век» (по Овидию) начинается возникновением войн, символом которых были меч и копьё, то есть рубящее и колющее оружие, то эпоха, предшествовавшая возникновению *огнестрельного* оружия, все же была «золотым веком» для войн: с появлением артиллерии в цивилизации происходит нечто вроде второго обретения огня, однако не прометеевского солнечного огня, как некогда, а современного вулканического огня преисподней.

1 Название трактата «*De re metallica*» (Георг Агрикола Старший, 1556) вполне подошло бы для социальной истории обладающих металлами цивилизаций и истории развития науки в них; *res publica* — это государство, *res metallica* — это война.

Изобретению артиллерии соответствует в общем развитие политической централизованной власти и пространственных перспектив к началу Нового времени. Артиллерия позволяет «господствовать» над противником на расстоянии, и на этом основывается ее функциональное родство с современным управлением и надзором. Орудийный выстрел соответствует взгляду суверена, равно как и предписаниям центральной власти¹.

С началом промышленной революции, которая исходила из районов размещения английской металлургии, металлизация общества обретает новые масштабы. В то же время совершает резкий рывок и разведка земных недр. С этого момента возникают гигантские рудники, вгрызающиеся в самые темные глубины Земли. Горняки становятся армией призраков индустриальной цивилизации — эксплуатируемыми эксплуататорами; рабочие металлургических заводов превращаются в элитный отряд капиталистического наступления на «трудно отдающие свои сокровища» земные недра. Наконец, современная форма экономики превращает в капитал все полезные ископаемые, и посредством миллионов всевозможных «вскрышных работ», напоминающих взлом, посредством бурения и «добычи» она ведет минералогическую войну против земной коры, чтобы сжечь поднятые «на гора» богатства или переработать их в технику и системы оружия. Ежедневно индустриальные цивилизации выносят смертные приговоры многим миллионам живых существ и миллионам тонн материальных субстанций. В них обретает свое завершенное воплощение хищническое и эксплуататорское отношение западных культур к Земле.

Следует поостеречься рассматривать ядерные технологии наших дней как нечто исключительное. На самом деле они не что иное, как логичное продолжение минералого-металлургической атаки на наличные структуры материи, чистейшее развитие воинственно-полемиической теории, выводящее ее на новый уровень. Здесь нет *никакого* перерыва постепенности,

1 Можно помыслить себе восхитительные связи между баллистикой, искусством управления, дипломатией, курьерской службой (предшественницей почты), книгопечатанием: телекаузальные функции (то есть причинное воздействие на расстоянии.— *Примеч. перев.*), формирующие новое *Ego*.

никакого скачка. Трансцендентально-полемические рамки нашей техники вмещают равным образом и бронзовый меч, и нейтронную бомбу. Разве что переход от эпохи металлов к ядерной эпохе означает достижение новой технологической ступени в рамках воинственно-полемической структуры и новый порядок величин в том, что касается средств ведения борьбы за самосохранение. Чтобы выдержать тяготы своей войны против Другого, современные конкурирующие и исследующие Я с боем берут бывшие доныне самыми таинственными формы строения и энергетические источники материи, они, идя дальше металлургического расчленения наличных веществ природы (руды и т. п.), перешагивают порог естественных структур субстанции, чтобы добраться туда, где таились связанными считавшиеся до сих пор самыми загадочными космические силы. Но и на ядерном уровне варварскому отношению к материи уже предшествует варварское отношение к врагу — оно проецирует тяжелую враждебность, существующую в отношениях между соперничающими обществами (через «относительно автономную» промежуточную ступень естествознания), на радиоактивную материю. То, что в случае крайней опасности готовы сделать с врагом, и определяет масштаб тех средств уничтожения, которые нужно добыть у природы. То, что мысленно желают врагу — уничтожение на огромных пространствах огнем, отравление, распыление на атомы, — должно быть предварительно проделано с оружием, должно быть выражено в нем. Оружие, в сущности, есть только *послание* противнику, которое извещает о наших намерениях в отношении его. Поэтому оружие — это образ-заместитель противника в своем собственном арсенале. Тот, кто *кует* оружие, дает знать своему врагу, что будет столь же беспощаден с ним, сколь он беспощаден к своей палице, к чушке металла, к гранате и к боеголовке. Оружие — это уже терзаемый и мучимый противник; оно есть *вещь-для-тебя*. Тот, кто вооружается, уже вступил в войну. Она *de facto* идет непрерывно, причем «горячие» ее периоды чередуются с «холодными»; последние ошибочно названы миром. Мир, если рассматривать его в рамках воинственно-полемического цикла, означает время вооружаться, то есть перенесение враждебности и злобы на металл; война в соответствии с этим есть введение в действие и потребление продуктов вооружения, применение оружия к противнику.

На высшей ступени воинственно-полемической технологии наш процесс Просвещения достигает того пункта, в котором он прощается с тысячелетней дуалистической традицией метафизики: противоречие между *res cogitans* и *res extensa*¹ в эпоху кибернетики просто-напросто сходит на нет. В той мере, в какой *res* (субстанция), которая мыслит, может быть фактически представлена и изготовлена как машина, исчезает ее противоположность по отношению к *res*, которая существует в пространстве (экстенсивно). Между тем существуют современные артиллерийские системы вооружений, которые на стратегическом жаргоне именуются «интеллектуальным оружием» или «умными снарядами», то есть ракеты, которые выполняют в полете классические мыслительные функции (восприятие, принятие решений) и ведут себя по отношению к цели-противнику «субъективно». Существование этих систем означает откровенное признание нашей цивилизации о своем собственном состоянии: мы фактически, по большей части, стали субъектами, которые понимают себя как «мыслящие вещи», и эти мыслящие вещи есть то, что будет наносить удары друг по другу в современной войне. Различие между героем и его оружием исчезает; страдающие гигантоманией Я нашей культуры, всецело поглощенные заботой о самосохранении, «выставили из себя вон» свое собственное существование в качестве оружия. В конце концов если готовые к смерти летчики-камикадзе выполняли функции управляющей системы (*res cogitans*) еще *in persona*, то в наиболее прогрессивных видах современного оружия субъективность героя перешла в субъективность электронную. Бомбардировщик с ручным управлением, переходящий в последнее пике, еще предполагал наличие пилота, который сознательно шел на неизбежную смерть и доказывал свою способность принять смерть так, что эта способность качественно прямо-таки не отличалась от способности, присущей античному философу. В интеллектуальных видах оружия этот человеческий фактор полностью исчезает; дальнейшая деградация в направлении от философии к паранойе осуществилась полностью; «живи и

1 вещь мыслящая и вещь протяженная (лат.). Этими понятиями Декарт обозначал сознание и материю. (Примеч. перев.)

дай умереть другим» в соответствии с этим не только лозунг тайного агента, но и принцип современной войны, базирующейся на артиллерии и ее последующих модификациях. В «способном мыслить снаряде» мы обретаем конечный пункт современного *искажения представления о субъекте*, ведь то, что именуется субъектом в Новое время, есть, на самом деле, поглощенное заботой о самосохранении Я, которое шаг за шагом удаляется от Живого, вплоть до достижения вершины паранойи. Отступление, дистанцирование, искажение представления о самом себе — вот что порождает этот вид субъективности. Артиллерия есть лишь одно из ее проявлений, в особенности в форме электронного, интеллектуального атомного оружия, последнего и наивысшего порождения самоутверждения и стремления господствовать над миром на расстоянии. Современное дальнобойное Я желает сохраниться, не узнавая себя в своем оружии; ему приходится поэтому как можно сильнее дистанцироваться и отмежевываться от него. Интеллектуальное оружие удовлетворяет эту потребность. С тех пор как оно появилось, шизоидная структура (принимающий форму государства субъект и воинственно-полюемическое Я, поглощенное заботой о самосохранении) обретает завершенный характер. Следующая великая война сулит в перспективе только шизофрению и машины в роли сражающихся бойцов. Исполняющие роль правителей государства гомункулы, внутренне расколотые лемуруподобные управляющие деструктивных сил, нажмут, «если уж это придется сделать», на главную кнопку, и героические роботы, вкупе со способными мыслить адскими машинами, ринутся друг на друга — *experimentum mundi*¹ завершен; человек оказался ошибкой. Просвещению останется только сделать вывод: человека невозможно просветить, поскольку он сам был ложной посылкой Просвещения. Человек не оказался на уровне предъявляемых требований. Он несет в себе самом затемняющий все принцип искажения и притворства, и там, где проявляется его Я, не может сиять то, что было обещано всеми и всяческими Просвещениями, — свет разума.

1 Мировой эксперимент (лат.). (Примеч. ред.)

■ Трансцендентальная полемика. Медитации в духе Гераклита

Полемос¹ — отец всех вещей.

Гераклит

Я хотел бы, чтобы дальнейшие размышления поспособствовали чему-то вроде поворота оси, вокруг которой вертится сегодня господствующий в области теории познания критический прагматизм (Ч. С. Пирс, Ю. Хабермас, К.-О. Апель). Если заслугой этой прагматистской теории познания было то, что она, начиная с самых оснований, убедительно выявила, не одалживаясь при этом у метафизики, взаимосвязи познания и интереса, теории и практики, то у нее все же есть, по моему мнению, и явная слабость — чересчур схематичное понятие практики. Как мне кажется, предшествующие размышления позволили прояснить, почему нельзя довольствоваться теорией познания, которая принимает в расчет только два априорных интереса — к *работе* и к *коммуникации* (интеракции). Ведь в любом случае есть и иные интересы, которые при попытке обосновать прагматизм можно мыслить как имплицитно присущие человеку, в том числе исследуемое здесь стремление выстроить свою воинственно-полемическую стратегию (а также прямо противоположные ему эротические или примирительные устремления). Неспособность или нежелание принимать их в расчет оборачивается недостатком реализма и конкретности. Трансцендентальная полемика (равно как и эротика, которую я *не рассматриваю* в этой книге) представляет собой взаимодополняющие измерения, существующие в той системе интересов, которая руководит познанием и определяет его форму. Война являет нам такую комбинацию мотивов труда и интеракции, которая никак не может быть правильно понята логически с помощью доньше существовавших схем. Я утверждаю, что воинствующие, полемически-стратегические деятельность и мышление, которых перечисленные выше авторы касаются лишь мимоходом, на самом деле

1 *Полемос* (греч.) — в первоначальном значении слова — война вплоть до уничтожения противника. (Примеч. перев.)

представляют собой такую область, которая *покрывает* и трудовую деятельность, и деятельность по управлению государством, и коммуникативную деятельность. Ни «старая», ни «новая» Критическая Теория не видят этого. Ни критика инструментального разума, ни критика функционалистского разума не раскрывает той взаимосвязи стратегии и цинизма, которую мы обрисовали здесь как отличительный философский признак модерна.

Труд и интеракция с самого начала проникнуты противоречиями войны и эроса, ссоры и примирения, разрушения и творческого созидания. В интересе к труду или интеракции всегда надлежит раскрывать следующее: он с самого начала и вплоть до сегодняшнего момента определяет и поддерживает «форму теории», на которую накладывает свой отпечаток также и Воинственно-Полемическое или Эротическое; выбор той или иной формы «объективности» вовсе не такое невинное дело; точно так же существует решительная разница, зависящая от того, какую форму точности мы избираем: точность полемиста или точность человека, испытывающего любовь¹; если на самом деле существует такая априорная альтернатива, то о каждом предмете должно существовать учение двоякого рода (а не *одна* сама по себе нейтральная теория, которую лишь впоследствии, а не изначально, решают применять, как принято выражаться, для достижения добрых или злых целей). В то время как прагматизм формально исходит из того, что существует однородное «сообщество исследователей», трансцендентально-полемическое видение проблемы позволяет изучать «войну исследователей» как исходное условие, определяющее то, что они вырабатывают в качестве истин. В соответствии с этим исследование не представляет собой средства для нейтрального прояснения действительности, скорее, оно выступает как гонка вооружений в теоретических формах. Достигну-

1 Тот, кто не понимает этого своевременно, оказывается во многих науках на ложном пути. Сколь многие исследователи, например историки искусства и историки литературы, начинали изучать их, как люди, испытывающие любовь к «предметам», но затем, превратившись в профессоров, проявляли только ненависть к ним, поскольку из-за выбора неверного типа точности оказались на позиции, заставляющей вести воинственную полемику, не отдаваясь всецело исследуемым вещам.

тые познания в таком случае выступают не столько в роли духовных инструментов, служащих труду и взаимопониманию, сколько в роли оружия и в совокупности своей представляют не интеллектуальное богатство, не энциклопедию, а арсенал, в котором накапливается оружие (интеллектуальные снаряды). Если есть желание удовольствоваться только такими априорными интересами, как «труд» и «интеракция», то приходится отказываться от выяснения того, какой войне служат этот «труд» и эта «интеракция», каких примирений они позволяют достичь, или, если выразиться иначе, отказаться от выяснения того, занимает ли Я исследователя по отношению к «объекту» позицию обобщения, дистанцирования и овладения им или позицию, индивидуализирующую его, позицию близости с ним, заставляющую всецело отдаваться ему. С этой точки зрения вновь обретает смысл различие двух «культур»¹. В «Первой культуре» (которая обладает гегемонией) мы наблюдаем примат метода, процедуры, способа исследования над предметами исследования; объектом здесь может быть только то, что оказывается в сфере схватываемого методами и моделями. Если мы относим все, что касается методов, к субъекту, то мы вправе говорить о типе знания, который исходит из господствующих позиций познающего по отношению к познанному, когда первый поднимается над вторым: о *примате субъекта* (то, что это курьезным образом отличает точные и «объективные», а лучше сказать, объективистские, дисциплины, иллюстрирует взаимосвязь между четкой фиксацией неизменного объекта и искажением и изменением характера субъекта). Это «вознесение» субъекта над объектом представляет собой плату за «объективность»; эта последняя покупается в то же время ценой того, что субъект в методологическом отношении ставится по стойке «смирно» и ему

1 Существует давняя традиция противопоставлять в каждом случае два типа наук, или форм знания: понимающие либо объясняющие науки; строгие либо нестрогие; науки об общем либо науки об индивидуальном; науки о духовных предметах либо науки о природных предметах; *scientiae* либо *artes*. Хотя в этих противоположностях «что-то есть», история науки показывает, что они стираются; общая тенденция развития ведет к возникновению единой науки (типа воинственно-полемиического объективирования).

строго предписывается, что он вправе, а что не вправе делать при «познании». Представление о том, что все настоящие науки в конце концов будут иметь по поводу одной проблемы только одну правильную теорию, в то же время предполагает ожидание того, что так называемое сообщество исследователей *in the long run*¹ превратится в однородную армию субъектов, которые все без исключения будут отличаться одной и той же методологической «установкой»² по отношению к «вещам». Только тогда, когда субъекты облачатся в совершенно одинаковую теоретико-познавательную униформу (будут иметь одни и те же «интересы», одни и те же понятия, одни и те же методы), положения, высказываемые о субъектах, застынут в их окончательном, а именно истинном (в смысле этого допущения) образе. Одного без другого быть не может. Там, где существует наряду друг с другом несколько гипотез, выдает себя слабость со стороны субъекта — и эта слабость субъекта дает вещам шанс показать себя в их многозначности. Если заострить этот тезис до предела, то можно сказать: чем слабее наши методы, тем лучше для «вещей». Пока существует множество «интерпретаций», вещам не угрожает безумие познающих, которые мнят, будто зафиксировали объекты — как познанные — раз и навсегда. Пока еще «интерпретируют», сохраняют воспоминания о том, что вещи есть еще и нечто «в-себе», которое не имеет ничего общего с их познанностью нами.

Если мы проследим эту мысль до самой последней ее крайности, то придем к формам познания, находящимся на противоположном полюсе. Здесь будет принят тот принцип, который Адорно называл «приоритетом объекта». Если с провозглашением первичности субъекта с необходимостью возникает *агональная теория*, то из того обхождения с вещами, при котором признается приоритет объекта, вырастает нечто такое, что вправе носить название *эротической теории*. Там, где в игру вступает эрос, там и только там живет «Вторая культура», а там, где она живет, она принимает ско-

1 В конечном счете (англ.). (Примеч. ред.)

2 В оригинале *Ver-Stellung*. *Verstellung* означает «изменение установки» и в то же время «притворство», «лицемерие». Автор подчеркивает эту игру слов, применяя раздельное написание слова. (Примеч. перев.)

рее образ искусства, чем образ техники. Художник и эротик живет, ощущая, что в большей степени вещи чего-то хотят от него, чем он что-то хочет от них, и что именно они втягивают его в приключения познания. Он идет по направлению к ним, отдается впечатлениям, ими производимым, и, как истый исследователь, чувствует себя очарованным и плененным ими¹. Они для него — река, в которую он, по выражению Гераклита, не может войти дважды, потому что они, хотя и остаются теми же самыми, в каждый момент новы, продолжая течь во все новых отношениях и во все новой оболочке. Если верно, что любовь каждое утро нова, то вместе с ней обновляются и предметы любви. О них нам равным счетом ничего не «известно», в них ничего не «познано» — разве что «доверено» ими по секрету, как бывает при самой близкой сердечной связи; с ними нет никакой «объективности» — только интимность; когда познающий приближается к ним, то не как «исследователь-господин»², а как сосед, как друг, как привлеченный, увлеченный ими и вовлеченный в общение с ними. Для него эти вещи прекрасны, и он знает, что «любовная связь» с ними исчезнет, если однажды покажется, что все — *одно и то же*, постоянное, повседневное, тождественное, предсказуемое. Там, где кончается чувство красоты, начинаются война, безразличие, при котором *все равно* и все равнозначно, или наступает смерть; совершенно правы были те философы, которые учили, что эстетическая составляющая имеет конститутивное значение для истинностного содержания познаний. Несомненно, при этом имеются в виду те познания, которые подчиняются принципу первичности объекта. Однако Просвещение строго-настрога наказало нам не доверять таким познаниям. Ведь для него — поскольку оно не поправляет себя постоянно эротическим (эстетическим) познанием — объекты представляют собой совокупность того, чему *нельзя* доверять и во власть чего *нельзя* отдаваться,

1 Так, грандиозные отклонения, которые сегодня «вламываются» в физически-космологически-биологическое исследование основ, возникают как раз отнюдь не из каких-то *методологических* размышлений, а из полной вовлеченности исследователя в зачаровывающее его своеволие «самих вещей».

2 В тексте игра слов: слово «исследователь» (*Forscher*) превращено автором в *Forsch-Herr* — «исследователь-господин». (Примеч. перев.)

поскольку и то и другое — и доверие, и стремление всецело отдаться — есть позиции, лишаящие нас стимулов к борьбе, тех самых, которые сообщает нам жизнь и просвещенный реализм. Признание приоритета объектов означало бы признание того, что придется жить, имея *над* собою какую-то власть, а поскольку мы как бы автоматически отождествляем все то, что стоит выше нас, с тем, что нас угнетает и подавляет, в соответствии с духом этого непросвещенного Просвещения может быть признана только позиция воинственно-полемической отстраненности, обеспечивающая дистанцию. Однако существует и приоритет иного рода, который основывается не на подчинении. Приоритет, который обусловлен наслаждением от понимания объекта, вызывающего у нас искреннюю симпатию, вовсе не требует от нас, чтобы мы довольствовались подчиненностью и отчужденной позицией; высокий образец такого приоритета дает любовь. Способность отдавать приоритет объекту была бы равнозначна способности жить и давать жить другим (а не «жить и давать умереть другим»), и даже в конечном счете умирать и давать жить другим (вместо стремления «прихватить с собой» весь остальной мир, умирая). Только благодаря эросу мы обретем способность признавать приоритет за «объектом». И даже тогда, когда Я уходит из жизни, эрос будет желать, чтобы что-то осталось¹.

1. Воинственная полемика против Оно, или Мыслить черта

Там, где было Оно, должно стать Я.

Зигмунд Фрейд

Наброски кардинальных цинизмов содержат материал для теории диалога и взаимодействия, распространенной на

¹ Типичный для Просвещения конфликт между интеллектом и чувством отчасти порождается противоречием обеих тенденций: отстранения (дистанцирования) и полной отдачи; приоритета субъекта и приоритета объекта. Поэтому все философы, ратующие за отстранение и дистанцирование, от Декарта до Сартра, всерьез обсуждали столь же чудовищный, сколь и характеризующий их вопрос: как Я вообще может установить, что в сфере Не-Я есть и другие Я, то есть проблему «чужой субъективности».

область воинственно-полемического. Они описывают позиции и оппозиции в военном, политическом, сексуальном, медицинском, религиозном и теоретическом сознании, которые не оставляют камня на камне от расхожего представления об идеологии. В этой оппозиции друг другу находятся не истинные и ложные сознания, а сознания воинствующие и сражающиеся, — сознания, которые в силу того, что они имеют различные положения в мире и различные жизненные ситуации, неизбежно приходят в противоречие друг с другом. Когда при описании кинических и цинических позиций с их рефлексиями и контррефлексиями вновь и вновь приходится использовать оборот «создавать сцену», на которой разворачиваются наступления и контр наступления, то имеются в виду арены конфликтов, то есть те театры открытых или «тихих» военных действий, ведущихся сознаниями, которые просто не могут не быть воинствующе-полемическими.

Как возникает сцена такого рода? Наверняка не только из-за противоположности двух «принципов». Ведь дуализм — это не более чем «вещь» из области мыслей, и, как таковой, он не обладает никакой драматической силой. Дуализм «в себе» был бы безобидным или неинтересным, если бы он не инсценировал себя в реальности. Поэтому там, где «всплывает» дуализм, мы, как правило, сталкиваемся и с возникновением враждебных отношений, с оформлением противоборствующих сторон: верхи — низы; добро — зло; Я — Оно. Таким образом возникает действительная борьба и реальная сцена. Первой на этой сцене появляется духовная позиция господства, учение о «номосе», идеализм, «высокая» и утвердительная теория, которая изображает себя серьезной, строгой и вдохновенной, почерпнутой из высших источников. В ответ на нее, вторым действием, на сцену неизбежно выходит реалистическая (киническая) антитеза, которая воинственно-полемически противопоставляет высокой теории тот образ видения и познания, который характерен для нижней позиции — для позиции так называемого Зла, которое оказалось вытесненным в Оно (в Материю). В кинизме, следовательно, проявляется Я, которое берет на себя труд быть тем, что идеалисты Номоса осуждают, исключают и презирают. Тем самым кинизм, идущий от

плебейского видения мира, взрывает установленную «сверху» систему ценностей, не прекращая, однако, указывать на нее и выражать к ней свое отношение. Это и определяет его явственно агрессивную и культурно-критическую сторону. С кинизмом в культуру вторгается разъедающий элемент — первое разложение *esprit de serieux*¹, которым окружает себя издавна все то, что желает господствовать и править. В то же время он представляется верхам чем-то чудовищным и грязным, и чем сильнее господское сознание тянет к чистым высям, тем более подрывным, даже демоническим вырисовывается на его горизонте киническое «нет», стремящееся вернуть его на землю. С этих пор, должно быть, кажется просто ужасным, что это низменное, простое и неприкрытое Оно заявляет о себе и противопоставляет моему Я свое собственное Я особого рода. Это Анти-Я, которое рождается из кинического сопротивления метафизическому идеализму господских теорий и потешается над ними, пожалуй, представляет собой и ядро того, что в нашей культурной традиции именуется дьявольским, сатанинским. Ведь далеко не случайно происходит вызванное христианством и его метафизикой смещение акцента в понятиях, превращающее кинизм в цинизм (как обозначение менталитета нигилистов, или, иначе, дьяволопоклонников). Ведь если метафизическое Я отождествляет себя с Высшим и Благим, то оно испытывает шок от того факта, что и внизу, в Оно, в Злом тоже шевелится какое-то Я; «Оно» явно не довольствуется тем, чтобы быть просто безгласной, более низкой, инертной материей. То, что это злое Оно может обладать еще и «Для-себя-бытием», оказывается подлинным метафизическим скандалом, который начиная с позднего Средневековья обсуждается в форме бесчисленных диспутов о сущности Дьявола. Ничто не кажется дуалистическому (то есть рассеченному и отождествленному с лучшей половиной) Я столь мучительным и притягательно-интересным одновременно, как смутное подозрение, что и в так называемом Злом и Низменном может жить самосознание, обладающее огромной «пробивной силой». Когда Платон объявил Диогена буйнопомешанным, то в этом, наряду

1 *Esprit de serieux* — дух серьезного (франц.). (Примеч. ред.)

с презрением, выразилось и его стремление защитить себя; однако все сошло относительно безобидно, так как Диоген, как известно по анекдотам о нем, прекрасно умел отвечать на насмешки и выворачивать их наизнанку, так что в конце концов наверняка осталось непонятно, кто из них двоих на самом деле сумасшедший. В христианстве этот антагонизм обретает существенно больший драматизм. Христианское сознание, которое понимало себя как сознание, одаренное посредством откровения абсолютной истиной, вынуждено было признавать возможность нехристианского Я в образе Антихриста и в силу этого непрерывно испытывало беспокойство, опасаясь, что «Зло» может появиться и в нас самих, *quaerens quem devoret* («ища, кого поглотить»¹).

Здесь пришла пора во второй раз поговорить о Фаусте, о дьяволе и о цинизме сатаны. История доктора Фауста может быть понята как документ, свидетельствующий о беспокойстве, которое доставляет старому метафизическому дуализму новая эмпирия (причем под эмпирией здесь понимается и сексуальный опыт). Искусство в период между Средневековьем и Новым временем экспериментирует с возможностью злой субъективности «и-для-нас» и прикидывает в поучительных, приукрашенных морализаторством рассказах, каково бы было оказаться в шкуре такого «Зла» и какие волнующие впечатления это могло бы доставить. Я уже говорил об этом, рассматривая описанный Гёте договор Фауста с дьяволом. Фаусту открывается широкий мир («Тем самым ты, ничем не связанный, свободный, узнаешь, что есть жизнь»), — открывается как партнеру черта, а следовательно, как черту-на-пробу. Только тому, кто попробовал оказаться в шкуре черта, открывается безграничный мир познаний. И народная книга о Фаусте, так же как и Гёте, не преминула во всех красках описать знакомство этого «черта-на-пробу» с сексуальным злом:

Когда доктор Фауст увидел, что годы, оговоренные в его договоре с дьяволом, с каждым днем подходят к концу, он начал вести непристойную и эпикурейскую жизнь, и были призваны

1 1 Пет. 5:8. (Примеч. ред.)

к нему семь сатанинских *суккубов*¹, и со всеми он сожительствова... Ведь он странствовал духом своим по многим королевствам, чтобы увидеть женщин разного образа. Из них он обрел семерых: двух голландок, одну венгерку, одну англичанку, двух швабок и одну женщину из Франконии², которые были самыми отъявленными в своих странах. С этими сатанинскими женщинами он занимался непотребством до самого своего конца (*Deutsche Volksbücher* / Hg. v. C. Conrady. Hamburg, 1968. S. 133).

После этого не остается никаких сомнений в том, что «жизнь во Зле», или, иначе, жизнь непотребная и эпикурейская (разумеется, по смыслу можно называть ее и «кинической жизнью»), стоит того, если в ней можно испытать то, что давно хотелось бы испытать, да не было смелости. Кто же так легко решится пойти к черту? Почти не таясь от цензуры, народная книга о докторе Фаусте повествует о том, как интересно и приятно было бы самому попытаться как-нибудь влезть в шкуру черта; с точки зрения метафизики это процесс драматичный, потому что только так, вначале в фантазиях, а затем и реально, становится возможной интеграция с другой стороной, или, иными словами, преодоление дуализма³. В соответствии с этой моральной схемой строятся многие повествования, относящиеся к началу Нового времени. Народная книга проводит волнующий эксперимент, придавая «подлинно» Злому некое Я, взятое от нашего Я; она пробует перенестись в воображении в Эго черта. Само собой, все эти истории еще должны иметь плохой конец, и «черт-на-пробу», который изведет все то, чего не дозволено христианину (в сфере магической, кулинарной, сексуальной, туристической и теоретической), должен понести в конце образцово-показательное наказание. «Итак, тот, кто творит зло, умирает». Пассаж в духе классического цинизма встречается в народной книге о Фаусте в том месте, где Дьявол со злорадством обращается к бедному доктору с сати-

1 Суккуб — демон в образе женщины. (*Примеч. ред.*)

2 Швабия, Франкония — области Германии. (*Примеч. перев.*)

3 Точка зрения преодоления дуализма кладется Генрихом Гейне в основу работы, представляющей популярное изложение философских идей: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1835).

рической речью, прежде чем явятся злые духи, чтобы растерзать его:

Поэтому, дорогой мой Фауст, не так-то хорошо кушать вишни с важным господином и с дьяволом: они имеют дурную привычку швырять тебе в лицо черенки, как ты теперь убедился; из-за этого ты зашел чересчур далеко и теперь хлебнешь с шила патоки... Высоко ты занесся, но лошадка твоя тебя скинула. <...>

Посмотри, был ты славно сотворенным созданием, но и от роз, если долго их таскать в руках да нюхать, ничего не останется. Пришла пора расплатиться: съел хлеб — спой теперь и песенку. Не все коту масленица, будет и великий пост; назвался груздем — полезай в кузов; у жареной колбаски — два кончика; по чертову льду гладко не походишь. Повадки у тебя были скверные, но и я не лыком шит, так что кошка мышку не упустит. Остро точишь — выщербишь; пока ложка новая, повару есть в ней нужда, а как станет старой, так он и плевать на нее хотел, тут ей и конец. Разве с тобой не так же? Ведь и ты был новой ложкой у черта-повара... Пусть поучение мое и память обо мне западут тебе прямо в душу, хоть она уже и пропащая. Негоже тебе доверять черту, ведь он, Божья обезьяна, обманщик и душегубец... Коль хозяин глуп, черта в гости ему звать не стоит. Раз пошел на танцы, надо было помнить об этом больше, чем о парочке красных башмаков. Если б ты имел пред глазами Бога да довольствовался теми дарами, которые тебе даны, то не позволил бы втянуть себя в эти пляски, да не поддался бы так легко черту, и не поверил бы так легко в него; ведь тот, кто легко верит, бывает скоро обманут. А сейчас черт утрет пасть да и пойдет себе: ты поручился своей собственной кровью, а кто поручился, тот и платит сполна. Ты, должно быть, слышал такое, да в одно ухо тебе влетело, а в другое вылетело (С. 137—138).

Прямо-таки образцовый текст для тех, кто хочет поупражняться в циническом остроумии. Читая эти поговорки, так и представляешь себе, как довольно потирает руки консервативный человеческий рассудок. Ведь мы сразу же понимаем: это говорит не дьявол; ни один независимый дух не стал бы говорить такие речи; нет, это говорит пришедший

в беспокойство человеческий ум, который завершил свою фаустовскую экскурсию и теперь с таким великолепным сарказмом пытается принизить себя самого, уговаривая себя вновь спуститься на уровень обывательской морали. Комичным образом черт принимает здесь позу моралиста, укоряя беднягу доктора и наставляя его, как он, собственно, должен был вести себя: быть честным, порядочным, быть конформистом, угодным Богу. В высшей степени примечательно главное предостережение: Фауст призывается к *большей недоверчивости*. Такова кульминация этой моральной проповеди, в которой «злой дух докучает опечаленному Фаусту насмешливыми, полными шуток речами и поговорками». Это обращение является циничным в самом что ни на есть современном смысле, потому что оно представляет собой лукавое восстановление моральных требований тем субъектом, о ком прекрасно известно, что он принципиально станет нарушать их. Этот монолог черта представляет собой, вероятно, вообще первый образчик господского цинизма в Новое время: именно те господа, с которыми не так-то хорошо кушать вишни, таким образом как раз и швыряют в лицо черенки от них. После нашего фаустовского эксперимента структура опровергающей самое себя императивистской морали предстает как на ладони: мораль — это мошенничество, но тем не менее должна же быть мораль, не так ли? Поэтому нужно позаботиться о том, чтобы все дело кончилось плохо. В народной книге доктора разорвали на куски злые духи, мозг его и кровь разбрызганы по стенам и потолку, а растерзанный труп брошен на помойке. (Неужели черт сотрудничает с психопатами, фашистами и извращенцами?) Создается впечатление, что Фауст наказан во сто крат ужаснее, чем нагрешил. Он заплатил столь пугающую цену за то, что на протяжении 24 лет — таков был срок договора — имел право жить по ту сторону добра и зла, в мире, в котором был преодолен дуализм и было разрешено все то, что свойственно живому¹. При распаде своем старый метафизический дуализм обнаруживает всю свою патогенную энергию.

1 Миф о Фаусте тесно соприкасается со столь же чарующим мифом о Дон-Жуане. Оба могут предаваться излишествам и распутствовать, поглядим на их примере, чем это кончится. Обоих ждет наказание — ад.

Видение дьявольского, которое обитает в людях, следовательно, тесно соприкасается с киническим феноменом. Не дуалистическое разделение добра и зла, света и тьмы *само по себе* создает то великое противоречие, благодаря которому силен дьявол; скорее, к этому должно присоединиться постижение того, что «злая сторона» полна интенсивной субъективности, то есть намерений, сознательного, планов. Собственно, Оно уже превратилось в Я. Этот диагноз имеет далеко идущие последствия. Ведь он позволяет объединять философское описание определенной метафизической формы сознания в состоянии кризиса с психологическим описанием паранойи. Кризис начался из-за того, что Зло постепенно стало мыслимо как собственное Я; различие начинает исчезать¹. Возникает угроза разрушения под воздействием наружного давления. И только под влиянием этой угрозы отщепление Оно-Низа-Зла, которое в то же время обладает своим Я, приводит к мощнейшему взрыву, направленному вовне. Начиная с этого момента понятие «черт» впервые может применяться к тем людям, которые живут среди нас, но все же являются «иными» (еретики, маги, гомосексуалисты, евреи, умные женщины...). Ожесточенная оборона предполагает своим условием то, что обороняющийся терзаем смутным подозрением, что он мог бы быть таким же, «как те, которые там». На постижении этого механизма основано наблюдение Паскаля: люди, желающие разыгрывать из себя ангела, легко становятся чертом, точнее говоря, таким чертом, который объявляет чертом своего противника, чтобы иметь наипрекраснейшие основания для его уничтожения. Драма, следовательно, разыгрывается не только между добрым Я и злым Оно. Скорее, она вступает во взрывную фазу своего развития благодаря тому, что доброе и благое Я встречает

1 Разве и «пантеистов» не считали на протяжении долгого времени прямыми поклонниками сатаны? «...среди тех, кого сам сатана нанял для уничтожения всего божественного и человеческого права, найдется кто-либо более усердный в этом деле разрушения, чем этот... обманщик?» — задавал вопрос профессор теологии из Иены Музеус, имея в виду Спинозу! Другой христианский пропагандист находит произведение Спинозы «полным кощунства и безбожия, поистине достойным того, чтобы снова бросить его во мрак ада, откуда оно явилось на свет к великому вреду и стыду рода человеческого...» (цит. по: Weischedel W. Die philosophische Hintertreppe, 34 große Philosophen in Alltag und Denken. München, 1981. 8. Aufl. S. 159).

такого противника, который сознательно и не испытывая ни малейшего раскаяния берет на себя труд быть именно тем, что дуализм подвергает дискриминации как злую половину человеческого Я, то есть «открытым и откровенным злом», киническим «злом» («на том стою, и это осознанно») — следовательно, злом, которое, если присмотреться, вовсе не является таковым. (Поэтому в фазе кинической полемики совершаются некоторые моральные перевороты, при которых «аморальные люди» открыто признаются в том, что для других является скандалом: Диоген онанирует на рыночной площади; женщины говорят: «Мы сделали аборт»; мужчины: «Gay is beautiful»¹; врачи: «Мы помогли больному умереть» и т. д.²) Итак, тогда — и только тогда! — когда оказывается, что Зло может иметь собственное Я, подозрение начинает охватывать собственное моральное сознание. Ведь это Я, в котором кроется злое Оно, может — раз уж оно есть Я — оказаться и моим собственным Я; подавление этой возможности только и дает энергию для параноидной проекции. С ней подозрение разрастается до немислимых масштабов. Оно желает непременно изгнать Зло снова в Не-Я. Оно хочет взорвать отношение Я — Ты, которое неизбежно дано всегда, когда так называемое Зло выступает как другое Я. Итак, дьявольское проявляется тогда, когда Я хотело бы любой ценой защитить ставший шатким дуализм. Черт — это рефлексивный эффект; он возникает, когда нечто, которое уже стало Я, нужно снова превратить в Оно. Для каждого Я любое другое Я может выступить в качестве зеркала; тот, кто не желает видеть себя, заботится о том, чтобы другое не поднялось в действительности до ранга Я. Но чем более ясно и определенно другое Я показывает себя жизненным фактом, тем более яростным в отрицающем это Я становится желание разбить зеркало; паранойя и политика антирефлексии обладают, хотя и в разных плоскостях, одной и той же структурой. То, что эта последняя в ходе европейской истории неоднократно поднималась до статуса доминирующей идеоло-

1 «Gay is beautiful» — «Быть геем чудесно!» (англ.). (Примеч. ред.)

2 Заслуживает размышления и то, что так называемый антисемитизм возрос более всего в ту эпоху, в которую еврейство откровенно и наступательно признавало «свою вину», разворачивая сионистское движение; верно, разумеется, и обратное.

гической реальности — в эпоху крестовых походов, во времена инквизиции, преследовавшей язычников и ведьм, в годы «ужаса» в период Французской революции, в различного вида фашизмах, в антисемитизме, сталинизме, — доказывает мощь потенциала этой структуры, в которой сплелись воедино воинствующие антагонизмы, метафизические дуализмы и параноидные механизмы. Поэтому, как я полагаю, понимание *кинизма* — как сознательного воплощения отрицаемого, исключаемого, унижаемого и объявляемого Злом (Оно) — есть ключ к пониманию того цинического неистовства и зверства, которые с незапамятных времен так отличают фанатичных защитников так называемого Добра. И вероятно, что с помощью учения, которое менее чем какая-либо из философских доктрин представляло собой «теорию», удастся также обрести большее понимание противоположной ему философской традиции, которая началась с учения Платона и которая подавала себя как наивысшая из всех возможных форм теории — как диалектика. Ведь она, как хотелось бы полагать, должна была остаться невосприимчивой к искушению впасть в дуалистическую паранойю. Разве она не исходит из того, чего не может воспринять описанное выше сознание: из противоречия позиций и принципов? Разве не состоит ее основная идея в том, что против любого тезиса должен выдвигаться антитезис и что все, представляющееся другим отвратительным, на самом деле хорошо и правильно — ради достижения синтеза и «более высокой» истины, которая родится из борьбы?

Прежде чем мы последуем этим указаниям, остается обсудить ту перемену, которая происходит с Оно под знаком психоанализа. Благодаря обоим своим так называемым топографиям, то есть описаниям границ и областей на «карте души», Зигмунд Фрейд отважился вторгнуться в ту сферу, которая долгое время находилась в исключительной компетенции философии. Однако относительно антиметафизической основной установки фрейдовского анализа не может быть никаких сомнений. Что же, спрашивается, произошло с философией субъекта, если психолог типа Фрейда может говорить о человеческой личности? Фрейдовское Я не есть Я философии субъективности. Если свести все к краткой формуле, фрейдовский анализ имеет своей предпосылкой то, что

метафизическая догма о единстве личности в его Я взорвана — как именно, не входит в задачи нашего рассмотрения; ясно одно — то, что Фрейд *обнаруживает* эту взорванность уже в *готовом виде*, а не вызывает сам взрыв. Такова духовно-историческая ситуация, в которой он оказался. Начиная с этого момента на том пространстве развалин, которое оставил после себя взрыв, можно наметить несколько секторов: с одной стороны, сферу сознательного и сферу бессознательно-го; с другой стороны, как бы поверх них, области *Сверх-Я*, где помещаются законы, нормы, мерилла совести и идеалы, *Я*, где обретается повседневное знание, квалификации, сознательные компетенции, воспоминания и планы и, наконец, *Оно*, из которого поднимаются витальные энергии, побуждения, фантазии и сновидения. Пожалуй, только благодаря тому, что установленное метафизиком единство личности разрушено, психолог обретает свободу, чтобы на свой лад говорить о другом единстве личности; это единство он видит не как нечто данное, а как заданное, не как данность, а как задачу: то, что представляет собой данность, — это ландшафт из развалин, черты которого определяют огромные сброшенные взрывом в бессознательное глыбы, ландшафт, изборожденный глубокими расселинами, в которых кипят ранее перенесенные насилия и страдания. Поэтому Фрейд может сказать: «Где было *Оно*, должно стать *Я*»; он замышляет осушение моря бессознательного, установление контроля со стороны Я над донныне существовавшим внутренним *Не-Я* (*Оно*). При этом не стоит столь сильно подчеркивать функцию господства Я или контроля со стороны Я; ведь на самом деле «снятие», «преодоление» *Оно* в Я прежде всего предполагает в качестве своей предпосылки прямую противоположность господству Я, а именно радикальное и безусловное признание *Оно*. При психоаналитических лечебных сеансах, которые оказываются плодотворными (есть, как известно, и иные), дело неизбежно доходит до «выныривания» *Оно*, вплоть до того, что Я может быть просто смыто волной ранее отделенных от него сил. Следовательно, нельзя и далее не видеть того, что *Оно* принадлежит моему Я, пусть даже и не тому моему старому Я, которое отличает контроль и вытеснение; при этом вызывается к жизни новое Я, которое становится более продвинутым, более живым, более динамичным благодаря воз-

действию на него со стороны открытого и исследованного теперь пространства Оно; новое Я, которое учится искусству жить со всей своей историей, с тяжким грузом всех своих травм и со всеми своими безумными вывертами¹. Исцеление предполагает своим условием признание Оно в качестве заданных условий и жизненной основы для выросшего, взрослого Я. Там, где это произойдет, параноидная структура, воинственная полемика против Оно, закончится сама собой. Таким образом, во фрейдовской терминологии можно найти сущее благодеяние для философии: Оно с самого начала мыслится как *собственное* и как еще-бессознательное, еще-не-осознанное, *a priori* спроектированное в расчете на способность моего Я в один прекрасный день пролить свет во тьму. Не будем спорить, что это такое — переряженный рационализм или тайное гегельянство. Суть дела не в том, чтобы теперь Я стало безраздельным «хозяином в собственном доме»; скорее, речь идет о шансе научить «духов дома»² жить в мире с нами под одной крышей.

2. Метаполемика: к обоснованию европейских диалектик в полемике и ритмике

Автор, насколько ему удастся, выкладывает все свои карты на стол; и это никоим образом не прием в игре.

Адорно. Негативная диалектика. Предисловие

Все хорошие принципы уже обращаются в мире; вот только что-то не спешат претворять их в жизнь.

Блез Паскаль. Мысли

Диалектика происходит из воинственно-полемической традиции, которая берет свое начало у греческих философов-

- 1 Поэтому известное фрейдовское сравнение психоанализа с осушением Зюдерзее оказывается, собственно говоря, неудовлетворительным — еще чересчур «инженерным», выдержанным слишком в духе воинственно-полемической медицины (болезнь как враг). Море Оно никогда не осушить — но разве так уж мало научиться плавать по нему?
- 2 Это намек на первый том трехтомных воспоминаний консервативного мюнхенского философствующего писателя Оскара Шмитца (Schmitz O. A. H. Die Geister des Hauses. Jugenderinnerungen. München, 1925).

досократиков. Впервые у софистов возникает искусство спора как умение сталкивать мнения и логическая риторика, имеющая целью победу над противником, подавление его искусным использованием логики. В истории нашей цивилизации они позднее не возрождались никогда, за исключением эпохи схоластики, в которую тоже пышным цветом цвело искусство прожженных мастеров диспута. Итак, если бы слово «диалектик» обозначало того, кто добился заметных достижений в искусстве доказывать свою правоту, то у философии было бы одной проблемой меньше — равно как и у политической реальности. Тогда «диалектика» была бы лишь более красивым названием для риторики и софистики, понимаемых в негативном смысле, для искусства добиваться признания своей правоты любой ценой, для беззастенчивого манипулирования логикой и языком с целью поставить в тупик противника.

В самом деле, многим людям, философам и нефилософам, пришлось свести знакомство с диалектикой (или с тем, что именовалось так), после которого у них осталось именно описанное выше впечатление от нее; существует бесчисленный ряд людей, заявляющих в один голос, что они стали жертвами, противниками и критиками «диалектики»: здесь и античные мыслители, презиравшие софистику; здесь и Шопенгауэр, который объявил Гегеля безумным шарлатаном; здесь и представители современной аналитической философии, доказывающие со всей страстью, что диалектик сам не ведает, что говорит; здесь, наконец, эмигранты из стран восточного блока, в котором так называемый диалектический материализм является государственной идеологией. Итак, если это просто искусство оказываться правым, то должна быть и причина, по которой некоторые оказываются невосприимчивыми к воздействию искусства оказываться правым на такой манер. Если это всего лишь искусство убеждать, то оно не очень-то эффективно, ведь слишком многие остались так и не убежденными, причем на протяжении весьма и весьма долгой истории! Если, следовательно, диалектик — это тот, кто пытается вырвать у оппонента «да» по отношению к своей истине, то бесчисленное количество людей успешно противостояло этой попытке, со всей определенностью отвечая на нее своим «нет». Таков может

быть вывод из чисто внешнего рассмотрения положения вещей; чисто внешним оно является потому, что не затрагивает содержания споров, а ограничивается чисто формальной стороной дела: с одной стороны, есть мыслители, которые прибегают к определенной технике ведения спора, которая в конечном итоге всегда должна приводить к доказательству их правоты; а с другой стороны, существуют мыслители, на которых эта техника не оказывает того воздействия, на которое рассчитывал диалектик, и которые явно владеют искусством противоположного рода, дающим им иммунитет от диалектического «искушения и соблазнения».

Если мы станем называть искусство диалектика «диалектической логикой», а искусство того, кто ему противостоит, а то и вовсе опровергает это искусство, будем именовать «аналитической логикой», то тем самым в общих чертах будет обрисована та конфронтация, которая с незапамятных времен заставляет противоборствовать два соперничающих философских стиля.

Однако столь поверхностной стороной дела все не ограничивается. То, что лежит на поверхности, опять-таки имеет основой своей «саму суть вещей». Совершенно ясно, что существует *спор о диалектике*, в котором участвуют две соперничающие «школы» — диалектики (антианалитики) и аналитики (антидиалектики). И это в точности соответствует тому, что утверждают сторонники диалектики; если борьба между этими двумя школами должна породить «истину», то она *ipso facto*¹ оказалось бы истиной, обретенной в результате столкновения противоположных мнений в споре. Конечно, диалектика может считать себя удовлетворенной такой констатацией, однако она не вправе притязать на полную победу или на признание своей исключительной правоты в споре с анализом — ведь в противном случае она вовсе не имела бы нужды прибегать к каким-то спорам, а «с порога», изначально, без всякого оппонента смогла бы сказать, «как оно есть». Следовательно, в том, что касается истины, возникающей из спора между диалектикой и анализом, должна быть признана правота анализа; если бы анализ одержал полную победу, диалектика оказалась бы неправой; но, в свою

1 *Ipso facto* — в силу самого факта; тем самым (лат.) (Примеч. ред.)

очередь, и анализ не может достичь полной победы, поскольку он не может не признать за диалектикой ее компетентности в деле спора.

Но если, следовательно, в споре между диалектикой и анализом — сообразно известному закону триады — должна родиться, как синтез, истина более высокого порядка, которая окажется «снятием» как «момента истины» диалектики, так и «момента истины» анализа, то этой истине более высокого порядка пришлось бы преодолеть те аспекты диалектики, которые с незапамятных времен явно провоцировали возникновение противоположной ей позиции. Итак, в диалектике, поскольку она приходит к позиции, которая оспаривается и отвергается, есть какой-то ложный момент, в противном случае была бы невозможна хроническая полемика анализа против диалектики. Природа этого «ложного момента» в диалектике и есть, в принципе, то, что, после избавления от всех недоразумений, остается наследством диалектики.

Следовательно, вопрос стоит так: что же не в порядке с диалектикой, где в ней не сходятся концы с концами? ¹ Почему это учение о споре оспаривается? Почему такое сопротивление вызывает «теория», которая ведет речь — хотелось бы признать это с полнейшим реализмом — о таких предметах, как конфликт, противоречие, история, развитие, становление? Разве открытие и разработка таких «тем» для философии не представляет собой в любом случае неоспоримого достижения, которое, будучи однажды обретено, может стать мерой для проверки каждой серьезной теории конкуренции? Разве нельзя расценивать как достижение, что теория реальности дошла до того, что не только спорит с другими теориями об истине, но и размышляет еще о споре как таковом — как необходимой предпосылке для обретения истины?

Однако именно здесь и начинается дилемма диалектики. Реплика представителей анализа может звучать так: вы ведете речь о споре. Хорошо. Но что под этим подразумевается?

1 Надо ставить именно этот вопрос, а не вопрос: «Что есть диалектика?» Ведь тот, кто спрашивает, что есть диалектика, начинает не с того места, где он находится в духовном отношении, а именно не с понимания того, что он участвует в споре о диалектике, будучи, так сказать, вовлеченным в диалектику диалектики. Тот, кто ставит вопрос таким образом, вероятно, так и будет носиться с ним, будучи не в состоянии его разрешить.

Ваша диалектика имеет в виду искусство вести духовный спор и вырастает из постижения того, что иногда и в самом деле в ходе энергичной антитетической дискуссии вырабатываются познания более высокого уровня, чем те тезисы, с которыми оппоненты вступили в диалог. Если имеется в виду именно это, то мы все — диалектики, по крайней мере в отношении тех вещей, о которых *вообще* можно спорить¹. Но на самом деле вы, диалектики, все же имеете в виду нечто, претендующее на существенно большее, чем просто на роль учения о продуктивном ведении диалога. Ведь вы не хотите вести речь о том, как *мы*, весьма охочие до споров теоретики, могли бы продвинуться к лучшим познаниям, уходя от крайностей наших противоположных мнений и достигая каких-то сбалансированных представлений. Ведь диалектический зуд начинается только тогда, когда делается попытка говорить о споре и противоречии «вещей» в реальности — и говорить об этом споре и противоречии как о реальности. Почва начинает гореть у нас под ногами, когда диалектика понимается не как диалогика, а как онтология. Ведь диалог-спор есть не только воображаемое противостояние двух тезисов, которые сходятся в «логическом пространстве». Нет, для того, чтобы противоречащие друг другу тезисы смогли «работать друг с другом», нужно, чтобы перед этим и во время этого мы оба, Ты и Я, во всей своей телесной реальности превратились в «дуэлянтов» и использовали наши мнения друг против друга, как отточенное оружие; антитетика теоретических положений сама по себе не нарушает мира; должны найтись

1 Тогда диалектика свелась бы к группе тезисов, допускающих антитезисы, то есть к «проблемным» положениям метафизического или нормативного содержания, применительно к которым можно практически с равным успехом находить основания и для подкрепления, и для опровержения их — и вначале, и далее на протяжении долгого времени. Наряду с ними существует большая группа тезисов, которые не допускают антитезисов, тезисов, которые не являются проблематичными, в отношении которых можно (или нужно) сделать однозначный выбор — так или так; это были бы тезисы, лишенные метафизического или нормативного содержания, то есть чисто эмпирические или чисто логические утверждения. О них никакого спора не возникает. Вывод: там, где происходит спор, налицо метафизика или этика. Трансцендентальная диалектика Канта описывает сферу утверждений, относительно которых можно выдвинуть антитезисы, как метафизическую *кажимость*: стало быть, Кант — это образец мыслителя, который мыслит диалектически и в то же время недиалектически.

субъекты, которые станут вести с помощью этих тезисов борьбу между собой, а именно в действительности, во всей своей личностной реальности и со всем психосоматическим напряжением. Следовательно, спор, хотя он и противопоставляет одни тезисы другим, относится не чисто к сфере «духовного», но и сам представляет собой часть реальности. И в силу этого возникает дилемма диалектики. Тот, кто начинает размышлять о споре идей, неизбежно приходит к тому пункту, в котором логическое «переходит» (что бы это ни означало) в онтологическое. В споре противоречие не только мыслится, но и инсценируется *в действительности*. Тем самым диалектика вступает одной ногой на почву онтологии; анализ, следовательно, уже не может захлопнуть дверь перед самым ее носом. Диалектика крепко держит ногу на пороге, не давая ее закрыть: ведь процессы спора существуют в действительности, и логика продуктивного спора, несомненно, переходит в онтологическую сферу. Теперь происходит то, что можно назвать онтологическим путчем диалектики; поскольку ей бесспорно удалось вторгнуться в сферу онтологии, она пытается совершить насильственный переворот и овладеть всем сущим как своей вотчиной. Она тем самым превращает космос во всеохватывающий «диалектический процесс» — так, будто он есть не что иное, как противоречивый феномен, который в своем полном драматической борьбы самодвижении беспрестанно заставляет сам себя развиваться.

Гегель реализовал это представление с убийственной последовательностью и гениальным радикализмом применительно к почти всем феноменам бытия. Для него мировая история — это кровавый, бурно протекающий и завершающийся на вершине своей сияющим самопознанием самопознания спор мирового духа с самим собой, — мирового духа, который, проходя через последовательную цепь самораздвоений и самопреодолений, в поисках понятия самого себя стремится к тому моменту, когда он, в Гегеле, уже не только ищет, но и находит, не только устремляется вперед, но и приходит в итоге к наполненному и совершенному моменту «абсолютного знания». Здесь диалектика, совершая скачок от логики к онтологии, превращается из учения о ведении диалога в учение о мире, и то, насколько всеподчиняющим при этом становится диалектический принцип,

обнаруживает смелое предприятие Гегеля, задумавшего выстроить, начиная от самых основ, заново даже «науку логики» в духе диалектики.

С этим онтологическим раздуванием диалектики в самое большое системное образование в истории европейской философии был достигнут пункт, после которого становится неизбежным ответный удар. Судьбы гегелевской системы, которая кажется нам из исторического далека призрачными руинами¹ идеалистической метафизики, достаточно ясно обрисовывают возникшую необходимость поворота. Даже невиданная диалектическая система Гегеля не избежала участи «сморщивания» и превращения всего лишь в одну из позиций, против которой возникли мощные и победительные оппозиции. То, что уже мнило себя Целым, опустилось до положения одного из «моментов», превратилось всего лишь в один из полюсов противоречия. В противовес самонадеянным притязаниям самовластной спекуляции пробудился и обрел энергичное самосознание надежный, основательный и скромный дух *эмпирии*; в ответ на доведенный до крайности идеализм возникла реакция *материализма*; в ответ на превратившуюся в систему грандиозность научилось четко и ясно выражать себя *экзистенциальное* сознание, которое отдало должное нашей относительности и уязвимости; и в самую первую очередь, против господства теории выступило течение, со всей решительностью признающее первичность *практики*. Ведь если Гегель, рассматривая всемирно-исторические процессы в самых общих чертах, дошел до того пункта, в котором, как он полагал, дух удовлетворяется достижением единства разумного с действительным, то поколения, жившие после него, как никогда отчетливо знали и чувствовали, что между действительным и разумным возникла глубочайшая пропасть, и если что-то и способно ликвидировать эту пропасть, так это *преобразующая* действительность и делающая ее разумной практика.

1 Руины гегелевского учения снова и снова привлекают любителей отремонтированного старого жилья из числа представителей критики; за ними регулярно приходят бригады уборщиков мусора — из числа позитивистов.

Эти пять «антитезисов» системе диалектики (эмпиризм, материализм, экзистенциализм, примат практики, разумное как Еще-Не) по сей день определяют характер ситуации, с которой должна полемизировать или примиряться любая последующая философская теория, будь она диалектической или аналитической. Однако отныне и подавно ничего нельзя достичь с помощью одних лишь антидиалектических «убеждений». Ведь что бы ни должно последовать за Гегелем и в противовес ему, оно — желаем мы того или нет — будет вовлечено в «диалектику диалектики», или, если выразиться иначе, в конфликт субъективного разума с распавшейся системой, которая стремилась раскрыть и всеобщий объективный разум конфликта.

Этот конфликт начинается с категорического отрицания абсолютизации диалектики. Не следует гнаться за мечтой о продуктивном противоречии, которое везде и всюду подвигает, через тезис и антитезис, к более высокому синтезу. Нельзя мыслить реальное бытие — именно тогда, когда ты рассматриваешь его в его движениях, развитии и внутренней борьбе, — в соответствии с моделью огромного диалог-спора, который стремится от крайностей (и проходя через эти крайности) к истине. Если мы отказываемся от этого, то тем самым как раз выставляем требование снова вытеснить диалектику из области онтологии. Полностью отказать от нее и выставить ее за дверь не удастся, потому что она, будучи спорной теорией спора, как мы фигурально выразились выше, уже поставила ногу на порог и не дает двери закрыться. Следовательно, после Гегеля в философии речь должна идти о том, чтобы ликвидировать онтологический путч диалектики, не посягая, однако, на ту область, в которой она действительно значима. Это требует (не более и не менее) рационального (аналитического) воссоздания диалектики в образе *Общей Poleмики*¹. То, в чем была

1 Поэтому тезис Х.-Г. Гадамера о том, что диалектику необходимо «взять обратно» в диалогизму и герменевтику, является прекраснoдушно ограниченным. Poleмическое значительно превосходит по широте своей диалогическое. Кто думает о «герменевтике войны»? О теории «вооруженной аргументации»? О «диалогике» прекращения всяких диалогов и прерывания переговоров? Не говоря уже об абсурдах «герменевтики капитала» и «диалогии администрирования».

сильна диалектическая традиция — споря, мыслить спор, противоречиво и в движении мыслить противоречие, — должно быть «снято» рациональной теорией спора; разумеется, это снятие, если сравнивать его с гегелевскими притязаниями, окажется чем-то более скромным, понижением уровня запросов, но, если говорить более позитивно, то это будет приземлением, реалистичным и проясняющим укренением Общей Полемики в аргументах, которые могут быть восприняты всеми.

«Когда двое спорят, радуется третий». Толкуя эту поговорку, можно понять полемический смысл диалектики. В борьбе друг с другом Первый и Второй тратят свои силы, и если они примерно равны, то пришедший Третий смог бы после этого без особого труда одержать над ними победу и подчинить их себе. Однако в диалектическом диалоге мы не видим никакого Третьего — только двух противников, которые «обрабатывают» друг друга по мере своих возможностей. Если оба делают это с равным успехом, можно прогнозировать, что борьба закончится вничью. Если оба достаточно искусные полемисты, то для них не представляется невозможным не только отстоять однажды продуманную и выработанную позицию, но и перейти в наступление. Однако картина разом меняется, если Первый не только вступает в борьбу как усердный полемист, но и пытается быть одновременно и полемистом-борцом (*Polemicus*), и арбитром (*Arbiter*). Именно таков диалектик. Будучи таковым, он перескакивает с позиции равноправного борца на позицию превосходящего Третьего. Как таковой он объявляет проигрышную позицию Второго, выступая в своей двойной роли Первого-и-Третьего. Он спорит — ум против ума, но при этом обеспечивает признание себя более умным. Он, как принято выражаться, воспринимает «моменты истины», которые содержатся в позиции противоположной стороны, и присваивает их, подчиняя себе, «с более высокого уровня». Это, однако, легитимно только при том условии, если Второй, со своей стороны, не заявляет, что его застигли врасплох и обобрали, но объявляет, что был убежден Третьим; тем самым он, благодаря своему согласию, снова движется вперед рядом с противником, достигая единства с ним на общем, более высоком уровне. В этом случае мы имели бы

двух «Третьих», которые оба были бы вправе радоваться спору Первого и Второго, потому что оба извлекали из него выгоду¹. Однако это значило бы выразаться метафорически: ведь в споре двоих нет никакого третьего. Пока они находятся в равном положении, нельзя говорить о диалектике, нужно, следуя сути дела, по-прежнему называть все своим именем: диалог или спор.

Нищета диалектики заключается в часто превозносимой за ее необычайные свойства функции синтеза. В споре различных сил, учит она, будет рождаться новое и более высокое. Однако в этом признании ценности спора — некоторое скрытое коварство. Ведь его ценность признает тот, кто мыслит себя победителем в споре, а не проигравшим. Быть может, все без исключения виды наших европейских диалектик после Гераклита в структурном отношении являются *фантазиями победителей*, которые пытаются, прибегая к так называемому синтезу, заключить нечто вроде договора о мире, — правда, о мире, навязанном победителем на его условиях, при котором зависимая сторона довольствуется мелкими подачками и включается в Новый Порядок. На жаргоне диалектики это называется: создать общее, которое будет выше противоположностей. То, что при этом происходит в действительности, есть истолкование задним числом полемики как диалектики, то есть резюме спора победителем. Последний стилизует историю борьбы под развитие и прогресс, приведший к его позиции. Сознание побежденного представлено в резюме победителя не эксплицитно, а только как подчиненный «момент»; его вклад подвергся «диалектическому снятию», а сам он остался там, внизу. Победитель, следовательно, в структурном отношении представляет собой двойное Я, а именно Первого и Третьего, и, функционируя в роли Третьего, он в известной степени поглощает аргументы, силы и права Второго². Мировой дух Гегеля шествует, подобно каннибалу; пожирая сознания противников, переваривая их, он обретает свой

1 Ср. Второе предварительное размышление.

2 У Гегеля, который в трудах своих несравненно углубился в шизофрению этого двойного Я, эта структура отражается даже в грамматике — в предложениях, субъект которых стоит в первом лице, а предикат — в третьем.

суверенитет. Эта «позитивная» диалектика функционирует как подавление Второго; даже, если быть совсем точным, как второе подавление того, что уже однажды сопротивлялось первому. (Ведь вторая позиция, антитезис, возникает в действительности не как равный по происхождению партнер в поединке или противоположный полюс, а как бунт против уже утвердившейся власти.)

Позитивная диалектика, следовательно, не выходит за границы области полемики, а заканчивает спор диктатом победителя; тем самым она, как и прежде, вмешивается в происходящую борьбу — и вмешивается, как правило, на стороне власти и господствующего сознания; она усиливает позицию власти в столкновениях верхов и низов, добра и зла, Я и Оно за счет более слабой стороны. Получается результат, достойный иронии: позитивные диалектики от Платона до Ленина действуют на практике как помехи для того, что они сделали своей темой, — как помехи для продуктивного спора и для примирения противоборствующих сил (в синтезе).

Это именно то открытие, на которое опирается смелое переворачивание всех традиций диалектики Теодором В. Адорно, который не доверяет идеологии победителя, говорящей о достижении более высокого в синтезе. На самом деле победы «общего» не приводят ни к какому снятию напряженности, ни к какому преодолению противоречий; отрицание остается столь же непродуктивным, сколь и отрицание отрицания. «Снятия» — это ложь, после них не наступает ничего лучшего. Чем «диалектичнее» партии, блоки, идеологии взаимно «снимают», «диалектически преодолевают» друг друга, тем больше торжествует в оболочке лихорадочного производства и гонки вооружений дух застоя, установления господства и закоснения. Живое все более и более становится оружием и инструментом. В той мере, в какой — прямо или косвенно — все становится борьбой и бизнесом, войной и обменом, оружием и товаром, умирает именно то живое, для развития и возвышения которого по представлениям диалектики требуется конфликт. В конце концов диалектика перестает быть даже по видимости формой движения разума в исторических конфликтах, а превращается — достаточно вспомнить

о сталинском манипулировании диалектикой — в инструмент изощенной и расчетливой паранойи. Война вовсе не отец всех вещей, а то, что нарушает их ход и уничтожает их. Правка, которую Адорно вносит в теорию диалектики, последовательно нацелена на устранение сомнительного «синтеза»:

Формулировка «негативная диалектика» идет вразрез с традицией. Уже у Платона диалектика стремилась к тому, чтобы с помощью отрицания как мысленного средства создавалось нечто позитивное; позднее это точно было выражено в фигуре отрицания отрицания. Эта книга нацелена на то, чтобы освободить диалектику от такого рода утвердительной сущности... (Negative Dialektik. Frankfurt am Main, 1966. S. 7).

Негативно понятая диалектика движется навстречу Общей Полемике, не признавая этого прямо. Если Первый — это «идеализм» властей, а Второй — это «материализм» угнетенных, то Третий, который возникает из спора между ними, — это, в принципе, опять же Первый, только гораздо худший. Возведение общего, стоящего выше противоположностей, — это опять-таки то же самое; конечно, при этом происходит какое-то «движение», но *plus ça change, plus c'est la même chose*¹: негативный поворот Адорно, направленный против традиционной диалектики, означает «нет» по отношению к тому, что в господствующем сегодня «диалектическом» учении, марксизме-ленинизме, является простой ложью. Сколь ни сильна и ни продуктивна может быть его реалистическая сторона (ведь он заключает в себе все мотивы для выдвижения пяти названных выше антитезисов Гегелю, то есть все, что мы сегодня считаем проявлениями «реализма», — правда, экзистенциалистский антитезис представит лишь в искаженной форме), все же в самом решающем пункте он был недостаточно реалистичным: он осуществил отвод диалектики из онтологии *не* в удовлетворительной, рационально упорядоченной форме.

А именно: этот отвод, как мы уже сказали, должен привести к Общей Полемике, которая проникает в суть спора, взятого в его социальной динамике и с учетом его обеспе-

1 Чем больше перемен, тем больше все остается по-старому (франц.). (Примеч. ред.)

чивающей эволюцию функции. Нужно, не более и не менее, создать теорию, которая после Гегеля желает называться диалектической. *Начало* этому положил Маркс. Он развил философию истории, которая обретает смысл только тогда, когда понимается как попытка создать первую рациональную Общую Полемику. Стержневое положение его учения — то, что вся предшествующая история была историей классовой *борьбы*, — доказывает, что Маркс пытался освободить диалектику от идеалистического наследия и обосновать ее реалистически и эмпирически как теорию действительности, именно как Общую Полемику. Однако и в самом учении Маркса воспроизвела себя дилемма диалектики: он не только создал Общую Полемику, но и дал в рамках ее ложное доказательство того, как и почему его позиция должна принести победу. И Маркс же создал (заранее) фантазию победителя, то есть фальсифицировал полемику, снова превратив ее в диалектику. Экспроприация экспроприаторов — это фантазия, претендующая на то, чтобы представлять собой нечто общее, стоящее выше противоположности эксплуатируемых и эксплуататоров, а именно быть справедливым распределением богатств; но средство для достижения этого — вовсе не Общее, а опять-таки новая полемика, угнетение угнетателей, так называемая диктатура пролетариата. Мышление Маркса, само выступающее как диктаторское, принимает и одобряет эту диктатуру. И для него тоже диалектика служит искусственным средством, позволяющим быть в одно и то же время стороной в споре и арбитром, который этот спор судит, одновременно и Первым, и Третьим. Сколь реалистичен был Маркс, выступая в роли создателя Общей Poleмики, столь нереалистичным он оставался в том, что касается целей и результатов борьбы, которую он принимал за постулат. То, что мы сегодня наблюдаем в образе так называемых однопартийных систем, есть выкидыш этого половинчатого реализма: это стороны в споре, которые оказались в плену фантазии победителя, полагая, что им удалось интегрировать вторую позицию и подняться к единственному, более высокому синтезу. Это — одна сторона, подающая себя как целое. Полюс, претендующий на то, чтобы быть единством двух полюсов. Момент, пытающийся представить себя тотальностью. Это именно та схема,

в которой, если использовать выражение самого Маркса, «все дерьмо опять начинается снова».

То, что затевалось как попытка избежать дуалистической опасности паранойи путем диалектического признания одного *и* другого, в последний момент оборачивается новой односторонностью, неизбежно вызывающей дуализм.

Попытку Маркса обосновать рациональную Общую Poleмику следует считать неудавшейся — как в действительности, так и в теории; *непреодолимое достижение заключается в самой попытке*. У нас нет иного выбора, кроме разумного продолжения этого предприятия. В самом деле, человеческая история представляет собой *и* историю борьбы, как подчеркивал Маркс, но был ли он прав, отождествляя все виды борьбы в истории с *классовой* борьбой, более чем сомнительно. Всемирная полемика, которая предстает перед нами в виде всемирной истории, являет собой, скорее, картину невиданных по масштабам конфликтов между этносами, нациями и империями, и эту борьбу, разумеется, пронизывает, дополнительно накладываясь на нее, то, что конфликтующими субъектами «*в себе*» были, по большей части, разделенные на классы общества, — по крайней мере, в историческое время, которое мы отождествляем в общем и целом с историей государств, то есть обществ, имеющих иерархию власти. Однако никакая софистика не была бы в состоянии изобразить историю войн человечества так, чтобы она целиком покрывалась историей классовой борьбы. И классовое общество в той же мере является продуктом войны, в какой война — продуктом классового общества. Здесь идут в счет только исторические факты, и в противоположность тому, как было у Гегеля, при конфликте между фактами и теорией всегда говорится: «Тем хуже для теории!» Война древнее, чем классовое общество, а войны между классовыми обществами не есть *per se* проявления классовой борьбы. Общая Poleмика, в отличие от марксизма, обладает тем преимуществом, что может позволить себе с самого начала проводить это ясное различие. Она может позволить себе это, поскольку не желает быть фантазией победителя и несколько не заинтересована в том, чтобы доказывать неизбежный и исторически «неотвратимый» триумф одной из сторон. И уж тем более ей нет необходимости

конструировать эмпирически не обнаруживаемые субъекты конфликтов, как то делает марксизм, когда он постулирует существование борющегося пролетариата как всемирно-исторического соперника буржуазии. Общая Poleмика может даже продвинуться в описании истории на шаг дальше, чем исторический материализм, а именно: она может исследовать полемический стиль диалектиков как один из важнейших феноменов современной истории конфликтов; она показывает, что происходит, когда одна из сторон кладет в основу своей борьбы «диалектическую» теорию. И позитивная диалектика тоже остается предметом исследования для Общей Poleмики ¹.

Главная атака Адорно направлена именно на этот пункт. Только негативная диалектика могла бы перестать выступать в роли легитимирующей идеологии одной из сторон, которая видит себя в фантазиях и победителем, и всем в целом. Только так может закончиться злоупотребление диалектикой. Если выделено рациональное зерно последней — Общaя Poleмика, то из нее может и должен исчезнуть аспект лжи. Тогда она не сможет никому оказывать укрепляющие власть услуги. Она не будет больше ни оружием, ни идеологией, ни инструментом пропаганды, а станет тем, чем она видела себя, хотя еще и не по праву, — инструментом для описания действительности, истории и конфликтов в области сознания. Когда Адорно, как он выразился, выложил карты на стол, он сделал жест, который стал неизбежен в перезревшей традиции диалектики. Как Негативная Диалектика, она открыто отказывается от попытки насильственно обеспечивать за собой правоту и прославлять насилие победителя как более высокий синтез. Критическая Теория была попыткой сохранить наследие диалектики, не строя при этом фантазий победителя. В ней находит свое выражение завещание тех, кто подвергся насилию и потерпел поражение. Она впервые последовательно выдвигает требование писать историю человечества так, чтобы те несчастные, которые стали ее жертвами и погибли, выступали не только

1 Ср. главы о втором кардинальном цинизме; Великом инквизиторе; третьем вторичном цинизме; «Критику идеалистической надстройки»; «Марксистскую элегию»; главу 15 Исторического раздела.

как «удобрение для почвы» (ср. главу о Великом инквизиторе) и чтобы история, описывая насилие и несправедливость, которые имели место в сражениях и схватках прошлого, не повторяла их в способе своего рассмотрения.

Заканчивается ли этим дело? Можем ли мы удовлетворяться тем, что диалектика будет отведена из области онтологии в область Общей Полемики? Составляет ли *только* эта полемика ее рациональное зерно, а все прочее было пустозвонством и заносчивостью? Остается показать, что называемое нами диалектикой имеет второй корень, который остается прочно сидеть в почве и тогда, когда мы выдергиваем первый. Мы обнаружим этот второй корень, если внимательно прислушаемся к онтологическим и натурфилософским притязаниям диалектики. Рано или поздно в самоизображении диалектики неизбежно всплывет утверждение, что она есть наука о «становлении», а становление, в свою очередь, есть «великий закон» действительности. А затем наверняка вскоре последует трогательно-наивный пример: растение, которое становится из семени ростком, а затем превращается из этого ростка в разившееся растение; оно, в свою очередь, производит семя, которое покидает его, переносится и ведет к возникновению нового ростка, тогда как состарившееся растение гибнет, таким образом, гибель и исчезновение всегда есть оборотная сторона становления. Что же, мы незаметно перешли из области социальной полемики в область учения о природе и биологии? Да, мы явно сменили область, но нельзя сказать, что сделали это, «не замечая того». Ведь так называемая диалектика природы с давних пор была ахиллесовой пятой этого направления в философии. Особенно славно можно позабавиться, читая у Гегеля утверждения вроде того, что цветок есть *антитеза* почке, тогда как «плод (теперь) объявляет цветок ложным существованием растения» («Феноменология духа»). Что это? Жонглирование понятиями, риторическое надувательство? Для анализа здесь не составляет особого труда доказать наличие манипулирования словами, злоупотребления языком. Насмешка критика так и напрашивается, будучи вполне оправданной. Однако она не должна заслонить от нас великое значение того, на что указывает этот пример. Он

звучит наивно, но эта наивность указывает на наивный и изначальный основополагающий слой философствования, который не способен полностью разрушить никакие столь далеко зашедшие диалектические или аналитические изоцированные тонкости. Ведь этот пример демонстрирует видение цикла жизни, великие и всеобщие превращения явлений в кругу становления, существования и гибели. Древняя — донаучная — традиция мудрости непрерывно имела перед глазами эти феномены: она видела смену времен года, ритм чередования дня и ночи, смену бодрствования и сна, вдоха и выдоха, игру сменяющих друг друга света и тени. В центре этих феноменов полярности она обнаруживала игру полов — и эта последняя дает в то же время модель для превращения полярных диад в диалектическую триаду. Ведь встреча мужского и женского приводит к появлению ребенка, который есть «синтез» отца и матери, яйца и семени, любви и закона и т. п.

Я полагаю, что эти наивные наблюдения показывают, на что диалектика пыталась опереться в своих позитивных взглядах, а именно: она на протяжении долгого времени заимствовала свои онтологические принципы у изначальной философии жизни, которая имела перед глазами игру антагонистических мировых сил и дуальностей. То, что именует себя диалектикой, на самом деле есть *ритмика* или философия полярности. Если рассматривать ее в чистом виде, она пытается понимать жизнь и космос как неустанную смену фаз и состояний бытия, которое есть чередование того, что приходит и уходит — как прилив и отлив, как циклы движения небесных тел, как радость и печаль, как жизнь и смерть. Эта великая ритмика понимает все без исключения феномены как пульсации, фазы, такты. Она усматривает в них не что иное, как ритмичные движения «туда-сюда»¹ Единого, космического принципа в его естественных и неизбежных превращениях. То, что все в мире имеет свою противоположность, то, что все состояния пребывают в вечном потоке и круговращении, и то, что крайности превращаются друг

1 Автор намекает на известный фрагмент Гераклита: «Путь вверх-вниз один и тот же» (или: «Путь туда-сюда один и тот же»). См.: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 204. (Примеч. перев.)

в друга, — это великие и незыблемые открытия, к видению которых пришла ритмика. Гераклитовская «диалектика» — первая и, вероятно, единственная европейская диалектика, которая является чистой философией полярности, не переходящей в полемику, а потому остается созерцательной и темной, не желающей никого ни в чем убеждать и не предназначенной для использования в диалоге-споре, — полностью соответствует этому типу учений мудрости:

Враждебное ладит, наилучшая гармония — из разнящихся [звуков], и все происходит через распрю.

Сопряжения: целое и нецелое, сходящееся расходящееся, созвучное несозвучное, и из всего — одно, из одного — все.

Одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти [противоположности], переменившись, суть те, а те, вновь переменившись, суть эти.

В одну и ту же реку входим и не входим, мы есть и нас нет¹.

Такой взгляд на мировое целое еще отличает свежесть и величие Первой Философии; она имеет созерцательный, а не аргументационный смысл. Она, как поучение, предназначена для всех и ни для кого, она не убеждает, а только указывает; она могла бы и вовсе оставаться невысказанной и ни в коем случае не желает «отстаивать» себя как мнение или позицию. Ее речь как бы созвучна ритмичному, пульсирующему космосу. Ведь мир обладает собственным ходом и дыханием, и эта самая ранняя философия полярности была лишь выражением стремления, не вступая ни в какую борьбу, дышать в одном ритме с миром. Между «мировым законом» полярностей и его пониманием философами нет никакого разрыва, никакой пропасти. Мыслитель, а скорее созерцатель, не занимает никакой «собственной» позиции и не отделяет себя как познающего субъекта от познанных феноменов. В великом мире этих пульсаций и колебаний от одного полюса к другому он выступает не как Я, выделяющее себя из этого мира и при этом выделении способное впасть в заблуждение. Все, о чем он говорит, проходит и

1 Фрагменты ранних греческих философов. М. Ч. 1. С. 198—199, 200, 211, 213. Перевод А. В. Лебедева. (Примеч. перев.)

сквозь него самого, и так оно было бы в любом случае, независимо от того, говорил бы он об этом или нет. В конечном счете такое учение о полярности следовало бы называть философией без субъекта. Там, где господствует такой взгляд, есть, в принципе, только ритмы, только «туда и сюда» энергий и противоположные полюса, а для отдельного Я человека не остается никакой особой сферы. В отношении к этим ритмам для человека возможна лишь одна приемлемая позиция: всецело отдаться в их власть. Понимать — значит принимать, жить в согласии с этим. Тот, кто увидел, что мир есть гармония в раздоре, не станет бороться против этого. Там, где господствует понимание, борющийся субъект уже перестал быть таковым. Но если диалектика в этом смысле действительно может быть названа «наивысшей теорией», то она выступает абсолютно безоружной в плане *аргументации*; в своей раскрепощенной созерцательности она расслабилась до самой веселой и ясной недоказуемости. Такое учение мудрости никоим образом не является поэтому полемикой, оно есть гармония и совпадение по ритму.

Если вообще правильно называть такую философию полярности диалектикой¹, то речь идет, во всяком случае, о космологически-созерцательной теории, и в ней нет ничего, что напоминало бы более современное «диалектическое» отношение субъекта и объекта. Ведь человеку не отводится по отношению к полярностям никакой «собственной» противоположной позиции; он не относится к ним как субъект к вещи; он, во всяком случае, сам может быть полюсом, субъектом среди субъектов, силой среди других сил — он включен в то, что происходит, не будучи способным сопротивляться этому и в то же время — со всей своей активностью. Ему не подобает противопоставлять себя бытию в качестве самовластного и независимого Другого (субъекта). Это впервые происходит только тогда, когда человеческий мир обретает самостоятельность, когда с достижением более высоких степеней цивилизации и обобществления

1 Я, за отсутствием намерений в области классической филологии, не прослеживал и не раскрывал ее на примере какого-либо отдельного философа, а сконструировал как идеальный тип, так, что сквозь него просвечивают скорее азиатские, чем европейские мыслящие фигуры, — насколько я вообще могу судить об этом.

набирает силу и накал полемический принцип, когда угнетение, насилие, вражда, власть, война, идеология, искусство производить оружие и владеть им, стратегия и т. п. начинают формировать соответствующих субъектов полемики. Эти субъекты интенсивно занимаются отделением другого «полюса» и делают из него «предмет», «то, что противостоит». Это примерно соответствует обсуждавшейся выше полемизации Оно. Тогда мы имеем дело уже не просто с ритмами и противоположными полюсами, а с возникновением вражды в военной, политической, социальной, идеологической сферах. Принцип врага бурно разрастается и поглощает некогда нейтральные полюса; отношение «сила—сила» превращается в отношение «Я — Оно», «субъект—объект». Отныне Негативное должно подавляться в зародыше. Ведь в полемике следует подавить и парализовать ответные удары с другой стороны, «погасить отдачу». Но тем самым разрушается мир ритмики. Полемическая диалектика, правда, пытается сохранить еще какой-то остаток полярности, подчеркивая, что необходимо прохождение через противоположный полюс; но на самом деле она принимает, одобряет и ведет полемику, поскольку считает себя способной победить противоположный принцип. Примирения в синтезе, которые выдумывала для себя диалектика, были вторичными установлениями власти и господства, и синтезы в мысли были нацелены на то, чтобы разоружить Второго и подчинить его себе. «Отрицание отрицания» звучит нейтрально и справедливо только в области логики. Только здесь может казаться, что антитезис имеет полное право на существование перед тем, как посредством отрицания отрицания осуществится синтез. На самом же деле речь идет о превентивном отрицании отрицания, или, если выразиться иначе, о подавлении антитезиса в зародыше. Антитезис не развивается до противоположного полюса, а остается всего лишь «потенциалом», подавленным и спящим отрицанием. Поэтому Негативная Диалектика Адорно — это не «позднее вырождение», а основополагающая черта диалектики.

Негативная Диалектика открывает, наконец, Диалектику Препятствования. Препятствование — это единственная «добавка», которую «субъекты» способны внести в мир ритмов. Там, где людям дается их жизнь, это происходит не

столько благодаря их воинственному самоожесточению, сколько благодаря тому, что они развивают культуры, в которых ритмические образы могут вести свою игру без нашего вмешательства. Творческая жизнь расцветает везде, стоит только нам отказаться от нашей способности чинить помехи. Таким образом, наверняка нет гениев, которым помешали развернуться, — есть только те, кто гениально умеет чинить помехи.

«Субъект», который родился из сплошных помех и угроз самому себе, может вмешиваться повсюду только как создатель помех, «запретитель» и «пресекающий», только как создатель «объектов». Он возникает в сфере жизни общества из многих тысяч больших и малых ограничений, отрицаний, строгих определений, решительных отмежеваний, сдерживаний и выявлений враждебного, которые сливаются в нечто единое — в свою «идентичность». Нападать на что-то — значит загонять это все глубже и глубже внутрь себя.

В экзотерической форме мы постигли это только тогда, когда тотальная вооруженность современных политических субъектов создала непосредственную угрозу глобального разрушения мира. Кажущаяся простейшей абстракция «борьбы», «которая выражает древнейшее и присущее всем обществам отношение» (Маркс)¹, становится поэтически истинной только для нас сегодняшних. Только на вершине современности нам открывается идентичность субъективности и вооруженности. Только здесь мы имеем дело с «борьбой вообще», с «борьбой *sans phrase*²». То, о чем великие эзотерические учения этого мира говорили глухо и невнятно, храня как свою опасную тайну на протяжении тысячелетий, теперь выступило в свете освободившейся от чар рефлексии, в которой мы спокойным и невозмутимым

1 Эта формулировка связана у Маркса (во введении к «Очеркам») с выражением его отношения к абстрактному понятию «труд» у А. Смита; по иронии судьбы диалектик Маркс недодал нам простейшего общего понятия Полемики. Он смог бы дать его только в том случае, если бы «проделал развитие» не только от философии к критике политической экономики, но и обратно, к философии. В возникшей бреши роковым образом развился принципиальный терроризм Ленина.

2 *Sans phrase* — без фраз (франц.). (Примеч. ред.)

тоном можем сказать, что означает наша «готовность к обороне». Только в эпоху модерна жизнь застыла, как лед, превратившись в оборону субъектов, так, что наше мышление — поздно, но не напрасно — смогло обрести истинное общее понятие для такой субъективности. То, чем действительно могла быть жизнь, с каждым днем все глубже забывается в развернутой системе препятствий и препон. И все же нам могло бы помочь только то, что помогло бы нам разоружиться как субъектам — в каждой из сфер, в любом смысле.

Поскольку же «размораживание» субъектов, превращение их из льда в нечто изменяющееся, подобно (гераклитовскому) потоку, — то, что составляло постоянную заботу творческого, вдохновенного мышления, — остается главной задачей практического разума, философия как теория разума обретает в этом свою наивысшую норму. Рациональность, которая поставила себя на службу субъективным костностям, уже более не разумна. Разум, который поддерживает наше существование, не обеспечивая нашего развития, уже перестал быть разумом. Таким образом, зрелая рациональность не противоречит «диалектическому» становлению. В конце концов самое что ни на есть строгое мышление должно выйти за свои пределы всего лишь мышления субъекта и подняться выше его. Не важно, на что мы сделаем ставку, чтобы достичь этого: на саморефлексию в сфере философии сознания, на «коммуникативную деятельность» в сфере философии языка, на медитативное «расплавление» жесткого Я и слияние с миром в сфере метарелигии или на играющую трансценденцию в эстетической сфере, — в любом случае выбор будет сделан в пользу разумного, то есть физиогномически-симпатического разума, позволяющего без всякого принуждения прислушиваться к склонностям нашего тела.

Исторический раздел

■ Веймарский симптом. Модели сознания немецкого модерна

Все в целом оставляет жуткое впечатление, причем пугают не столько ужасные события, сколько полная и совершенная уверенность, с которой нарушается негласный договор, существующий меж людьми. Впечатление примерно такое, как если бы кто-то в комнате заявил: «Между нами, животными, говоря...»

*Эрнст Юнгер. Жестокие книги
(из сборника «Авантюрное сердце»)*

Цинизм, как было показано, представляет собой основную фигуру изъятия из обращения ценностей в историческом процессе противоборства сознаний. В нем «идеологии» пробуждаются к осознанию себя. В ходе истории периодически наступают времена, отличающиеся особенно циническим настроем (выражаясь марксистским языком, времена приходящего в упадок классового господства). Это эпохи, когда идеология становится рефлексивной, эпохи, в которые нормы и догмы культуры, полиняв и проникнувшись иронией

по отношению к себе, начинают играть со своими внутренними противоречиями. Во всей предшествующей истории человечества обретение рефлексивности ложным и злым сознанием всегда было симптомом культурной патологии — выражением того, что господствующие слои вступили в стадию одряхления, на которой обнаруживается склонность к одичанию и освобождению от тормозов. Впрочем, Освальд Шпенглер, кем бы его ни считали, высказался по этому поводу с потрясающей физиогномической точностью. О временах заката можно говорить тогда, когда изначальные силы, обеспечивающие стабильность ценностей наивности и примитивные волевые напряжения в слое, определяющем характер культуры и господствующем в ней, разрушаются стратегическими процессами обучения. Циническим настроением отличаются поэтому времена пустых жестов и изоцированной фразеологии с наперед обусловленным тайным подтекстом, — фразеологии, при которой за каждым официальным словом тайно присутствует личное несогласие с ним, совсем иное вкладываемое в него значение («мир, вывернутый наизнанку») и ирония; фразеологии, при которой вслух официально заявляют одно, а молчаливо подразумевают противоположное — то, о чем знают кое-что лишь посвященные, только точно так же «испорченные и развращенные», точно так же склонные к декадансу и к иронии. Улыбка авгура — это и улыбка тех классов, господство которых клонится к закату.

В своих этюдах о Веймарской республике я сознательно не употребляю тех патографических терминов, которые используют критики культуры, а также не допускаю того притворно-бодрого и «здорового» тона, который свойствен чересчур самоуверенным философиям истории, сразу же заводящим речь о декадансе и загнивании, стоит только в какой-то культуре появиться индивидам, более склонным к размышлениям, более чувствительным, более надломленным и в большей степени сознающим существование проблем. Феномен рефлексивной идеологии вовсе не полностью равнозначен упадку. Если наивности становится меньше, а трезвости больше, это еще вовсе не обязательно означает закат Европы. Во всяком случае, тут ничего не достигнешь, занимаясь морализаторством и используя метафору

«болото». Еще Эрнст Блох, который тоже посвятил тонкие размышления этой проблеме в целом и «веймарскому симптому» в частности (в «Наследстве нашего времени»), время от времени высказывался в таком чересчур уверенном духе, изображая свою позицию слишком уж «здоровой»: «...гнилая идеология времен упадка классового общества... ложное сознание, уже сознающее свою ложность, а стало быть, являющееся обманом» (Das Prinzip Hoffnung. Т. 1. S. 169). Этот взгляд на вещи предполагает наличие психоструктуры, в которой от раскрытия «мошенничества», то есть от осознания «гнилой идеологией» своей собственной сущности, рукой подать до обретения зерна истины. От этого сегодняшние отношения весьма далеки как в психологическом, так и в социологическом плане, и едва ли кто-то еще воображает сегодня, что он надежно владеет истиной. Предболезненная (или послеболезненная) стадия что-то затянулась, превратившись в новое нормальное состояние. После ста лет кризиса словечко «кризис» столь же состарилось и истрепалось, сколь и субъекты, которых оно некогда должно было потрясти и встряхнуть. Современные рефлексивно-цинические структуры явно пережили пеструю фазу декаданса: и серые цинизмы современной деловитости — это все еще цинизмы, пусть даже они уже давно не имеют ничего общего с великими позами аристократической болезненной изысканности, с эстетством, дендизмом и утонченно-духовным, но деградировавшим в бессилии образом жизни чересчур изысканно воспитанных позднебуржуазных индивидуальностей. Мы живем сегодня в цинизме, из которого не произрастает абсолютно никаких «цветов зла», не возникает никаких великих хладных взоров или фейерверков у края пропасти. Вместо этого — города из бетона, демократия по месту службы, безрадостность, бесконечная заурядность, заведование непорядками, жалкая болтовня об ответственности, мелочный и убогий пессимизм да пресная ирония. Вероятно, с таким «духом» можно протянуть еще долго. Это уже вовсе не менталитет декаданса, хотя бы потому, что не может быть упадком то, чему не предшествовало никаких высот, с которых можно было бы «упасть». То, что сегодня является циническим, уже давно скользит по ровной глади все в одном стиле.

Рефлексивная идеология, как уже было сказано, больше не влечет за собой никаких «разоблачений». Нет никакой критики, которая соответствовала бы аморфно-студнеобразному реализму, поскольку критика не может обрести веса и значимости, если она не противостоит незнанию. Ведь в диффузно-циническом сознании нет никакого подлинного незнания, есть только не поддающаяся никакому Просвещению внутренняя расколотость и сознательно созданный полумрак, который в своей неизбывной тоске все еще бог весть откуда берет силы для продолжения своего существования. Даже критика, которая сама сделалась циничной, чтобы нанести удар по господствующему цинизму, отскакивает от него, как от стенки горох. Впрочем, именно так можно было бы резюмировать в самой краткой форме результаты критики в Веймарской республике.

Веймарская республика принадлежит к тем историческим феноменам, по которым можно легче всего изучить, какой ценой общество расплачивается за модернизацию. Платой за необычайные технические достижения становится возрастающее неприязненное чувство не-культуры; платой за блага цивилизации, призванные облегчать жизнь, — чувство бессмысленности. Вздыхают ввысь величайшие предприятия, но в полутени остается вопрос: а зачем все это вообще и какое мне до этого дело? У интеллекта, который сознательно делает себя сопричастным этому процессу, нигде больше нет «ложного сознания» (в простом смысле этого слова), есть только безнадежно неизлечимое сознание — всюду, везде, где угодно, во всех отношениях. Поскольку для него больше ничего не «свято»¹, оно становится ненасытно жадным. В распоряжении его жадности, бесформенной и лишенной какой бы то ни было определенной направленности, — целый мир инструментов, валяющихся под ногами, но она не находит никакого удовольствия и желания пользоваться ими.

В веймарской культуре — на это я указывал в первом предварительном размышлении — цинизм находил еще более выпуклое и отчетливое выражение в языке, чем сего-

1 В оригинале игра слов: «неизлечимый» (*heillos*) и «свято» (*heilig*) — неизлечимо то, для чего ничто не свято. (Примеч. перев.)

дня. Он был более ехидным, «кусачим» и продуктивным, чем сегодняшний, выдержанный всего лишь в стиле «Спасибо, обойдемся без этого» и способный выражать себя только брюзгливо или бюрократически. Ведь в наивысших достижениях веймарской культуры еще выказывает себя, несмотря на все, что произошло, великая близость к высоким ценностям и идеалам метафизических традиций, крах которых находит великое выражение в тысяче смелых и свежих агрессивных попыток избавления от иллюзий и разрушения устоявшегося. Кинические и цинические элементы мы обнаруживаем почти во всех прогрессивных эстетиках этого времени, не говоря уже о мелкобуржуазном феномене освобождения от всех тормозов на солдатско-политическом уровне (фашизм). Среди продуктивных умов эпохи было немало таких, которые взяли на себя труд выразить свои разочарования, свою иронию и насмешку, свою новую великую холодность в атакующих формах искусства. Они создали такой выразительный язык, в котором негативизм и современность, несчастье и осознанное желание быть современником стали почти идентичны. Эта среда породила великие позы индивидуальной стойкости в окружении вопиюще неизлечимой действительности. Первая мировая война здесь еще может пониматься как событие, относящееся к истории метафизики, — в какой-то мере, как военный комментарий к словам Ницше «Бог умер». После войны Я превратилось в наследника, не упомянутого в завещании, и было почти неизбежно обречено на цинизм. Оно делает еще одну отчаянную попытку принимать выразительные позы: эстетическая автономия посреди полного распада; соучастие в разрушении посреди всеобщего разрушения; высокомерная мина превосходства даже тогда, когда тебя рвут на части; демонстративная готовность хладнокровно принимать те отношения, которые хоронят мечту всей нашей жизни; стремление превзойти холодностью искусства ледяной холод мира. Веймарские циники от искусства упражнялись в умении изображать себя хозяевами положения, тогда как положение это, на самом деле, было таково, что в нем все пошло вкривь и вкось и не осталось никакой возможности сохранять независимость. Они упражнялись в умении подниматься над абсурдом, над непостижимым, которое, однако,

уже давно стояло перед глазами и виделось со всей ясностью. Они без всякого почтения противопоставляли свои позы столь же всеильному, сколь и заурядному злему року времени: надо цинично позволять ему увлекать себя — оп-ля, а мы-то живы! Модернизация несчастного сознания.

1. Веймарская кристаллизация.

Переход времени из воспоминаний в историю

Три четверти вашей литературы и вся ваша философия есть выражение досады.

Бруно Франк. Политическая новелла (1928)

В течение того десятилетия, когда я занимался изучением культуры Веймарской республики, возникшее у меня поначалу тихое недоверие по отношению к исследованиям в этой области постепенно переросло в основательные теоретические сомнения. Чем больше я читал, тем больше сомневался в том, способны ли мы вообще сказать что-то осмысленное о культуре и сознании тех лет — с 1918 по 1933 год. Чем дальше продвигалось исследование, тем больше это сомнение крепло. Дела не меняло наличие целого ряда выдающихся аналитических работ и описаний. Сомнение вызывала не возможность историко-критически разобраться в том или ином аспекте культурной жизни этого времени, а сама наша способность занять осмысленную позицию в вопросе о том, имеет ли по-прежнему Веймар самое непосредственное отношение к нам или же прямая связь с событиями того времени уже прервалась. Можно понимать это как выражение определенной «обеспокоенности философией истории».

Существует два легко отличимых друг от друга подхода к Веймару: ностальгически-археологический и апологетически-политический. Первый характерен для мемуарной литературы, устных преданий старшего поколения и проективного любопытства сегодняшних политических групп, находящихся на периферии общества. В соответствии с ним в Германии было такое время, когда жизнь была «еще интересной», когда в политике и культуре царили драматизм, полнота жизни, суматоха, взлеты и падения как будто теат-

ральность стала общим знаменателем всех проявлений социальной жизни — от экспрессионизма до феноменальных ножек Марлен Дитрих в «Голубом ангеле», от кровавой комедии гитлеровского путча в 1923 году до «Трехгрошовой оперы», от впечатляющих похорон Ратенау в 1922 до подлой истории с поджогом рейхстага в 1933 году. Непрерывный кризис, о котором говорили все, показал себя хорошим режиссером, умевшим устраивать запоминающиеся эффекты. Наряду с ностальгией мемуаристов наблюдается и ярко выраженная левая ностальгия по Веймарской республике, в которой наличествовал в высшей степени примечательный спектр политической культуры — от левого либерализма Тухольского, Оссецкого, Кёстнера, Генриха Манна и т. д. до авторов, представлявших социал-демократию и коммунизм или симпатизировавших им и, наконец, до левых радикалов, анархистов и независимых марксистов вроде Беньямина, Корша, Брехта и первых представителей Критической Теории... Веймарская республика стала чем-то вроде детской лужайки для игр, на которой резвится левый историзм, ареной, на которой можно потренироваться в выборе партийных позиций и ангажементов на материале прошлого — так, будто есть какая-то польза от такого выяснения «задним числом», на какую бы сторону ты стал в то время. Поскольку Третий рейх и времена реставрации при Аденауэре перерезали связь с идеями и потенциалами веймарской культуры, новые левые вынуждены были практиковать как бы археологический подход к погребенным под позднейшими напластованиями слоям немецкой политической культуры. Копались в архивах, перелистывали, читали; то, что обнаруживалось при этом, впечатляло; прервавшаяся традиция как бы подвергла эксгумации самое себя, и вдруг с поразительной ясностью выходило, что все уже было раньше — вся наша интеллектуальная «идентичность» под грудой мусора и развалин.

Второй подход к Веймару уделял главное внимание фашизму, приходу к власти национал-социалистов. Здесь интерес был почти сплошь апологетическим и дидактическим: почему та или иная партия или персона *вынуждена* была поступить так; почему национал-социалистический фашизм был столь неудержим и как ему пытались помешать; почему

все было столь ужасным, как оно было. Веймар в этом свете предстает как предфашистское время, как «то, что было перед Гитлером». Такая литература, повествующая, «как это оказалось возможным», составляет уже целые библиотеки. Веймар оказывается в ней предупреждением о грозящей опасности, исходящим из области политической этики: вот что бывает, когда отсутствует демократический центр, когда антилиберальные силы обретают чересчур большой вес, когда рабочие партии терзаемы противоречиями и разобщены, когда монополистический капитал оказывается в тупике и не видит дальнейших путей развития, и т. п. Часть авторов «уже тогда» знала, как надо было действовать, да вот, к сожалению, не дали; другая часть «заблуждалась», зато знает сегодня, как надо было. Таким образом, Веймар, с какой стороны ни посмотри, служит политико-моральным уроком истории, который стремится преподать каждый. Демократы из ГДР и демократы из ФРГ соревнуются, кто лучше научился на ошибках прошлого. Поскольку же поколение свидетелей состарилось и вымирает, политико-педагогическим упражнениям по поводу тех лет уже ничто не мешает — разве только научный академизм...

Оба подхода вызывают сомнение. Разве они не заставляют исследование топтаться на стадии изучения своего собственного «отражения в зеркале», когда наивный собственный «интерес» к предмету затеняет сам предмет? Проекции, апологетика, преодоление, ностальгия, спасение — все это позиции и их отражения в исторических зеркалах. «То, что Вы именуете духом времен, лишь собственный дух господ, в котором отражаются времена» («Фауст»). Способны ли мы вообще увидеть сам «Веймар как предмет исследования»? Можем ли мы еще посмотреть на него как-то иначе, чем через призму ностальгии, проекции, апологетики и дидактики?

Я полагаю, что специфические формы сознания веймарской культуры снова начинают открываться для нас через призму цинизма нашего времени, который пришел к постижению самого себя. Чем более ясной для нас становится современная циническая структура, тем больше мы обретаем способность к такому взгляду, который наиболее соответствует предмету нашего исследования и позволяет глубже

всего проникнуть в него. Тогда мы видим Веймар как ту эпоху, в которую были, в сущности, заложены основы этой цинической структуры, — в том ее аспекте, в котором она завладевает культурой и начинает господствовать над ней. Именно тогда стратегические имморализмы начинают просачиваться из ранее герметически закупоренной среды в коллективное сознание, и то, что доныне считалось «профессиональными секретами» реальной политики, дипломатии, генеральных штабов, тайных служб, организованной преступности, проституции и директоров промышленных предприятий, теперь выволакивается на свет яростным стремлением докопаться до истины, что неизбежно представляет все это в двойственном свете, делая «секретами, которые известны всем и каждому».

Пока мы не постигнем цинизм эксплицитно, от нас будет ускользать самое существенное в веймарской культуре. Поэтому наша саморефлексия будет иметь приоритет перед историографией. Будучи наивной, эта последняя уже дошла до границы, непреодолимой для нее. Только более точная саморефлексия вновь делает возможной более глубокое историческое познание — разумеется, если это последнее тогда еще будет сочтено нужным. И наоборот — в ходе долгих исследований нужно пропитаться специфическим духом Веймара, чтобы постичь, что тогда оказывали свое действие те структуры, которые продолжают существовать и сегодня, связывая нас с прошлым. Ведь предметы исторического исследования не «существуют» просто так — они появляются по мере того, как развивается наша способность к историческому видению, по мере того, как развивается наш «глаз».

Другое сомнение, вызываемое обычными описаниями Веймара, возникает чисто рефлекторно при изучении источников, а именно: при чтении документов возникает впечатление, что многие тексты прошлых времен написаны на значительно более высоком уровне рефлексии, умения понимать и выражать суть проблем, чем более поздние труды «о них» из области истории культуры; часто последние выигрывают только оттого, что просто изменились времена и вместе с ними изменился угол зрения — только это и делает их «умнее». В этом-то и кроется коварство Веймара как объекта исследования. Нельзя вести речь об этом времени,

совершенно не учитывая того, что те, кто жил тогда, уже достаточно сказали о самих себе. В их наивысших достижениях, несмотря на существование противоположных примеров, культура Веймарской эпохи предстает перед нами как весьма внимательная к себе и бдительно следящая за собой эпоха в истории, как эпоха, отличающаяся высоким уровнем рефлексии, склонная к раздумьям, полная фантазии и умеющая ярко выразить свои мысли, как эпоха, насыщенная самонаблюдением и самоанализом. Если говорить о ней «свысока», легко можно оказаться гораздо ниже ее. Наш комментарий рискует превратиться в простой пересказ тех вещей, которые выше нашего понимания, потому что часто понимание этой эпохой себя поднимается в текстах до таких высот, что более позднее время не может автоматически исходить из допущения, что его способность к пониманию может им соответствовать. (Без сомнения, это верно не только применительно к культуре тех лет, но применительно к ней — особенно.) Полагаю, мне удастся показать, что в самых различных областях веймарской культуры были достигнуты такие вершины развития цинических структур, которые можно охватить взглядом лишь сейчас, исходя из лишнего иллюзий, кинически-цинического, осознающего кризис духа времени, присущего концу семидесятых — началу восьмидесятых годов. Времена, которые разделяют почти полвека, прекрасно понимают друг друга благодаря близости их опыта, которая вновь возникла сегодня. В том, что касается их дурного настроения, возникающего при размышлении о самих себе, умной досады и рефлексивной деморализации, они снова стали конгениальны. Это позитивная констатация, однако относится она к угрожающему феномену. Мы работаем здесь с гипотезой, о которой полагаем, что она верна, но при этом надеемся, что она будет «снята» и преодолена как *selfdestroying prophecy*¹, а именно с гипотезой о том, что такие структуры есть выражение типичного для времени между войнами, когда никакого интеллекта и никакой доброй воли недостаточно для того, чтобы остановить катастрофические системные тенденции.

1 *Selfdestroying prophecy* — самоуничтожающее пророчество (англ.). (Примеч. ред.)

Метод изложения и описания — ассоциативный и в то же время конструирующий. В основе его — обильное *цитирование*. Мне хотелось бы дать читателю некоторое представление о том, насколько может потрясти и ошеломить простое чтение, разумеется, если заранее подготовлены связи между тем, что предлагается прочесть. Темы относительно разнообразны, но нигде они не прослеживаются до конца. Каждая глава должна оставаться указанием и намеком. В сумме получается методично продуманный лабиринт: такой, что можно познать эпоху, двигаясь среди текстов как среди кривых зеркал из «комнаты смеха», составляющих этот лабиринт. Таким образом мне хотелось бы достичь того, что просто невозможно достичь иначе — сделать более понятным предмет, показывая, как он в своем собственном внутреннем разнообразии и раздробленности превосходит нашу нормальную способность к пониманию. То, что нам требуется, — это логический и исторический «кубизм», умение мыслить и видеть синхронно-параллельно. Мы недостаточно «поворотились в уме», чтобы по-настоящему замечать превратившееся в норму безумие нашей повседневной жизни и нашей истории. Можно, следовательно, читать «Веймарский симптом» как методологическую авантюру, как приключенческий роман о путешествии через то безумие, из которого все мы вышли.

2. Дадаистская хаотология. Семантические цинизмы

1. Вокруг огненного шара бешено носится комок грязи, на котором продают дамские чулки и оценивают Гогенов... <...>

78. Пинок — космосу! Да здравствует Дада!

Вальтер Зернер.

Окончательное раскрепощение
(1918—1920)

Мы вправе развлекать себя как угодно — звуками, формами, цветами, шумами; но все это — та прекрасная чушь, которую мы осознанно любим и

изготавливаем, — есть чудовищная ирония, как и сама жизнь; точная техника окончательно постигнутой бессмыслицы как смысла мира.

Пауль Хаусманн. Немецкий обыватель сердится

Гиндендорф, Люденбург¹ — это отнюдь не исторические имена. Есть только одно историческое имя: Баадер.

Иоганнес Баадер. Реклама меня самого

Пусть живет все, но лишь одно должно исчезнуть раз и навсегда — бюргер.

Рихард Хюльзенбек

С возникновением дада² на сцене появляется первый неокинизм XX века. Его атака направлена на все, что принимает себя «всерьез», будь то в сфере культуры и искусств или в сфере политической и буржуазной жизни. Ничто другое в нашем столетии не поражало с такой злостью *esprit de sérieux*, как беглый дадаистский огонь по нему. Дада по сути своей не течение в искусстве и не течение в антиискусстве, а радикальная «философская акция». Он развивает искусство воинствующей иронии³.

От буржуазного «института искусства» (Петер Бюргер) Дада требует только одного: того мотива, который обеспечил искусствам в буржуазный век их философский момент, — момент аморалистской свободы выражения. Однако искусство давно уже перестало быть тем, что оно некогда представляло в своей сущности и на неокинической перво-

1 Исковерканные фамилии Гинденбурга и Людендорфа. *Пауль фон Гинденбург* (1847—1934) — с 1916 г. фактический главнокомандующий войсками Германии в Первой мировой войне, президент страны с 1925 г., в 1933 г. назначил Гитлера канцлером. *Эрих Людендорф* (1865—1937) — соратник Гинденбурга во время Первой мировой войны. (Примеч. перев.)

2 Дада, дадаизм — модернистское течение в литературе, изобразительном искусстве, театре и кино. Зародилось во время Первой мировой войны. (Примеч. ред.)

3 Отто Флаке писал в 1923 г.: «Дада — это то же самое, чем некогда была известная и мало понятая романтическая ирония — это снятие и преодоление. Снимается и преодолевается серьезное, не только жизни...» (*Das Logbuch. Gütergloh*, 1970. S. 295).

начальной фазе времен его возникновения (то есть на стадии буржуазной «Бури и натиска» в XVIII веке), — оно уже перестало быть той средой, в которой находит свое выражение «истина». То, что предстает перед взором дадаистов, оказывается искусством эстетским, искусством для искусства, которое относится к себе самому с убийственной серьезностью и пиететом, превращаясь в замену религии и в средство для приукрашивания «уродливой буржуазно-капиталистической действительности». Поэтому для дадаистов суть дела состоит именно в том, чтобы восстановить философский импульс искусств — их волю к истине — в противовес гипертрофированному разрастанию в них эстетики, изысканного изящества и далекого от жизни суетного тщеславия. Осуществляя свой переворот, они приравнивали искусство к тому, что тогда презрительно именовалось «ремесленничеством от искусства», к тому преуменьшающему серьезность всего украшательству, которое шло навстречу потребностям «обывателя» в увеселениях, развлечениях и в отвлечении от действительности. В противоположность этому действительность имела для представителей авангарда вкус самой что ни на есть сырой и грубой негативности, и именно это объясняет, почему мирные и антимилитаристски настроенные дадаисты Цюриха в 1916 году (почти все без исключения — эмигранты из воюющих стран) причисляли к своим врагам даже пацифистов — по той причине, что последние, будучи постыдно нереалистичными, противопоставляли реальности голый *идеал* мира. Здесь впервые проявляется почерк кинического модерна: сказать «да» действительности как действительности, чтобы оказаться в состоянии нанести пощечину всему, что является всего лишь «прекраснодушным мышлением».

Ремесленники от искусства со всего Цюриха сомкнутыми рядами выступили в поход против нас. Это было прекраснее всего: теперь мы узнали, с кем имели дело. Мы были против пацифистов, потому что война вообще дала нам возможность существовать во всей нашей славе. А тогда пацифисты были по-приличнее, чем сегодня, когда каждый глупый мальчишка со своими книжками желает вовремя воспользоваться конъюнктурой. Мы были за войну, и дадаизм еще и сегодня за

войну. Вещи должны сталкиваться друг с другом: того, что происходит, еще мало — все далеко не так сурово и жестоко, как оно должно быть.

Таковы были слова, которые демонстративно преподнес публике Рихард Хюльзенбек в своей первой дадаистской речи в Германии, произнесенной в феврале 1918 года в Берлине. С точки зрения морали такой текст просто не понять, точно так же, как и с точки зрения психологии. Чтобы вникнуть в суть подхода Хюльзенбека, нужно вначале освоиться с его иронически-полемической манерой выражаться: он пробует новую тактику подхода к предельно щекотливой теме — упражняется в искусстве на иронически-грязный лад объявлять себя согласным с самым что ни на есть мерзким. С помощью своих цинических речей он формирует представление о некоем Я, стоящем по ту сторону добра и зла, которое желает быть таким же, как его безумная эпоха.

В этот момент война еще бушевала на фронтах в полную силу. «Ценности» Запада терпели «крах», точно так же, как немецкий западный фронт к тому времени, а заодно терпела крах и целая эпоха, которую именовали буржуазной, — состарившееся XIX столетие. В материальных битвах мировой войны Европа переживала «возвращение вытесненного»: из фальшиво-мирного империалистического мещанства вновь проглянул Зверь, Бестия. Буржуазный дух прогресса был утопией, не имевшей ничего общего с реализмом, — то, что слишком долго отрицалось и отвергалось, ответило на эту утопию ужасающими разрывами снарядов. После Ницше дадаисты были первыми, кто пытался отнестись к возвращению вытесненного позитивно. При этом они придали новый поворот праву художника на избавленную от всех ограничений «свободу» выражения. Между менталитетом генералов, которые всерьез были «за», и менталитетом пацифистов, которые всерьез были «против», дадаисты сформировали свободную от всяких утрызений совести третью позицию: быть «за», но не всерьез.

Дада черпает часть своей побудительной силы из ощущения, что он смотрит на мир с непобедимой трезвостью. Дадаисты подают себя в духе патетического позитивизма.

«Голые факты» неуклонно и неумолимо отделяются от фраз, «голая» культура — от жестокой реальности.

Мы не пропагандируем никакой этики, которая всегда остается идеальной (что есть мошенничество)... Мы желаем разумно упорядочить экономическую науку и сексуальность, и мы плюем на культуру, которая не представляла собой чего-то реально-осязаемого. Мы желаем ей конца... Мы хотим мира подвижного и изменчивого, хотим беспокойства вместо покоя — долой все престолы, долой чувства и благородные жесты... (*Рауль Хаусманн. Немецкий обыватель сердится*).

В «дадаистском манифесте» сказано:

Слово «Дада» символизирует простейшее отношение к окружающей действительности, с появлением дадаизма вступает в свои права новая реальность. Жизнь предстает перед нами синхронным хаосом шумов, цветов и духовных ритмов, который вбирается в дадаистское искусство со всеми сенсационными криками и лихорадочными проявлениями, с его отчаянным духом повседневности и со всей его жестокой реальностью.

В дадаизме индивиды впервые осознанно производят то преобразование современного отношения между Я и миром, которое может служить образчиком для всей субъективности, присущей модерну: кинический индивид отказывается от позы покоящегося в себе творца искусства (гения), от позы мыслителя, постигающего весь мир (философа), и оборотистого предпринимателя; скорее, он сознательно полностью отдается во власть данному. Если то, что движет нами, жестоко, то и мы жестоки. Дада не окидывает взглядом упорядоченный космос. Для него важно сохранить самообладание в условиях хаоса. Посреди кровавой сутолоки была бы бессмысленной поза великого мыслителя, характерная для хладнокровно-обеспокоенных философий жизни, распространенных в то время. Дада требовал от человеческого существования абсолютного соответствия своему времени, тенденциям его собственной эпохи, — то есть экзистенциального авангарда. Только тот, кто находится в самых

передних рядах, идет в ногу со временем: война как обретенная мобильности и освобождение себя от всяческих тормозов; самые что ни на есть прогрессивные методы разрушения (вплоть до сферы искусств), антипсихологизм, антибуржуазность. Пафос истины для этого течения заключался в том, чтобы каждым нервом чувствовать время, мыслить и жить в одном ритме с ним¹.

Здесь появляется философский отклик: Дада предвосхищает мотивы экзистенциальной онтологии Хайдеггера, которая, со своей стороны, на высочайшем понятийном уровне критикует ложь о субъекте, свойственную европейской философии власти и господства. Я не властелин мира, напротив, Я живет в этом мире под знаком *заброшенности* (в него); правда, мы строим «проекты» в надежде «выброситься из заброшенности»², но и они опять-таки являются «проектами-из-заброшенности», так что первична структура, пассивная по отношению к бытию. А в то же время мы слышим:

Быть дадаистом — значит *отдаваться во власть вещей, позволять им бросать себя как угодно*, не позволять себе превращаться в осадочную породу: просидеть даже минуту на каком-то стуле — значит подвергнуть жизнь опасности... («Дадаистский манифест», листовка 1918 года).

Можно было бы прийти к мысли, что экзистенциальная онтология — это созданная вдогонку академическая версия «дадасофии» или «дадалогии», причем Мартин Хайдеггер

- 1 Это, как кажется, составляет основной фактор морали левых. Ср. тезис Г. Реглера: «Тот, кто не причастен своему времени, тот — нищ. Таков был неписанный закон, затем он превратился в нечто навязываемое и, наконец, в моральный шантаж» (*Das Ohr des Malchus. Frankfurt am Main, 1975. S. 161*).
- 2 Игра слов, использованная еще Хайдеггером: «заброшенности» (*Geworfenheit*) человека в мир и в мире он противопоставляет «проект» (*Entwurf*), обыгрывая то, что в буквальном смысле, по законам немецкого языка, это слово, написанное раздельно, означает «преодоление заброшенности», «выбрасывание себя из заброшенности». Таким образом, экзистенциализм предполагает самостоятельное «проектирование» себя, своей экзистенции и, как следствие, выход из изначальной заброшенности в мир и в мире. (*Примеч. перев.*)

с огромным успехом мог бы оспаривать у Иоганнеса Баадера титул Главного Дада. Тайна его успеха заключается именно в том пункте, который составлял «слабое место» Дада — в серьезности. Не блестящие в своей несерьезности продукты дадаистски «заброшенных» художников жизни и их политизированная сатира, а заброшенность в серьезном ее варианте обеспечила победу в этом состязании.

Дадаистская атака имеет два аспекта — кинический и цинический. Сам дух первого легкомысленно расточителен и продуктивен, ребячлив, мудр, щедр, ироничен, независим, неувязимо реалистичен; второй аспект есть проявление сильных деструктивных противоречий, ненависти и высокомерных защитных реакций на буржуазные фетиши, проникшие в собственный внутренний мир, проявление множества проекций и быстрой смены аффектов — презрения и разочарования, самоожесточения и утраты иронии. Разделить эти два аспекта непросто; они делают феномен Дада в целом сложным комплексом, который играет самыми разными красками, а потому не поддается упрощенным оценкам и не может вызывать однозначных чувств. И по отношению к фашизму Дада занимает амбивалентную, противоречивую позицию: кинические элементы Дада, безусловно, заставляют отнести его к антифашизму, к логике и «эстетике Сопротивления»; цинические элементы в нем, наоборот, определяют его тенденцию развития к предфашистской эстетике уничтожения, которая хотела бы с наслаждением предаться опьянению от разрушения. Конечно, Дада борется против «убийственной серьезности» — но и сам глубоко заражен ею с ее агрессивными аспектами. Дадаистам никоим образом не удалось отнестись иронически к своим собственным мотивам: в их иронических позах осталось много несвободной деструктивности, и можно было бы показать, что в их стремлении полностью отдаваться во власть вещей на самом деле много скрытого сопротивления и самоожесточения в закоснении.

Дадасофия развивает то здесь, то там мистически-иронические видения, которые прославляют жизнь в ее нерасчлененной полноте, вот только делают это предельно выпенненным тоном, как в прокламации Главного Дада Иоганнеса Баадера:

Дадаист — это человек, который любит жизнь во всех ее необозримых проявлениях, который знает и говорит: не только лишь здесь, но и там, там, там¹ есть жизнь! Следовательно, истинный дадаист овладевает (?) и всем регистром (!)² человеческих жизненных проявлений, начиная от гротескового передразнивания самого себя и кончая священнейшим словом богослужения на полностью созревшем, принадлежащем всем людям шаре Земли...

Еще в таких отличающихся гигантоманией гимнах главы секты дадаистов Баадера, который дал провозгласить себя Президентом Вселенной, находят свое проявление типичные попытки сказать «Да» абсолютно всему, в чем ирония Дада хорошо согласуется с киническим аспектом религии (ср. восприятие музыки дадаистами, в особенности у Хуго Балля).

В дадаизме делается попытка создать временную философию «Да», которая связывается, прежде всего, с конкретной, сиюминутной, зависящей от быстро меняющегося настроения и творческой энергией индивидуума-дадаиста. Это «Да» относится к тому состоянию мира, по поводу которого он иронизирует, но еще больше — к переживаемому мигу, в который осуществляет себя вечное и быстропреходящее настоящее и реализуется экзистенциалистская парадоксальность внутренней «длительности», которая пронизана насквозь завихрениями мира и в то же время остается незатронутой ими³. Для того чтобы этот витально-динамический элемент вышел на передний план, нужно уничтожить культурную надстройку. Поэтому дадаисты и в экспрессио-

1 «Там, там, там» — по-немецки *da, da, da*. (Примеч. перев.)

2 Вопросительный и восклицательный знаки в скобках вставлены в приводимую цитату, чтобы подчеркнуть использование «властной» лексики в ней: «овладевает» — *beherrscht* — в буквальном переводе означает «становится господином»; «регистр» — *Regiester* — корнем своим указывает на «управление, правление», ср. *regieren* — «править». (Примеч. перев.)

3 Дада может быть понят, в сущности, как школа «субъективного» позитивизма, в отличие от «объективного» позитивизма Логического Эмпиризма. Оба позитивизма роднит их радикальный семантический цинизм. Дада говорит о «бессмыслице» в экзистенциальном отношении; логический позитивизм — об *отсутствии смысла* у высказываний (например, у метафизических).

низме видели зачастую только продолжение немецкого идеализма: «отвратительное затемнение и сокрытие вещей, именуемое экспрессионизмом».

Первым экспрессионистом, изобретшим «внутреннюю свободу», был обожравшийся и опившийся саксонец Мартин Лютер. Он способствовал протестантскому повороту немцев к не поддающемуся объяснению «внутреннему миру», равносильному изолганности, жонглированию воображаемыми страданиями, темным пропастьям «души» и их власти, сочетающейся с рабской покорностью по отношению к насилию властей; он породил Канта, Шопенгауэра и сегодняшний идиотизм искусства, который тупо смотрит на мир, в упор не замечая его, и полагает, что таким образом преодолет его (*Рауль Хаусманн. Возвращение к предметности в искусстве*).

Это созвучно киническому реализму Ницше: здесь налицо те же антипротестантские мотивы. Дадаистскому «Да» действительности и реализации себя в действительности совершенно безразлично, что скажут эксперты, знатоки, снобы и критики. Можно понимать дадаизм как пролог к эмансипации дилетантов, который построен на том, что радость, испытываемая от процесса творчества, важнее, чем достижение результата. Способность достигать результата — всего лишь довесок к подлинности; ценны не остающиеся произведения, а сам миг их интенсивной реализации.

В дадасофии всплывает и еще один ницшеанский мотив — возвращение того же самого. В великолепном скетче «Все улажено посредством Дада. Триалог между человеческими существами» затрагиваются самые различные исторические эпохи:

Дада существовал всегда, в Древнем Египте точно так же, как в Европе или в Мексике. Дадаист, дорогой мой доктор Смартни, не зависит от времени. <...>

...Это постоянно рождается вновь и вновь, это передается через цепь поколений. Дада — это выдающийся метафизический вопрос. <...>

Дада — великое испытание для почек и ловушка для моралистов. <...>

Вот вы считаете его религиозной доктриной древнеегипетской секты. Но ведь Дада проявлялся и в Индии. Он культивировался шиваитами левой руки. В эпосе о Гильгамеше у древних ассирийцев мы находим указания на то, что Дада тождествен с рождением мира. В мистериях, посвященных Дионису, вы найдете Дада точно так же, как в предсказаниях оракула Зевса в Древней Греции.

Дада есть великая ирония, он выступает как направление и в то же время отнюдь не является направлением...

Сексуальный маньяк-убийца Элтон был дадаистом, когда писал в дневнике: *Killed today a young girl, it was fine and hot...*¹

Дадаистом был Манолеску, когда он выдавал себя за князя и снимал помещение при дворе кайзера, не зная, из каких средств он будет платить по счету. Дада — это американская сторона буддизма...

Дадаистские документы всегда подделывали...

Причина того, что дадаистское мышление не позволяет резюмировать себя в какой-то одной формуле, заключается в его структуре, которая меняется с каждым моментом. Оно все время в движении — в процессах, в скачках, в соли анекдотов и шуток, которые, в принципе, невозможно изложить в сокращенной форме. Осуществление его — это сама вещь (мотив, который, впрочем, доминирует во всей философии рефлексии, особенно у Фихте и Гегеля). Попытаться сказать что-то о сознании Дада, поднявшись над ним, означает почти автоматически тут же опуститься ниже его уровня. И если мы попытаемся сказать, тем не менее, что-то общее об этом, то предварительно особо подчеркнем, что предметом явятся не документы Дада, а метод Дада.

Я хотел бы назвать его методом «рефлектированного отрицания». Другими словами, это техника разрушения смысла, это метод нонсенса. Где бы ни появлялись надежные «ценности», высокие значения и глубокий смысл, Дада пробует осуществить разрушение смысла. Дада разрабатывает эксплицитную технику разоблачения ложного смысла — и тем самым выходит к более широкому спектру *семантических цинизмов*, с которыми демифологизация мира

1 Убил сегодня маленькую девочку, изящно и страстно (англ.). (Примеч. ред.)

и метафизического сознания достигает радикальной конечной стадии. Дадаизм и логический позитивизм¹ есть части процесса, который лишает почвы всякую веру в общие понятия², всемирные формулы и тотализации. Они оба работают уборщиками мусора в пришедшей в упадок европейской идейной надстройке. У дадаистов, которые целиком принадлежат к поколению, незадолго до этого еще с последним благоговением преклонявшему колени перед всем, что именовалось искусством, художественным творением и гением, таким образом, началась генеральная уборка и чистка в собственной голове, в их собственном прошлом. Они отрицали, становясь отступниками прежней веры в искусство, свою прежнюю форму жизни и традицию, в которой они больше не могли «сохранять свое неподвижное положение»: учреждение смысла посредством искусства и поднятие обычного до статуса исполненного смысла. Нанося ответный удар этой закатывающейся форме жизни, Дада находит саркастические выражения, в особенности тогда, когда он выступает против «последнего» направления в искусстве — против экспрессионизма:

Нет, господа мои, искусство вовсе не в опасности — ведь искусства больше не существует. Оно мертво. Оно было развитием всех вещей, оно еще обволакивало красотой картофелеобразный нос и похожие на свиное рыло губы Себастьяна Мюллера, оно было прекрасной иллюзией, исходившей от солнечно-веселого чувства жизни (!) — и вот теперь уже ничто не поднимает нас ввысь, ничто!.. Абсолютная неспособность... это — экспрессионизм... Пишущий или рисующий обыватель мог при этом вообразить себя форменным святым, он,

- 1 Они представляют собой только наиболее известные феномены в области семантического цинизма; ср. также «Кажущиеся проблемы» Карнапа, «Историю как смыслопридание бессмысленному» Теодора Лессинга, «Критику языка» Маутнера, «Трактат» Витгенштейна.
- 2 Когда М. Ручки в своем эссе о семидесятих годах (Erfahrungshunger. Köln, 1980) написал, что это было время, когда растаяла «утопия общих понятий», он назвал таким образом то, что было общим для ФРГ и для Веймара. В ФРГ, разумеется, речь шла о левых социологических общих понятиях; Веймар боролся больше против призраков ценностей. И в том и в другом случае ставка делалась на субъективный позитивизм — чувственное познание против смысла.

наконец, как-то рос и поднимался выше себя самого, за свои собственные пределы — в какую-то неопределенную, общую всемирную опьяняющую мечту, — о экспрессионизм, ты, изменивший пути развития мира и направивший его к романтической лживости... (Хаусманн. Немецкий обыватель сердится).

Не случайно эта поза непримиримого критика искусства вновь обрела огромную популярность к 1968 году, когда Дада Новых Левых «возродился» в активизме, хэппенинге, «Go-in», «Love-in», «Shit-in» — во всех телесных дадаизмах обновленного кинического сознания.

Дада поднимает бунт не против буржуазного «института искусства»¹. Дада выступает против искусства как техники придания смысла. Дада — это антисемантика. Он отвергает «стиль» как симуляцию смысла, как его подсовывание, как лживое «приукрашивание» вещей... Как антисемантика, дадаизм систематически разрушает, — разрушает не метафизику, а разговоры о ней: область метафизики освобождена и очищена, чтобы устроить на ней площадку для праздников; там дозволено все, только не «мнения». Дадаистская ирония должна сравняться по уровню своему с «иронией жизни» (Хаусманн). Даже дадаизм как стиль был бы уже шагом назад — и именно в этом смысле он становится достоянием истории искусства, которая помещает его в музей стилей и направлений, ставя в один ряд с другими. Предвидя это, Хаусманн говорил, что он, собственно, антидадаист. Поскольку Дада — это метод, его нельзя «усадить на стул», четко определить ему

1 Это замечание мимоходом по поводу вызвавшей много дискуссий «Теории авангарда» Петера Бюргера. По моему мнению, он неверно подходит к проблеме, а именно — с социологической стороны. В наши задачи, однако, не входит ее обсуждение. Для дадаистов искусство — это не «институт». Искусство — это машина для придания значения, и необходимо помешать ее функционированию или разрушить полностью. Отсюда семантический цинизм. Искусство — сектор *Сверх-Я*, составляющая авторитета: это следует прекратить. Отсюда анархический образ действий. Напротив, порыв, устремленный к жизни, направленный на снятие и преодоление путем воплощения в действительность, — это старое наследство: неокинизм XVIII века. В этом смысле лучшее буржуазное искусство является «авангардом» с тех пор, как оно существует. Оно первопроходец на пути к истине, пионер витальности современного общества.

место и зафиксировать в неподвижности; каждый стиль — это стул. В этом смысле Дада понимает себя даже как «точную технику» — он всегда и методично говорит «нет», если появляется какой-то «смысл мира», который не признается, что он есть бессмыслица. Всякое формирование мнений, всякая идеализация снимается и преодолевается в духовном движении — монтаж и демонтаж, импровизация и опровержение самого себя прежнего.

Наибольшую заостренность дадаистскому семантическому цинизму придал писатель Вальтер Зернер, которого Т. Лессинг называл «немецким Мопассаном». То, что его вновь открыли в наши дни, свидетельствует, что и в ФРГ сформировалась публика, которая стала понимать толк в цинизмах и которая способна читать этого автора, потому что в его отточенном имморализме выказывает себя слишком хорошо понятный сегодня дух в высшей степени осознанных, «к сожалению, необходимых» злых поступков. Перу Зернера принадлежат сорок страниц уникальной прозы — «Окончательное раскрепощение», произведение, написанное в последний год Первой мировой войны и вышедшее в свет у Пауля Штегемана в Ганновере в серии «Серебряные кони». Это ряд философско-поэтических миниатюр, представляющих собой смесь критики культуры и цианистого калия. Ни одно из произведений не даст понять с такой остротой, как это, что означает «снятие и преодоление» — насильственное и в то же время легкое и увлеченное разрушение всех культурных семантик, смыслоприданий, философий и упражнений в искусстве. Эта проза наносит всему вокруг жестокие и элегантные удары. Зернер дает такую теорию языковых игр, рядом с которой витгенштейновская выглядит школьными упражнениями для серьезных «ученых дам»¹.

В этом «раскрепощении» проглядывает и растормаживание определенной тенденции к суициду; интеллектуальная агрессивность направляется не только наружу и приводит

1 В оригинале игра слов, иллюстрирующая «языковые игры» Зернера: *Habili-Tanten* образовано из слова *Habilitanten* (защита диссертации, позволяющая получить доцентуру) путем выделения из него слова *Tanten* — «тетки». (Примеч. ред.)

не только к скандальному проявлению критики цивилизации. Зернер, наиболее склонный к рефлексии из всех дадаистов, дал себе отчет о том, что дадаистская ненависть к культуре направляется, естественно, и вовнутрь, против культуры-во-мне, которой я некогда «обладал» и которая ныне ни на что не годна:

Вот наилучшее предложение для вас: перед тем, как отойти ко сну, представьте во всех красках и с предельной ясностью последнее и окончательное психическое состояние самоубийцы, который с помощью пули хочет окончательно выправить себе самосознание...

Там, где все содержательное уже в счет не идет, остается только миг отчаянной напряженности, самосознание самоубийцы, которое уже «прошло через все». Экзистенция как бытие-к-смерти. Нет никаких сомнений в том, что дадаизм и хайдеггеровская экзистенциальная онтология подспудно глубоко родственны по духу.

Когда достигнута нулевая отметка смысла, еще проявляет себя патетическое презрение к смыслу — пронизывающее все отвращение к «позитивному»: «Мировоззрения — это смеси из слов»¹. Вполне в позитивистской манере Зернер заглядывает в собственную голову и обнаруживает там слова и предложения, которые не увязываются в нечто единое. Это отсутствие взаимосвязи он проецирует на мир, который, соответственно, уже не может быть никаким «космосом». Дадаистская антисемантика логично переходит в антикосмологию. Отныне она не спускает глаз с человека, мастерающего мировоззрения и представления о порядке. Вначале был хаос, в который люди — от слабости и от жаж-

1 К параллелям между Веймаром и ФРГ: на примере развития Петера Хандке можно пронаблюдать, какие стадии может пройти субъективный позитивизм: критика языка, акции из области языковых игр, логизация отвращения; затем от бессмысленности — к робкой чувственности, к новому рассказу; очерчивание первого «истинного чувства»; работа памяти. Отвращение и смысл не могут сосуществовать долго. В той мере, в какой Хандке это осознает, он встает на путь, на котором он может стать значительным писателем.

ды смысла — внесли в своих мечтах фантастическое представление о космосе:

Накрыть этот хаос из дерьма и загадок сулящими спасение небесами! Упорядочивая, наполнить благоуханием человеческое дерьмо!!! Благодарствую... Поэтому... в поте лица пишутся философии и романы, мажутся на холсте картины, лепятся корявые скульптуры, с кряхтением вымучиваются симфонии и запускаются в оборот религии! Что за потрясающее самомнение — тем более что все эти тщеславные ослиные деяния вполне неудачны (а особенно — в немецких краях). Все сплошь — дрянь и безобразия!!!

Здесь выявляется одно из старых наивных представлений позитивизма: то, что он понимает мир как скопище «фактов», которые, по его мнению, точно так же проносятся в беспорядочном вихре, как предложения в головах логических позитивистов. Однако они, в отличие от Зернера, который пытается превзойти невыносимое посредством его притяжения и одобрения, не выносят этого хаоса некоординированных предложений. Поэтому они примеряют на свои «факты» формально-логические корсажи. В подходе своем все они — хаотологи, и исходят из первичности неупорядоченного, из наличия суперкомплексов (фактов), из существования бессмысленного и превышающего наши способности к постижению; циническая семантика (вплоть до Лумана) не знает иного выхода, кроме установления порядка центральной культурного произвола или систематизирующего принуждения.

Мы видим, как обычно веселая дадасофия превращается у Зернера в лишенную юмора холодную романтику. Это романтика, которую отличает не наивность, а полное отсутствие таковой. Она поглощена заботой о том, как бы не допустить ненароком какого-нибудь наивного жеста или увлечения чем-либо. Это приводит к тому, что злобная рефлексия входит в самую ее плоть и кровь. Общему несчастью эпохи не противопоставляется никаких поисков лучшей жизни, напротив, делается попытка противопоставить заданному эпохой несчастью добровольно избранное «высокое» горе как суверенный триумф. Так рождается сознание,

которое не только является отчаявшимся, но и поднимает свое желание быть твердым и жестким до статуса исходного пункта своей самостилизации. В своей безнадежно-неизлечимой саморефлексии Зернер упражняется в том, чтобы недоверчиво и сердито снабжать каждую «позитивную» мысль своими репликами, призывами к отстранению от нее и высокомерными комментариями, стремясь превзойти и перещеголять ее. Самопознание и саморазрушение сливаются воедино. Все есть сплошная злость, которая выплескивается наружу, но от этого не наступает ни освобождения от нее, ни разрядки:

Выходит, зла сама жизнь? Несомненно: злость содержит больше всего искренности. Несомненно: все остальные состояния можно выдержать только благодаря тому, что где-то внутри скрыто продолжает существовать злость — или господин просто лицемерит... И все-таки: бессмысленность, которая достигла наивысшей точки в развитии, — это злость, злость и еще раз злость, но еще далеко не смысл...

В этом смысле существует некая незримая линия, связывающая воедино всю культуру, склонную к ненависти в нашем столетии, — от Дада до движения панков и некрофильных автоматоподобных жестов «новой волны». Здесь заявляет о себе маньеризм злобы, дающий великому мертвому Я тот пьедестал, с которого можно смотреть свысока на отвратительно-непонятный мир.

Есть срочная необходимость в описании этих рефлексивных пространств в современном несчастном сознании, так как именно в них начинает развиваться и феномен фашизма, — постольку, поскольку он представляет собой воинствующий нигилизм. Даже в явной и очевидной глупости идеологии национал-социализма был скрыт, в структурном отношении, известный «момент изощренности». Дада демонстрировал циническое шоу, фашизм инспирировал борьбу несчастного сознания и независимости против чувства ничтожности, за величественные позы — против внутренней опустошенности. Семантический цинизм сопровождается не только суицидальными наклонностями, но и риском истерической реакции, что может быть показано на примере парадоксальной «чувствительности» фашизма, устраивавшего политический скандальный спек-

такль воскрешения «великого чувства», которое должно было прикрыть давно чувствуемое Ничто. В истерии проявляется стремление прорвать барьеры самоконтроля безжизненного повседневного Я. Истерией движет, согласно злему афоризму Лакана, поиск господина, которого можно тиранить. Если в Дада и была искра политической истерии, то она еще в значительной мере соответствовала реальности; ведь тот господин, которого ищет Дада, чтобы задать ему взбучку, существовал, и существовал за пределами дадаистского сознания, в самой действительности, и, будучи господином, развязавшим эту империалистически-буржуазную войну, он был объективно значительно хуже, чем всякая дадаистская выходка, пусть даже и самая злая. Фашистская истерия в противоположность этому изобрела господина, которого намеревалась тиранить, и нарисовала себе на стене, словно черта, всемирный еврейский заговор, чтобы уничтожить народ, существовавший отнюдь не только в воображении.

Итак, окончательное раскрепощение Зернера так и осталось неокончательным. Он, насколько известно, на протяжении всей жизни не снимал маски джентльмена. Правда, он полагал, что мир «деградировал до собачьего состояния», но сам лично опасался «пройтись среди собак» (Кёстнер). Даже его утонченные детективные истории, призванные описывать «сучьи нравы», отличаются почерком, в котором больше от господина, чем от собаки.

Дадасоф Рауль Хаусманн был больше посвящен в тайны кинической сварливости, способной нападать, не впадая при этом в саморазрушение. Он сознательно ориентировался на более здоровые формы символической деструктивности, на «бдительность смеха, иронии и бесполезного», на «бурное веселье орфической бессмысленности». Так лают собаки Диогена. «Этот проклятый Христос сказал: „Посмотрите на лилии в поле”¹. Я говорю: „Посмотрите на собак на улице”» (Sublitterel. 1919. S. 53)².

1 Лук. 12: 27. (Примеч. ред.)

2 Все цитаты из дадаистских произведений, на которые нет точных ссылок, взяты из легкодоступного сборника: Dada Berlin. Texte, Manifeste, Aktionen. Stuttgart, 1977.

Экскурс 1. Предзакатные сумерки блефа

Я знаю весьма точно, чего хотят эти люди: мир пестр, лишен смысла, претенциозен и при том интеллектуально напыщен. Они это хотят высмеять, разоблачить. Об этом-то и надо вести речь... Тот, кто страстно ненавидит, должно быть, держал в объятиях то, что теперь хочет испепелить.

Курт Тухольский. Дада, 1920. 20 июля

В лице Тухольского дадаисты, как кажется, находят первого доброжелательно настроенного исследователя их психологии. Он, выступая в роли популяризатора, попытался выделить доброе из злого, чтобы тем самым одновременно оправдать его и преуменьшить его значение. Тухольский снова переводит дадаистское «снятие и преодоление» на язык серьезности — он называет такой подход стремлением «понимать этих людей». Это люди, точно так же, как и мы, разочарованные скверным миром, разве что они более резко высказываются, отводя душу, чем наш брат. Берлинский феномен Дада, о котором здесь идет речь, Тухольский трактует как симптом великой утраты любви, из-за которой «Да» превратилось в «Нет», а любовь — в ненависть. Кажется, теперь, после объяснения его психического механизма, все снова встает на свои места. Если негативное и в самом деле есть только перевернутое позитивное, то об этом нужно знать, и тогда «об этом-то и надо вести речь». Так склонный к психологизму журналист раз и навсегда определяет, как следует обходиться с негативностью. Правда, он и сам чересчур хорошо умеет иронизировать, но его манера отнимать у вещей их серьезность и значимость скорее приводит к меланхолии. Он совершенно не придает должного значения агрессивной иронии. Таким образом и выходит, что он со своим «пониманием» меланхолически преуменьшает значение того, что взялся объяснять, делая его мелким и несущественным: «Если отбросить в сторону все, что у этого объединения [дадаистов] является блефом, то останется не так уж и много». Но кто, спрашивается, сказал, что нужно «отбросить в сторону» блеф? Давая эту формулировку, Тухольский в своей серьезности демонстрирует непонимание

сути дела. Ведь блеф лежит в основе всего метода Дада; блеф и озадачивание¹ идут рука об руку и провоцируют эффект пробуждения от спячки. Дада создает свои построения в какой-то мере на фундаменте блефующего реализма и демонстрирует технику введения в заблуждение, разочарования как выведения из заблуждения и разочарования в себе как выведения из заблуждения самого себя. Выступая как методология блефа (подсовывание смысла и разрушение смысла), Дада иронически демонстрирует, как функционирует современная идеология; его прием: вначале сформировать ценности и вести себя так, будто веришь в них, а затем показать, что ты и не думал в них верить. С помощью этого самопреодоления мировоззрения («смеси слов») Дада выявляет *modus operandi*² современного сознания со всеми его прочно вошедшими в привычку мошенничествами со смыслом. Тухольский не может или, скорее, не *хочет* увидеть этого. Он и сам еще постулирует объективный «смысл». Из-за этого он сбивает цену того предмета, который намеревался объяснить. Он не видит, что методы рекламы, политической пропаганды, активистских и неоконсервативных мировоззрений, индустрии шлягеров и развлечений и т. д. здесь разложены перед нами, словно в ящике для инструментов или, лучше сказать, как буквы в «кассе» для обучения грамматике, чтобы мы поняли их. Ведь Дада содержит теорию блефа в действии, а без учения о блефе, о шоу, о соблазнении и введении в заблуждение вообще невозможно верно понять структуры сознания модерна. Может навести на размышления тот факт, что Тухольский наблюдал поднимающий голову национал-социалистический фашизм с самого начала почти до самого захвата им власти с позиций своей «серьезной иронии» и говорил с огромным презрением о глупости, судорожной суете, блефе, позерстве и бахвальстве нацистов. Таким до конца оставался тон антифашистских фельетонов Тухольского, которым, впрочем, никак нельзя отказать в остроте. Но вот остроты действительно-го понимания ему явно не доставало. Он, как и все прочие

1 В оригинале используется игра слов: «блеф» (*Bluff*) и «озадачивание» (*Verblüffung*). (Примеч. перев.)

2 Образ действия (лат.). (Примеч. ред.)

ревнителю меланхолической серьезности, так и не смог развить основанного на понимании отношения к «рефлексивной идеологии», а также к феноменам блефа и неподлинного мнения. (Совершенно иначе дело обстояло с Брехтом, который был способен изначально мыслить в формах мышления противника: «лабиринтовать», тактически маневрировать, раскрепощаться до предела, но в то же время контролировать себя.)

Политический морализм Тухольского яснее всего проявляется в его заметках по поводу процесса над дадаистами, представшими перед отделением по уголовным делам Берлинского суда в 1921 году. Процесс был посвящен тогда рассмотрению заявления, поступившего в суд от служащих рейхсвера, расценивших как преступление рисунки Георга Гросса «С нами Бог»¹, «на которых были изображены выражения лиц (солдат), отличающиеся чудовищной жестокостью». Пять обвиняемых: Баадер, Гросс, Херцфельде, Шлихтер и Буркхард (владелец галереи) обманули ожидания левых обозревателей, следивших за процессом; вместо того чтобы высказаться со всей откровенностью, они попытались уйти от ответственности, преуменьшая значение своего поступка и оправдываясь:

Пятеро на скамье подсудимых, и среди них только один оказался мужчиной — Виланд Херцфельде. Он был единственным, кто говорил то, что надо, и не увиливал... Никто из мальчиков так и не признался, что именно он разбил камнем окно... Что же касается Гросса, то я не знаю, можно ли объяснить слабость его защиты тем, что он не умеет говорить... Защитная речь Гросса спасла ему шкуру, но совершенно уничтожила его и его друзей. Вот как выглядела эта защита! А вы рассчитывали на что-то иное?

Разве здесь Тухольский не проявляет себя приверженцем устаревшей моральной психологии? Разве он не ратует за последовательность и демонстрацию сочных политических характеров ценой получения места на тюремных нарах? Побольше «идентичности», побольше верности убеж-

1 Надпись на бляхе ремня германских солдат. (Примеч. перев.)

дениям, побольше срок лишения свободы? Разве он не видит, что господствующая идеология желает именно этого — упечь идейных противников за решетку? Разве человек с убеждениями не выполняет функцию рекламы своих политических противников? Во всяком случае, примечательно то, что Тухольский требует проявить «характер»¹ от людей, которые более или менее сознательно намеревались развивать ироническую стратегию. Вместо извлечения пользы из нового искусства «снятия и преодоления», Тухольский сделал ставку на меланхолическую тяжеловесность. Здесь он упустил случай приобрести опыт, который избавил бы его от «неожиданного» потрясения в 1933 году. Тот, кто рассматривает феномены блефа как нечто, подлежащее «отбрасыванию», отличается, должно быть, совершенной слепотой по отношению к фашизму, пусть даже и является самым смелым антифашистом в мире.

Более ясное видение проблематики блефа продемонстрировал Клаус Манн. Но и он смотрит на вещи, занимая оборонительную позицию:

От нацистов, у которых все, начиная от их «национализма» и кончая их «социализмом», является всего лишь тактикой (то есть блефом, трюком и мошенничеством), мы желаем отличаться прежде всего тем, что серьезно относимся к тому, что мы говорим; тем, что мы действительно думаем то, с помощью чего пытаемся агитировать за наше дело (*Mann K. Heimsuchung des europäischen Geistes. Aufsätze. München, 1973. S. 49*).

Клаус Манн одним из первых ясно увидел цинические компоненты фашистской «идеологии». Он показал наличие почти что родства по духу блефа между артистом и фашистским политиком (ср. роман «Мефисто»). Однако остается вопросом, мог ли он, в свою очередь, действительно отнестись всерьез к антитезе этому, к антитезе стремлению «относиться всерьез». Что представляет собой такой антифашизм и антинигилизм, который сам, в сущности, стоит на

1 Следовало бы написать историю идеологической борьбы между иронией и идентичностью, талантом и характером (ср. гневные выступления Генриха Гейне против немецкой «публики с характером»). Ср. также курс 8 «Актеры и характеры».

том, чтобы значительно более уверенно, чем это позволено, утверждать «противоположные ценности» и подавать себя всерьез, лишь бы не быть таким же циничным, как другие? Разве антинигилизм сам не есть всего лишь нигилизм, которому что-то помешало развиваться?

Гросс, который в своих ранних произведениях дал полную волю всей той ненависти, которая накопилась в нем, много позже описал взаимосвязь между нигилизмом и ангажированностью (как антинигилизмом) так:

Мы требовали большего. Что означало это «большее», мы не могли сказать так уж точно; однако я и многие мои друзья не видели никакого решения проблем только лишь в отрицании, *в ярости от ощущения обманутости* и в отрицании всего донныне существовавшего мира. И таким образом мы, разумеется, все дальше и дальше эволюционировали влево...

Вскоре я с головой окунулся в политику. Я произносил речи — исходя не из каких-то убеждений, а просто потому, что повсюду и в любое время дня меня окружали спорящие, а мой собственный опыт еще ничему меня не научил. Мои речи были глупой, повторявшей чужие пустопорожние рассуждения просветительской болтовней, но когда тебя так и несет, можно прикинуться, будто ты увлечен донельзя. А часто действительно увлекает собственная болтовня — одним своим звуком, тем шипением, чириканьем и ревом, которые исходят из тебя!

Я никогда не участвовал в массовых поклонениях чему-то, даже и в те времена, когда еще делал вид, что верю в какие-то политические теории... (*Grosz G. Ein kleines Ja und ein großes Nein. Hamburg, 1974. S. 111*).

Нужно, однако, сказать, что это слова другого Гросса, который в американской эмиграции, если выражаться в дадаистском стиле, уже сел «на стул» — «остепенился» как внутренне, так и внешне. В этом свидетельстве важно то, что оно исходит от человека, который прошел через весь цикл — негативизм, политическая ангажированность и отказ от нее — и, оставшись в живых, может документально зафиксировать весь этот процесс. Когда Гросс писал свои воспоминания, оба критика блефа — и Тухольский, и Манн — уже давно были убиты.

Экскурс 2. Ледяные псы. К психоанализу циника

В каждом лают ледяные псы.

Эрнст Толлер.

Оп-ля, мы живы. 1927

Вот совпадение, которое наводит на размышления: 30 января 1933 года, когда национал-социализм пришел к власти, вышел в свет январско-февральский номер журнала «Психоаналитическое движение», в котором один из учеников Фрейда в первый раз подробно занялся рассмотрением феномена цинизма (Эдмунд Берглер. К психологии циника, ч. 1; вторая часть была опубликована в следующем выпуске).

Наряду с этим примечательным совпадением по времени стоит обратить внимание на другое, скорее, пикантное наблюдение: автор работы берется за исследование темы, которая находится в чрезвычайно взрывоопасных отношениях с его родом занятий. Ведь психоаналитик, который высказывается о цинизме, говорит на тему, которая глубоко перекликается с психоанализом; в 1933 году вполне могло случиться так, что психоаналитика обвинили бы в создании порнографического и цинического представления о человеке (два выражения, которые могли опасным для жизни образом соединиться с предикатом «еврейский»). Здесь, следовательно, психолог отважился войти в логово льва. Он пытается аннулировать «цинизм психоанализа» путем психоанализа цинизма. В этом плане даже и сам Берглер кинически «показывает зубы», энергично протестуя против обвинения в том, что психоанализ, снимающий покровы с психических механизмов, заслуживает подозрения в цинизме. Он заявляет, что психоанализ — это все же «серьезная наука», а наука — отнюдь не «страхование жизни от иллюзий». В остальном интерес Берглера сосредоточен на личностях, у которых ярко проявляются цинические тенденции, как то доказывают его глубинно-психологические исследования, посвященные Наполеону, Талейрану, Граббе¹ и другим. Напрашивается вывод,

1 Граббе Кристиан Дитрих (1801—1836) — немецкий драматург, автор пьесы «Наполеон, или Сто дней» (1831). (Примеч. перев.)

что его размышления вызваны современным положением дел, и это не в последнюю очередь проявляется в том, что он среди своих примеров упоминает самые свежие тексты и события, например роман Эриха Кёстнера «Фабиан», вышедший в свет в 1931 году¹, и другие. Окончательно исследование Берглера выдает себя в этом отношении теми несколькими примерами, которые, как он полагает, свидетельствуют о наличии цинических черт у его собственных пациентов, и эти зафиксированные им черты проявляются, как правило, в форме агрессии, направленной против него, психоаналитика. Поэтому было бы оправданно говорить о том, что это психоаналитическое обращение к цинизму непосредственно связано с актуальными мотивами и побуждениями, которые точно привязывают текст к историческому моменту (1932—1933 годы) и к профессиональному положению автора. Он защищается от обвинения психоанализа, которым он занимается, в цинизме; он ставит некоторым пациентам, которые агрессивно выступают против него, диагноз «цинизм» (*moral insanity*)². Таким образом, не остается никаких сомнений, что мы здесь попали в самую суть дела — хотя фактически говорим о ней, глядя «со стороны».

Что бросается в глаза, так это чрезвычайная настойчивость, с которой аналитик объявляет цинизм, или, лучше сказать, «цинические механизмы», проявлением *бессознательного* и затаенной *инфантильности* у взрослых. Вся сфера цинических феноменов одним махом переводится в разряд психопатологии. Только четыре из 64 перечисленных форм и вариантов цинизма Берглер относит к «осознанным», да и за этими четырьмя, которые не квалифицируются с порога как «плоские» и «не имеющие никакой ценности», можно предполагать вызывающие их «тяжелые неврозы».

Цинизм, говорит Берглер, есть одна из форм, в которых люди с очень сильной амбивалентностью аффектов («нена-

1 Ср. главу 11 «Час просветления», где я цитирую те же самые пассажи, которые Берглер приводит, иллюстрируя образ «циника, ставшего таковым от радости по поводу своей убогости» (К. Краус).

2 Моральное безумие (англ.). (Примеч. ред.)

висть» — «любовь», «почитание» — «презрение» и т. п.) обеспечивают себе возможность вывода их наружу и освобождения от них; следовательно, циническое «улаживание» оказывается в одном ряду с классическими невротическими механизмами, такими как истерические, меланхолические, навязчивые, параноидные и криминальные (!) способы защиты. В цинизме может найти выражение негативная, агрессивная сторона амбивалентности. Однако «циническое улаживание» не сводится только к ней одной, должна присоединяться в высшей степени сильная «бессознательная потребность в наказании» — с мазохистскими и эксгибиционистскими тенденциями (хотя, как отмечает Берглер, зачастую мужчины, циничные на словах, заметно стыдятся своего тела). В цинических речах проявляется психодинамика, родственная навязчивой тяге к признанию в своей вине (Рейк). Циник нападает на внешний мир, пытаясь уладить «внутренний конфликт». «Он наносит удары по другим, а имеет в виду свою совесть».

Цинизм, однако, благодаря своей агрессивно-насмешливой стороне, является в то же время методом получения удовольствия, причем в семи отношениях:

— потому что циник, благодаря удачно высказанному наблюдению, на время освобождается от чувства вины;

— потому что его развлекает злость чужих шуток (этот тезис можно верифицировать, обратившись к тексту на суперобложке изданного Й. Древсом «Цинического словаря» (Цюрих, 1978), в котором кратко описывается его содержание);

— потому что он может наслаждаться собственной тенденцией к эксгибиционизму;

— потому что цинизм — это метод дистанцирования, отстранения;

— потому что может наступить нарциссическое наслаждение от того восхищения, которое умное замечание вызывает у других;

— потому что шутки, в конце концов, веселы сами по себе;

— и самое последнее — потому что циник тем самым может дать волю своим инфантильным тенденциям, чтобы освободиться от них; под инфантильными тенденциями

подразумеваются фантазии раннего детства, в которых ребенок представлял себя «большим», «анальные» наклонности и ранняя сексуально-циническая злость на проститутку, видимую в матери, — в общем, шрамы и рубцы, оставленные старым эдиповым конфликтом.

Отправным пунктом для такого толкования цинизма является старая психоаналитическая теория *Сверх-Я*, мыслящая человека как существо, над которым постоянно довлеют приказы и угрозы более высокой инстанции — строгого, «стоящего над земной суетой» *Сверх-Я*. Однако курьезно то, что аналитик, занимающийся исследованием культурной относительности так называемого «Сверх-Я» (которая проявляется в цинизме), не осмеливается помыслить дальше об этом понятии *Сверх-Я*, как будто его интеллект парализуется авторитетом *Сверх-Отца* Фрейда. Курьезно это потому, что Берглер комментирует феномены, при которых *Сверх-Я* явно не удается обрести значимости, обеспечивающей влияние на поведение циника. Так нельзя ли допустить, что *Сверх-Я* и не способно быть тем, чем оно было раньше?

Создается впечатление, что Берглер невольно начинает давать себе отчет в этом. Ведь цинизм — это феномен, который относится к сфере «диалектики культуры», а поскольку психоанализ — как теория психических процессов — с неизбежностью выступает в качестве теории культуры, он не может на протяжении долгого времени вести себя так, будто культурные феномены, подобные формам цинизма, допускают только психодинамическое рассмотрение. На самом деле это как раз та тема, при рассмотрении которой психоанализ снимает и преодолевает сам себя. Индивидуально-психическое следует понимать, исходя из культуры, как минимум, в той же мере, в какой культуру нужно понимать, исходя из психического. Всеобщее, надвременное, строгое *Сверх-Я* — это устаревшая фикция психоанализа. Большинство приводимых Берглером примеров — среди них есть просто прекрасные и даже ради них одних стоит прочесть его книгу — показывает, что лишь с большой натяжкой можно говорить о том, что для циников остается скрытым и неведомым механизм, вызывающий проявления цинизма. Они сознают, что говорят, и го-

ворят они не столько под влиянием «бессознательных» механизмов, сколько потому, что обратили внимание на реальные противоречия. Тем самым они зачастую кинически выражают какое-то противоречие или же цинически выражают одну из многих форм *mauvaise foi*¹. Бессознательное тут вполне можно оставить в стороне. Сознательная причастность Я к объективным имморализмам и явная расколотовость моральных систем на множество «кусочков» объясняют все дело гораздо более эффективно, чем психоаналитическая теория. Только в одном месте психоаналитик расширяет свое поле зрения:

Переполнение всей культуры в целом страхом перед совестью приводит к тому, что и там, где человек *мысленно* пытается освободиться от оков, как в цинизме, происходит не что иное (!), как компромисс со *Сверх-Я*. Следовательно, не так уж далеко от истины мнение тех, кто утверждает, что проявления цинизма — это в глубокой их сущности *также и* знаки почтения перед *Сверх-Я*, компромиссы с внутренним голосом совести. «Не всяк свободен, кто смеется над своими цепями», — учил поэт-философ. Но то, что *люди даже в этой насмешке* отдают дань *Сверх-Я*, — гротескно.

Нельзя выразиться лучше: «Не так уж далеко от истины...». До нее не так уж далеко, но и не так уж близко. Берглер видит, что во многих формах цинизма проявляется стремление сбросить *оковы*, следовательно, цинизм есть одно из проявлений динамики культурных «освободительных войн» и социальной диалектики ценностей, и его надо отнести к числу важнейших методов выработки неоднозначностей в культуре. Ведь выражение «компромисс» указывает именно в этом направлении. С чем-то таким, что стояло бы «выше» меня, не заключалось бы никаких компромиссов; здесь речь шла бы просто о повиновении.

Компромисс заключается с инстанцией, которая не обладает всепроникающе императивной силой, — со слабым *Сверх-Я* и совестью, которая только мучает, но уже не

1 *Mauvaise foi* — недобросовестно (франц.) (Примеч. ред.)

может категорически повелевать. Берглер невольно показывает, что психоаналитик и циник в известной степени являются последними подлинными моралистами. Они еще позволяют себе то и дело напоминать о заповедях совести и морали, пусть даже и лишь в связи с конфликтом между реальностью и моралью. Во всем остальном мире повсеместно мораль не нарушается, а претерпевает раскол на несколько моралей, и это настолько очевидно, что уже не ощущается никакого «внутреннего конфликта» с ней. Создавая свою теорию *Сверх-Я*, психоанализ дает «моралистам последних дней» ту среду, в которой они могут выражать себя. Однако то и дело оказывается, что коллективное разложение *Сверх-Я* уже зашло на шаг дальше, чем полагают моралисты. Объективный цинизм всегда идет впереди субъективного, и это отставание никогда не будет преодолено. Когда циники отпускают свои злые шутки; когда они поворачиваются спиной к морали; когда они демонстрируют ледяную холодность, с помощью которой хотят оглушить себя и забыть, чтобы не замечать аморализма мира, или даже пытаются превзойти этот аморализм, — во всех этих случаях субъективная холодность есть отражение морали всеобщего общественного оледенения. Шутка, которая рождается из холодности, еще напоминает — по меньшей мере, своей агрессивностью — о более живой жизни. «Ледяные псы» еще имеют силы лаять и еще достаточно зубасты, чтобы стремиться к прояснению сути вещей. Психоанализ, который вовсе не является «страхованием жизни от иллюзий», также достаточно зубаст — по крайней мере, его лучшая половина. Научное облачение не должно вводить в заблуждение: нужно ясно отдавать себе отчет в том, что Просвещение, как подчеркивал Кант и многие другие, требует мужества по меньшей мере в той же степени, в какой оно требует интеллекта, а также в том, что желающий говорить истину не сможет уклониться от вступления в конфликт, ходя вокруг да около.

Мы говорим о январе 1933 года. Психоанализ размышляет о цинизме. Вскоре ему придется эмигрировать. Психоаналитическое объяснение цинизма останется в прошлом. Выяснится: то, что должно было стать решением проблемы, оказалось этой проблемой побеждено.

3. Как-бы-республика.

Политические цинизмы I: борьба продолжается

Надувательство! Сплошное надувательство!
И у всех — свои национальные цвета! Они побоятся рядиться в красное. Они и в мыслях такого никогда не держали. То ли еще будет! Я скажу вам, что...
А потом — четырнадцать пунктов Вильсона!¹ Они еще дадут нам просрать сорок по сорок раз!

Франц Шаувеккер. Пробуждение нации
(*Schauwecker F. Aufbruch der Nation. 1928. S. 372*)

Георг Гросс дал краткую формулу этой эпохи — «ярость от ощущения обманутости». Разочарование, крах иллюзий, твердое намерение больше никогда не поддаваться обману — таковы основные психополитические мотивы Веймарской республики. Они приводят к тому, что рефлексивно-циническое настроение общества крепнет и превращается в агрессивное и демонстративное.

Повсюду горькое чувство обманутости сочеталось с ощущением того, что все придется начинать сначала. Война закончилась, но государство не смогло демобилизоваться. Веймарский мир стал продолжением войны другими средствами.

Все исследователи сегодня сходятся в том, что Версальский мирный договор 1919 года был дипломатической ошибкой века, определившей характер целой эпохи. Он впервые со всей ясностью показал, что в современных капиталистически-империалистических условиях соотношение войны и мира стало иным, чем раньше, на протяжении всей предшествующей (европейской) истории. Если Первая мировая война уже принесла с собой новое качество ведения войны между народами, то в Версальском договоре проявилось новое, «обострившееся» качество мира. Державы-победительницы

1 Провозглашенная 8 января 1918 г. американским президентом Вильсоном программа мира, которая предусматривала отвод войск с оккупированных территорий; ограничение вооружений; свободу мореплавания и мировой торговли; право народов на самоопределение и объединения народов в союзы. Идеалистическую линию Вильсона не удалось провести во время переговоров, которые привели к подписанию Версальского договора (январь — май 1919 г.).

выиграли, в принципе, уже «тотальную войну», не продемонстрировав, однако, своего успеха в виде «тотальной победы» (ввод войск, оккупация, режим оккупационного управления на завоеванных территориях и т. п.). Немецкая капитуляция немного упредила крах Западного фронта и вторжение западных союзников в Германию. Таким образом, победа союзников была однозначной, однако не окончательной в военном отношении. Немцы капитулировали, как известно из многочисленных источников, в значительной мере надеясь на сносные условия мира, — и эта надежда вдруг лопнула, как мыльный пузырь, весной 1919 года, когда стали известны условия Версальского договора. Здесь-то и обнаружилось, что победители вовсе не намереваются делать по отношению к побежденным никаких рыцарских жестов и что они собираются превратить тотальную войну в тотальную же победу с помощью дипломатических средств. С этого момента чувство поверженности у проигравших войну, которые до сих пор в большинстве своем пребывали в раздумьях и были готовы обсудить, как разумно начать новую жизнь¹ превратилась в возмущенное неприятие. Версальский договор был воспринят побежденными так, будто победители вероломно нарушили условия перемирия. Теперь глухое неприятие произошедшего обрело внешнее ядро для кристаллизации. Отныне стало объективно возможным пробуждение агрессивной непримиримости.

В «Mein Kampf» Гитлера (1925) мы находим пассажи, в которых можно увидеть в кристаллизовавшейся форме динамику такого неприятия. Тон Гитлера таков, будто он, как побежденный, намерен диктовать победителям условия, на которых он предпочел бы проиграть войну. Во всяком случае, не на таких:

Должно ли военное поражение вести к полному краху нации или государства? С каких пор этим стали заканчиваться проигранные войны? (1937. S. 250).

Гитлер исходит из исторического опыта тех времен, когда был еще неизвестен феномен тотальной войны и тотального

1 Веймарское Национальное собрание, избранное в январе 1919 г., было еще в подавляющем большинстве своем настроено в пользу демократии. Первый рейхстаг, избранный в 1920 г., уже отличался явным преобладанием антидемократических сил.

поражения. И это новое историческое явление он хотел бы свести к уже известным величинам. Он измышляет теорию, согласно которой великий «крах» складывается из двух факторов: военного поражения и «внутренней» измены. С одним первым, как он полагает, еще можно было бы справиться.

Ведь если бы действительно потерпел неудачу только фронт как таковой, и несчастье (!) на фронте стало бы причиной злой судьбы отечества, то немецкий народ воспринял бы поражение совсем иначе. Тогда он встретил бы последующие бедствия, стиснув зубы... Даже капитуляция была бы подписана только разумом, тогда как сердце уже билось бы, как набат, предвещая своими ударами грядущее восстание и возвышение (S. 251).

А вот теперь следует миф о «внутреннем разложении»:

К сожалению, военное поражение немецкого народа не есть незаслуженная катастрофа. Оно — заслуженная кара вечного возмездия. Мы более чем заслужили это поражение (S. 250).

Гитлер переводит политический и военный крах кайзеровского режима и падение немецкого феодального капитализма на моральный язык вины и искупления. Ведь не произошло ничего такого, в чем не были бы повинны мы сами. Наше прегрешение заключалось в том, что мы не помешали усилению социалистических, пацифистских, либеральных, демократических и «еврейских» элементов в обществе. Крах был, по Гитлеру, «следствием нравственного и морального отравления, ослабления инстинкта самосохранения» (S. 152). Только так дело могло дойти в конце войны до бунтов в войсках и забастовок на военных заводах и т. п. Фронт на передовой действовал безупречно (sic!), подвел же только фронт в тылу, на родине, предав «тех, кто на передовой». Так Гитлер переносит линию фронта внутрь страны: вовне, возможно, война и закончилась, но здесь, внутри, она продолжается — как поход против демократов, пацифистов и др., которые нуждались в военном поражении для победы своих убеждений.

Тем самым Гитлер недвусмысленно планирует состояние гражданской войны: в лагере противника он видит евреев и

их «марксистскую боевую организацию», а также все собрание демократов, социалистов и др.:

Разве во многих кругах не выражалась прямо-таки радость по поводу несчастья отечества? (S. 250).

Гитлер имеет в виду тех современников, поведение которых довелось наблюдать и ему самому, — тех, кто, узнав о конце войны, «смеялся и танцевал, празднуя собственную трусость», и «торжествовал в связи с поражением» (ср. приводимое в главе 7 описание случая, произошедшего в госпитале г. Беелитца). Гитлер проецирует при этом свою собственную катастрофильную структуру на противника. Ведь по-настоящему от катастрофы выиграл он, открывший в ней свое призвание. В то же время он в своей проекции верно отражает определенные аспекты действительности. И в самом деле, многие из тех, у кого война пробудила политическое сознание, испытали облегчение от того, что рухнул ставший невыносимым кайзеровский юнкерский режим; другие группы приветствовали революцию как начало новой эры в истории человечества; наконец, были и такие группировки, которые, не таясь, заявляли, что их дело может достичь успеха только в условиях катастрофы (капиталистической) нации. Что-то подобное сквозит в тоне «Тезисов руководства Коммунистической партии Германии о мире от 19 мая 1919 года»:

I. Условия мира, выдвинутые Антантой Германии, есть баланс внутреннего и внешнего... Положение Германии после четырех с половиной лет проигранной империалистической войны... (Поделом?)

<...>

III. Условия мира, выдвинутые Антантой, систематически используют это внутривластическое и внешнеполитическое банкротство...

<...>

VI. Положение абсолютно бесперспективно для правительства обанкротившегося империализма, как бы оно ни делало вид, что дела обстоят иначе... (Dokumente zur deutschen Geschichte, 1919—1923 / Hg. v. Wolfgang Ruge u. Wolfgang Schumann. Frankfurt am Main, 1977. S. 17—18).

Коммунистическая партия отвергала по этой причине *и то и другое* — и принятие условий мира, навязываемых Антантой, и отказ от подписания мирного договора на этих условиях: и то и другое было одинаково плохо для немецкого пролетариата. Но какая же могла быть альтернатива — или, лучше сказать, альтернатива альтернативе? Существовал ли третий путь? Да, существовал: это — диктатура пролетариата, и теперь нужно было решаться идти по нему; все иные варианты были бы «одинаково роковыми для пролетариата». Таков язык цинического гиперреализма, который исходит из того, что катастрофа вытекает из «природы вещей» и что сознающий это может говорить о ней так, будто он не затронут ею, а находится с нею в союзе.

Гитлер тоже пытается выступить в роли великого диагноста. Ему тоже катастрофа представлялась неизбежной, и, как таковая, имела сторону, открывающую будущее:

Для немецкого народа можно рассматривать почти как *великое счастье* то, что срок его вяло текущей болезни вдруг сократила столь ужасная катастрофа — ведь в ином случае нация медленно, но тем вернее погибла бы...

И тогда уже — разумеется, *горькое*, — *счастье*, если судьба решает вмешаться в этот медленный процесс загнивания и одним внезапным ударом являет конец болезни тем, кто был охвачен ею... Ведь такие катастрофы бывали не раз. И как бывало раньше, она легко может стать причиной выздоровления, заставляя приступить к лечению болезни с крайней решимостью (S. 243, 254).

«Горькое счастье» — самое острое выражение в «народной»¹ диалектике. Что это? Политический садизм, облеченный в медицинские метафоры? Патологический цинизм,

1 Слово «народный» употребляется здесь и далее как синоним слов «пронацистский», «правонационалистический»: автор подчеркивает тем самым стремление немецких фашистов пропагандировать свой режим как «опирающийся на народные традиции». Ср. *Volksgenosse* — «соотечественник» (букв. «товарищ по народу») — излюбленное обращение фашистских времен, *Volksgerechtshof* — «народный суд», как именовался чрезвычайный суд для расправы с противниками режима, и т. п. Слово «народный», употребляемое автором в указанном смысле, берется нами в кавычки. (Примеч. перев.)

выраженный метафорами политическими? Уже в час рождения республики на самом краю справа и на самом краю слева стояли наготове два хирурга и точили свои идеологические ножи, чтобы вырезать раковую опухоль пациенту — Германии. И тот и другой ничуть не интересовались современным состоянием Германии. Они глядели в будущее и мечтали о том дне, когда можно будет произвести великую операцию.

Итак, борьба продолжалась. Робкий и нерешительный дух «нового начала» — как бы он ни выглядел — имел свой небольшой шанс на успех на протяжении семи месяцев между капитуляцией в ноябре 1918 года и заключением Версальского договора в мае 1919 года, но был стерт в порошок сплошными реализмами, изошценностями, противостояниями и замыслами будущего с двойным дном. «Все дело в тактике, мой дорогой» — такие слова Эрнст Толлер в 1927 году вложил в уста одному из тех героев, которые в 1918 году были причастны к революции, а десятью годами позже ударились в «реальную политику» («Оп-ля, мы живы!»).

4. Фронт и ничто. Политические цинизмы II: «народная» диалектика и разложение фронта

Ненависть вызывало все: евреи, капиталисты, помещики, коммунисты, военные, домовладельцы, рабочие, безработные, Черный Рейхсвер, контрольные комиссии, политики, универсальные магазины и еще раз евреи. Это была какая-то оргия подстрекательства, а республика была слабой, ее существования почти не чувствовалось... Это был полностью негативный мир, с радужной пеной на поверхности...

*Гросс Г. Маленькое «да» и большое «нет»
(Grosz G. Ein kleines Ja und großen Nein. Hamburg,
1974. S. 143)*

Не прошло и десяти лет с момента окончания войны, как в Веймарской республике разразилась форменная милитаристская ностальгия. Слово «фронт» стало просто волшебным для выражения однозначности в политических отношениях.

По эту сторону его — мы, по ту — они. Точно знаешь, в каком направлении стрелять. Фрустрированные политикой ученики-подмастерья демократии начали испытывать тоску по «ясным отношениям» времен войны. К концу двадцатых годов ужас сражений, как казалось, был настолько интегрирован психически, или настолько далеко отодвинут в прошлое, или настолько перетолкован, что многочисленные авторы отважились взяться за описание войны: Ремарк, Ренн, Глэзер, Цвейг, ван дер Вринг (Vring), Геббельс, Шаувеккер, Беймельбург и др.

У правых явственно прослеживаются два мотива: они хотели вернуть чувство боевого товарищества в качестве антитезы конфликтам веймарских политических сект и правых партий, и они тосковали по «фронту» как той ясной и четкой линии, где еще можно было точно различить, «кто есть кто». Даже консерваторы и молодые националисты между тем понимали, что война и внутренняя политика — это две различные вещи. Они, испытывая ностальгию по войне, выразили это понимание в таком представлении: солдаты отличаются героизмом, прямоотой, твердостью, храбростью, стойкостью, способностью с достоинством повиноваться, нести службу, выносить тяготы и лишения — одним словом, они мужественны. Политики, напротив, изворотливы, склонны к лавированию и тактическим маневрам, ненадежны, трусливы, готовы к компромиссам, мелки, не любят ясности и прямооты, двулики, мягкотелы — одним словом, немужественны. Ностальгия по войне была, кроме всего прочего, реставрацией мужественности, но в еще большей степени реставрацией уходящего в прошлое социально-психологического типа — «однозначного характера». Фронт вызывал у солдатских националистов воспоминания о том, как они чувствовали себя в те времена, еще будучи защищенными психической броней собственной «идентичности». Уже при формировании полков в хмуром ноябре, а также во времена утрюмого Веймарского мира солдаты зачастую не знали толком, в какой мир им теперь придется возвращаться после того, что произошло. Республика была для них местом, где они теряли то, что считали своей «идентичностью». В результате у них крепла мечта о фронте, где все было еще столь просто и ясно.

В 1929 году Франц Шаувеккер, один из самых интеллигентных авторов в «народном» лагере, изобразил весьма поучительную сцену: прощание солдат, вызванное наступлением мира, который вряд ли кого-то радовал. Автор приписывает своим героям сознание, которое присуще больше 1929 году, чем ноябрю 1918 года. Они, оглядываясь назад, придают, точно так же как Гитлер, столь же великий смысл великому несчастью. И здесь тоже отрицается окончание «подлинной» войны:

А знаете, что мне кажется, когда я смотрю на все это? Все настоящему начинается только сейчас — знаете, все подлинное, истинное... Сейчас уже не стреляют, сейчас все делается втихую. Это действует на нервы. <...>

...Мы, правда, кое-чему научили друг друга — кое-чему из того, что нам может понадобиться. Ведь этот мир — продолжение войны другими средствами. Каждый уходит на свой собственный фронт. Только фронт теперь будет тайным. Будьте здоровы, боевые друзья. <...>

Сейчас мы начали замечать, как непросто обстоят дела... До сих пор мы на фронте только подчинялись приказам... Долг не исполнится сам собой, его надо исполнять — а там уж, в принципе, легко будет ему следовать... И вот, пожалуйста — у нас есть она, великая немецкая легенда сегодняшних дней, немецкая мистика простых солдат. Они должны были, прекрасно все сознавая, делать то, что практически было бессмысленно! И они делали это. Вот тебе и величие, и трагедия немецких фронтовиков.

Шаувеккер признает то, что выразители «народной» идеи обычно отрицают: жертвы, понесенные немцами на войне, были бессмысленны. Однако эту бессмысленность нужно преодолеть, потому что есть желание сделать это. Ее преодолевают, требуя, чтобы смысл непременно был — лично, силой устанавливая его. *Нигилистический антинигилизм.* Шаувеккер конструирует новую позитивность посреди полного краха. Даже немецкая революция, которую правые обычно считали просто мерзостью, приобретает здесь какой-то нигилистический побочный смысл:

Она жалка, ничтожна, жадна до денег, мстительна, завистлива и одержима болезненной ненавистью, она — несчастная затея мелких насекомых. Но, наряду с этим, она сделала кое-что такое, чего вовсе не намеревалась делать... Она устранила все препятствия в нас самих, она унесла кучу мусора. Это было лучшим в ней. Она открыла нам глаза, очистив их от всякой дряни...

Но видишь ли: это — тайна, и она уже давно ясна мне в моей башке. Погляди хорошенько: у нас ведь вообще не было уже никакого содержания! Вот тебе и вся тайна! То-то и оно!.. Тайна состоит в том, что там просто ничего нет. Ничего! Потому ничего и не произошло! Потому-то мы везде и дали слабину!

Новая философия фронта заменяет старую мораль. Она изъясняется не с помощью медицинских образов, как Гитлер, а в моральных и психических понятиях. Активные действия мужчин, сохранивших совесть фронтовиков, должны вызвать «народную» революцию. Солдаты возвращаются домой, но возвращаются они не в состояние мира — они отступают с проигранной «неизвестно ради чего» войны на новый и подлинный фронт совести.

Ведь нам достаточно сказать лишь одно слово, чтобы понять друг друга до самой глубины нашей души: *фронт!* <...>

Сегодня нельзя говорить об этом во всеулышание, ведь это — не для каждого. Я не верю, что бывает большая беда без всякого смысла и без чьей-то вины... Однажды нам придется все же выяснить для себя, почему мы проиграли войну. Потому, что мы сами носили в себе вину, пустоту, самонадеянность, показную силу...

Мы должны были проиграть эту войну, чтобы обрести нацию.

И Георг ван дер Вринг в 1928 году спроецировал в своей книге «Солдат Зурен» то чувство от распада фронта, которое возникло уже во времена Веймарской республики, в прошлое — во внутренний монолог молодого солдата, который в ночном поезде едет на фронт, чтобы в первый раз вступить в бой:

И я дошел до того узла, к которому сходились все нити моих размышлений. Фронт... Это военное выражение, которым так и пестрели газеты и сводки с полей сражения — словно тут все было просто и понятно. Однако он далеко не таков, фронт. Ведь на каждом фронте, который упоминается в военных сводках, добро сражается против добра, зло против зла, добро против зла и зло против добра. Таков уж этот чертовски сложный, извилистый и непостижимый фронт, истинного вида которого не представляет никто.

Но есть и другой фронт, который ясен, однозначен и прям, и я нахожу его в самом потаенном месте — в моей собственной совести нахожу я его. Это фронт хороших мыслей и достойных человека дел, фронт твердых рукопожатий и прочной веры.

Моральный фронт незримо поднимается выше наций, партий, блоков, индивидов и внешних фронтов. Он остается мистической линией — иррациональной и проходящей внутри души человеческой. «Совесь! Вот слово, от которого сегодня исходит свет» (Шаувеккер). Таким образом, приверженцы «народной» идеи апеллируют к той инстанции, которую психоанализ начал исследовать, используя понятие *Сверх-Я*, — а тем более занявшись описанием слабого и все же требующего отдавать ему дань *Сверх-Я* циников. Однако в действительности эта совесть уже была опустошена и дезориентирована; ведь добро и зло могли представать в перевернутом виде. Совесть должна была быть той инстанцией, на которую опирается фронт в душе, однако, взятая сама по себе, она была давно уже опустошенной и неопределенной (или представляла собой нечто похожее на вернувшегося старца, который оказался дряхлым или ни на что не годным).

Именно в эту точку и бьет эпохальный анализ совести, проведенный Хайдеггером в «Бытии и времени», § 55—69 (ср. также главу «Das Man»). Он понимает совесть как «зов заботы».

Что совесть выкрикивает позванному? Беря строго — ничего. Зов ничего не высказывает, не дает справок о мировых событиях... Окликнутой самости ничего не *на-зывается*, но она

вызывается к себе самой, то есть к ее самой своей способности быть¹.

В «народной» диалектике наблюдается сравнимая фигура мысли: возвращение нации в «подлиннейшую способность-быть», проходя через Ничто великой катастрофы. Хайдеггер эксплицирует пустоту совести в «достигшую прогресса» общественную практику. Его анализ откликается, словно эхо, на движения мысли «народного» нигилизма/антинигилизма. Но еще точнее в самую суть проблемы попадает Карл Ясперс в своей работе «К духовной ситуации времени» (1932). Он поднимает фронтовую проблематику до статуса общей характеристики жизни в «современном порядке бытия человеческого». Он констатирует, что функция фронта — говорить людям, ради чего и против чего они сражаются или работают, с кем они выступают вместе и против кого или чего, — утрачена. В эпоху полного господства тактики (над стратегией) все может в одночасье повернуться самой неожиданной стороной. Фронт становится расплывчатым; под заголовком «Война без фронта» Ясперс пишет:

Борьба, в ходе которой известно, с кем ты имеешь дело — открытая борьба. Однако в современном порядке существования при наличии ясности в каждый отдельный момент сбивает с толку *запутанность и неопределенность фронтов*. Тот,

1 Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 273 (перевод В. В. Бибихина). Несмотря на титанические усилия и удачные находки, лучший русский переводчик Хайдеггера так и не смог в полной мере передать используемую тем игру слов — это принципиально невозможно из-за различия приставок у соответствующих глаголов в русском и немецком языках. Игра слов у Хайдеггера построена на «выделяющем отделении» приставок в глаголах *zu-rufen* и *auf-rufen*. Совесть *в*-зывает к Я (точнее — *воз*-зывает Я), заставляя его подняться к обретению самого себя, своей подлиннейшей способности — быть-самим-собой. В нарушение законов словоупотребления в русском языке, но при сохранении важной для Хайдеггера игры слов, цитата может быть передана так: «Что *при*-зывает совесть тому, к кому обращен ее зов? Строго говоря, ничего. Зов не высказывает ничего, не дает никаких сведений о происходящем в мире... К Я, к которому обращен зов, не *при*-зывается „ничто“, а оно *воз*-зывается к себе самому, то есть к его собственной и подлиннейшей способности-быть». (Примеч. перев.)

кто только что казался противником, оказывается союзником. Тот, кто объективно, если судить по желаниям и устремлениям, должен быть противником, устанавливает союзнические отношения; то, что кажется поистине антагонистическим, непримиримым, отказывается от борьбы; то, что выглядело как единый фронт, раскалывается и начинает междоусобную борьбу. И все находится в вихреподобной неразберихе и в изменении. Это нечто такое, что может превратить того, кто казался мне самым ближним, в противника, а союзника — в самого дальнего.

Должно быть, для многих современников в сфере политических отношений утратила свою проясняющую функцию и традиционная схема «левого — правого». Что, спрашивается, могли означать такие понятия, как прогресс и регресс, социализм и капитализм и т. д., если пришлось жить в те времена, когда одна из партий, прибегнув к множеству трюков, именовала себя «национал-социалистической»; в те времена, когда дело дошло до тактических союзов между фашистами и коммунистами; в те времена, когда две большие рабочие партии не смогли образовать никакого общего «фронта» против другой партии, которая тоже именовала себя «рабочей», но при этом образовала единый фронт с партией крупного капитала (ННП) и военными — пресловутый Гарцбургский фронт 1931 года, от которого затем протянулась довольно прямая линия к восточному фронту 1943 года — и этому ни в малой степени не смог помешать смехотворный «Железный фронт» демократов 1932 года? (См. главу 15.)

В 1920 году дадаист Георг Гросс страстно стремился влиться во фронт пролетарских масс:

Придет время, когда художник больше не будет богемным, обрюзгшим анархистом — он станет светлым, здоровым рабочим в коллективистском обществе. Пока эта цель еще не достигнута трудящейся массой, человек духовный будет, ни во что не веря, цинически колебаться туда и сюда... (Manifeste, Manifeste 1905—1933. Schriften deutscher Künstler des zwanzigsten Jahrhunderts. Dresden, 1965. Bd 1. S. 261).

Но в автобиографии Гросса написано:

Мы были словно парусники, гонимые ветром, с белыми, черными, красными парусами. На некоторых судах реяли вымпелы, и на них красовались три молнии, или серп и молот, или свастика на стальном шлеме, — издали все эти знаки были похожи друг на друга. Суда плохо слушались нас, и нам приходилось старательно маневрировать... Буря все неистовствовала, но мы всюду неслись под парусами; мы не понимали ее мелодии, ведь наш слух притупился от криков «Послушайтека!», раздававшихся со всех сторон. Мы знали только, что один ветер дул с Востока, а другой — с Запада, и буря бушевала над всей Землей... (*Grosz G. Ein kleines Ja... S. 143*).

5. Мертвые без завещания. Политические цинизмы III: забота о могилах воинов в пустой душе

Знаете, сестра... я совершенно трезвый... но вот в чем я убежден до глубины души: так, по-настоящему, домой уже не вернется никто.

Герман Брох. Лунатики (1931—1932)

Насколько бессмысленно все, что было когда-либо написано, сделано и помыслено, если оказалось возможным такое! Все было лживым и неважным, если культура, существовавшая на протяжении тысячелетий, не смогла помешать тому, что пролились эти реки крови...

Ремарк. На Западном фронте без перемен. 1928

В душах тех, кто уцелел на войне, их мертвые так и не обрели покоя. Сознание было потрясено изменением качества смерти: только Западный фронт 1916 года, в центре которого стоял форт-призрак Верден, «потребовал» свыше миллиона жизней. Впервые за всю историю человечества свершившимся фактом стало то, что на языке сегодняшней американской стратегии ядерной войны именуется *mega-corpse* (гигантский труп, миллион убитых). С появлением артиллерийской и окопной тактики ведения войны смерть

в сражении превратилась из смерти в движении — той, которая еще постигала атакующих энтузиастов из Лангемарка, — в смерть на позиции, в смерть статичную. В ураганном огне «стальной бури» (Э. Юнгер) возникла случайная смерть, исчисляемая вероятностно как результат деления количества выпущенных снарядов на единицу площади, — статистическое и фаталистическое отношение солдата к снаряду, который либо минует его, либо превратит в неживую материю. В динамизме, витализме и опьянении движением, которые были свойственны культуре Веймара, незримо и вездесуще продолжает сказываться травма, пережитая в 1915—1916 годах: страх перед засасывающей грязью; страх, что атака захлебнется в затопленном рву; шок от внезапной утраты возможности двигаться; фаталистическое ощущение, что ты можешь быть убит невесть откуда прилетевшим снарядом; страх перед разложением тела в грязи могилы¹. Это великое Невысказанное (или Высказанное-Еле-Внятно) того времени, однако как воплощенный в практике миф оно оказывало свое действие везде и всюду. Этот миф выражается в протесте возвращающихся домой фронтовиков против демобилизации (нежелание погрузиться в штатскую грязь); в культе агрессивности, быстроты и непрерывного движения вперед; в страстной тяге к автомобилизму, которая началась элитарно, проявившись в автогонках, в знаменитом «мерседесе» «Серебряная стрела», чтобы окончательно обрести себя в программе создания «фольксвагена» — «народной машины», автомобиля, производившегося под девизом «Сила через радость». Моторизованная нация поначалу была мечтой фашистов в Германии.

Непостижимость и мгновенность смерти в современной артиллерийской войне, — смерти, которую техника лишила достоинства и возвышенности, — взорвала все категории обычного смыслопридания. Абсурд поднялся до статуса феномена-в-себе, до голого и не поддающегося никакому толкованию факта, который подавлял мышление жестокостью своего «вот так, и никак иначе». О силе этой абсурдности

1 На эти связи мне особенно ясно указал Бернд Вейерграф на примере нескольких картин Отто Дикса; ср.: *Katalog zur Ausstellung im Haus am Waldsee*. Berlin, 1979.

свидетельствуют и постоянные попытки преодолеть ее, познannую, путем формирования антиабсурдистских настроений (левого или правого толка).

Они не называли это «битвой» или «войной», они называли это просто — «передовая», а о себе самих говорили — «мы там, снаружи». Так они месяцами болтались, словно маятник, между лапами смерти, но не говорили всему в итоге ни «да» ни «нет», а делали свое дело без слов, без лишних взглядов, без мыслей...

Их нельзя было уже отличить друг от друга... В этой раскаленной печи они избавились от всего, различавшего их, и стали одинаковыми, пока наконец не остался один немецкий солдат-фронтовик, который, обретя твердость камня, принял на себя все: дело войны и голод, смертельную усталость и грязь, дождь и огонь, кровь, мерзость и смерть. <...>

Они жертвовали собой день за днем, ночь за ночью... Многие захлебнулись в грязи воронок, не желая бросать пулемет. <...>

Они умирали среди грохота, дыма, газа, грязи и дождя. Они умирали в глубоких траншеях, засыпанные взрывами и задыхаясь под навалившейся землей. Они умирали, раздираемые кашлем от газа. Они умирали от жгучей боли в ранах. Они умирали везде: на земле, под землей, в воздухе, в мертвых лесах, на холмах, в воронках от снарядов.

В конце они сражались уже без всякой надежды. Они были брошены всеми и стояли в одиночку.

Единственное, чего у них было не отнять никому: они знали, какими они были (Шаувеккер).

Этот экзистенциализм фронтовиков представляет собой уже более позднее придание смысла, продиктованное «народным» мировоззрением — так, как оно было расписано на страницах тысяч романов и трактатов. Это знание-какими-они-были было перенесено уцелевшими на войне в мирное состояние Веймарской республики, или, если сказать точнее, было придумано в нем и опрокинуто в прошлое. Таков основной прием всех смыслоприданий «справа»... Абсурдность подменяется идентичностью; чувства Я обретаются ценой отказа от опыта критики. «Стойкость».

Неоконсерватизм всех видов кроится по сей день по точно такому же шаблону.

Когда описанный Шаувеккером полк отступал на немецкую территорию, ему пришлось по приказу свыше уничтожить все оставшееся оружие и боеприпасы — расстрелять в воздух или утопить в пруду. Альбрехт, главный герой произведения, воспринимает это в буквальном смысле как каstration самих себя: «Здесь нация по приказу свыше целенаправленно отрезает свои половые органы...». В похожем на бенгальские огни свете последних трассеров перед его взглядом возникает старая солдатская могила — сколоченный из досок крест с вырезанной ножом надписью:

«Мушкетер Фриц Бреденштоль
Пехотный полк № 162, 4 рота

Пал 26 августа 1914 года за свое Отечество».

У него слегка закружилась голова. Он внезапно почувствовал слабость в коленях... <...>

Безупречно патриотическая иллюминация над могилой Фрица Бреденштоля, которому, как явствовало из надписи, довелось в 1914 году пасть за отечество и оказаться в этой могиле, тогда как другие предпочитают расстреливать трассеры в воздух и выбрасывать свое оружие или устраивать небольшую революцию и украдкой, как воры, брать то, что они могли с почетом завоевать.

Холодало. Он замерз. Ну, ладно — что тут еще можно сказать — я уже ничего не понимаю — до чего все это мерзко — просто противно все — тьфу, черт — оставьте меня в покое — все это такой ужасный идиотизм и так по-детски...

Вымученно-саркастический тон Шаувеккера с головой выдает его отчаянное стремление превзойти объективный цинизм смерти на войне субъективным цинизмом отворачивания. Его герой возвращается домой — с «образом революции» в голове, которая есть не что иное, как преодоление абсурдности посредством большой политики: он мечтает о «революции фронта», на которую выжившие поднимутся ради мертвых.

Подобным же образом вождь этой революции мотивировал свою политическую миссию. Гитлер лежал в госпитале Пазельвак в Померании, когда в Германии началась дру-

гая революция. Он, по его уверениям, был ослеплен в середине октября английским газом «Желтый крест» у Ипра. Современная психологическая интерпретация, напротив, говорит за то, что нарушение зрения у Гитлера в эти дни представляло собой истерическую слепоту как соматическую реализацию установки «глаза бы мои больше этого не видели». Как бы там ни было, а Гитлер сообщает, что 10 ноября он узнал от священника госпиталя правду о том, что произошло «там, за его стенами» (о капитуляции на Западе и революции в Берлине):

Поскольку у меня снова встала тьма перед глазами, я оцупью добрался до палаты, бросился на свою койку и зарылся лицом в подушку, укрывшись с головой. Голова моя пылала.

С того дня, когда я стоял у могилы своей матери, я больше не плакал... но теперь я не смог сдержать слез. Значит, все было впустую... напрасна была смерть двух миллионов павших. Разве не должны были разверзнуться могилы всех тех сотен тысяч, которые ушли когда-то на фронт с верой в Отечество? Разве они не должны были разверзнуться и послать на родину, словно духов отмщения, безмолвных, покрытых грязью и кровью героев, которые принесли наивысшую жертву из всех, какие только может принести в этом мире настоящий мужчина своему народу, и при этом были так глумливо обмануты? Разве за это они пали... Разве за это легли в землю Фландрии семнадцатилетние мальчишки... разве за это они пали в аду ураганного огня и газовой атаки...

В эти ночи во мне росла ненависть, — ненависть к тем, кто затеял это преступное дело.

В последующие дни и определилась вся моя судьба. Мне было просто *смешно* (!) думать о своем собственном будущем, которое вскоре готовило мне тяжкие испытания. Разве не *смешно* было думать о том, чтобы строить дома — это на такой-то почве...

С евреем невозможно заключать никаких договоров, надо занимать твердую позицию: либо — либо.

И я решил стать политиком (S. 223—225).

Эти картины изображают миф, воплощенный в жизни Веймарской республики: политика превращается в заботу

выживших о могилах павших; вернувшиеся с войны заключают договор с мертвыми. Гитлер создает воображаемое заведение павших, навязывая им себя в качестве исполнителя их последней воли. Те, кто полег в землю и в грязь, встают в нем и возвращаются, словно духи отмщения, к своему народу; из грязи — домой, к чистоте идеалов; вместо того чтобы лежать в земле Фландрии, они устремляются вперед в рядах «народных» движений. Планы блицкрига Гитлера, которые он реализовывал с 1939 года, были инсценированным образом могил, которые разверзаются, чтобы лежащие в них снова пошли в атаку. Фюрер с точки зрения психополитики был именно таким атакующим воином — посланцем могил павших солдат¹. Политика правых, вдохновлявшихся солдатским фашизмом, строилась на использовании темы восставшего из могилы мертвого — точно так, как это изобразил Брехт в своей «Балладе о немецком солдате» (ср. также книгу Беймельбурга «Голоса из могилы» и т. п.).

Союз с павшими представлял основной источник энергии для главного фашиста. В тот момент, когда он сам назначил себя душеприказчиком погребенных в грязи («И я решил...»), его личный невроз обрел магический контакт с национальным неврозом. То, что доньше было только лишь индивидуальной структурой — Гитлер как посланец мертвой матери, который призван отомстить за нее (ср. новые психоаналитические толкования Гитлера, произведенные Штирлином и Миллером), — теперь приобретает политическую общезначимость; Гитлер превращается в посланника более высокого уровня. Погибшие на мировой войне — вот кто, как он полагает, послал его и поручил исполнить его миссию.

1 С этой точки зрения нужно посмотреть на памятники неизвестным солдатам. Традиционные их формы представляют нечто героически вздымающееся ввысь: фигуры Роланда, пирамиды, развернутые знамена, поднятые к небу, обелиски. Мюнхенский памятник Неизвестному солдату, установленный в 1923 г. (в саду Резиденции перед Музеем армии), воплощает в себе другую идею. Солдат не стоит, а лежит в своего рода склепе, напоминающем и усыпальницу, и блиндаж. Подходы к монументу оставлены открытыми со всех сторон. Нужно спуститься вниз, чтобы почтить память мертвых. Но важно и другое: он лежит так, что в нужный момент сможет снова встать и выйти наверх; ср.: Die Zwanziger Jahre in München: Katalog zur Ausstellung im Münchner Stadtmuseum. 1979, Mai — September. S. 469.

Миллионы их были теми, кто с самого начала стоял за Гитлером и никак не мог возразить против такого «делегата», говорящего от их имени. В 1930 году за ним стояли миллионы живых — будущие жертвы мировой войны, отдавшие свой голос восставшему из могилы; и лишь во вторую очередь за ним стояли и те миллионы, которые ссудили Гитлеру немецкие промышленники. (Ср. известный фотомонтаж Джона Хартфилда «Девиз: за мной стоят миллионы»: Гитлер поднимает руку в «немецком приветствии», а упитанный капиталист, много выше его ростом, протягивает ему пачку ассигнаций по тысяче марок каждая; Хартфилд назвал этот фотомонтаж «Смысл гитлеровского приветствия»¹.)

Эрих Кёстнер в 1928 году в своем стихотворении «Голоса из братской могилы» представил иной вариант завещания этих миллионов мертвых:

У нас дерьмо во рту. Нам приходится молчать.

А как бы мы хотели закричать — так, чтобы разверзлась

могила!

И хотели бы с этим криком встать из могил!

У нас дерьмо во рту. Вам нас не услышать.

.....

Так мы лежим, набрав полный рот дерьма.

А все произошло не так, как мы думали, умирая.

Мы пали. Но мы пали без всякой цели и смысла.

Вы дадите убить себя завтра — так же, как мы дали убить

себя вчера.

6. Заговорщики и симулянты.

Политические цинизмы IV: приверженность принципам как избавление от всех тормозов

В Германии после войны произошла вовсе не революция, а контрреволюция. То, что обычно именуют революцией, — это всего лишь тот факт, что

1 См.: *Siepmann E. Montage: John Heartfield. Vom Club Dada zur Arbeiter-Illustrierten Zeitung. Dokumente, Analysen, Berichte. 3. Aufl. Berlin, 1977. S. 240 ff.*

9 ноября 1918 года все монархи сбежали от страха перед революцией. Когда они разобрались в ситуации, было уже слишком поздно создавать иллюзию, будто они по-прежнему являются монархами. В возникший прорыв вошла, как носитель официально насилия, армия, представленная советами солдатских депутатов. Они делегировали свою власть Национальному собранию и таким образом покончили с собой. Монархисты после 9 ноября, так сказать, прикинулись мертвыми и стали утверждать, что они намерены выступать только за спокойствие и порядок. Поэтому они поддержали социал-демократическое правительство в борьбе против левых, которая была крайне желательна им. Таким образом «бесцветные» и решительные противники республики снова пришли к власти. *Тотчас же необходимым средством оказалась диктатура.* Правительство 1919 года уже не смогло избавиться от тех духов, которых оно само вызвало. Военные устранили советы солдатских депутатов, они устранили вождей республики, отдав приказ убить их.

*Эмиль Юлиус Гумбель. Заговорщики*¹

Эмиль Юлиус Гумбель, приват-доцент статистики из Гейдельбергского университета, пацифист, радикальный демократ и документатор вошедших в повседневную практику преступлений своего времени, уверенной рукой намечает в самых общих чертах картину немецкой революции 1918—1919 годов. Ход ее определялся той игрой, которую вели социал-демократия и реакционеры, «бесцветные» и «кроваво-красные». Новый политический строй в Германии сложился в ходе сомнительного и опасного взаимодействия официальных парламентских сил с антидемократическими и тайными организациями. В рядах последних собралось все, что намеревалось проводить политику неприятия и противодействия. Официальные круги снизились до того, чтобы попробовать на вкус горькую пилюлю данностей: капитуляция, Веймарское Наци-

¹ Gumbel E. J. *Verschwörer. Zur Geschichte und Soziologie der deutschen Geheimbünde 1918—1924.* Heidelberg, 1979. См. также: Gumbel E. J. *Vier Jahre politischer Mord [1922].* 1980.

ональное собрание, вынужденное подписание Версальского договора.

Социал-демократия позволила своим политическим противникам сделать из себя шута-дурака или сама предложила себя на эту роль, выступив в роли затычки к каждой бочке. Она вступила во владение наследством, не убедившись, действительно ли мертв тот, кто его оставил. В то время как люди, несущие ответственность за развязывание войны и поражение, бежали за границу или затерялись в рядах произносящей высокопарные речи национальной оппозиции, социал-демократы во главе с Фридрихом Эбертом и Густавом Носке взяли на себя риск выступать в роли силы, представляющей порядок в крайне неоднозначной революционно-контрреволюционной ситуации. Они позволили взвалить на себя ту роль, которую обычно исполняет реакция. Создается впечатление, что здесь снова проявился старый социал-демократический комплекс «приверженности принципам». Уже в 1914 году социал-демократия доказала, что она готова свернуть на патриотическую колею, что было равнозначно выбору прямой дороги к развязыванию мировой войны. Точно так же она хотела доказать в 1919 году, насколько она способна ответственно управлять страной, что было равнозначно управлению катастрофой, устроенной другими. Дважды на протяжении четырех лет она скрипя зубами сказала «да», принимая на себя чужую ответственность. Оба раза она показала себя партией трагического иллюзорного реализма в Германии. Чтобы произвести впечатление по-настоящему ответственной и сознающей реальное положение вещей силы, она взяла на себя ответственность за ошибки и преступления других, пошла на сотрудничество с кайзеровским режимом, затем, после войны, стала деловым партнером военной, буржуазной и «народной» реакции. Своим образом действий она довела до абсурда описанную Максом Вебером противоположность между этикой приверженности принципам («чистая линия») и этикой ответственности («действия сообразно данной ситуации»). Она абсурдным образом соединила и то и другое, проявив готовность нести ответственность в сложившейся ситуации и выдавая это за приверженность своим принципам, проявив формальный реализм как эрзац конструктивной

деятельности в заданной ситуации. Она не захотела понять, что даже простая реформа, вызванная к жизни реальным положением вещей, должна иметь революционную суть, и поэтому кроваво расправилась с теми демократическими силами, которые хотели изменить положение в Германии после 1918 года. Она хотела реформ, но не хотела реально вмешиваться в ход вещей, и тем самым достигла вершины консерватизма, даже пришла к реставрации прежних порядков.

В этом отразилась основная черта веймарских менталитетов: иллюзорного реализма, ложной трезвости, самообмана под видом великой прозорливости, позитивной приверженности принципам при глубокой внутренней дезориентации, безответственной готовности принять ответственность. Наивные выдавали себя за серьезных и лишенных иллюзий. Разочарованные и жаждущие мести разыгрывали из себя невинных и простодушных.

После взятого перерыва для размышлений, продлившегося до мая 1919 года, — когда потерпели неудачу и немецкие эксперименты по установлению советских республик, — реакционеры более четко определили для себя цель своих действий: с декорацией республики должно быть покончено. В головах представителей националистического и солдатского лагеря еще до первого серьезного контрреволюционного выступления — капповского путча (март 1920) бродила мечта о нанесении крупного удара.

Из меморандума генерала фон Лоссова:

Он состоит из чисто военной и гражданской политико-экономической частей. Задачей обеих частей является подготовка всего народа к нанесению удара и формирование у всего народа установки на труд и верную духовную ориентацию после проведенного удара.

I. Военная часть

...Улучшение отношений может опираться исключительно на силу оружия. Вооруженные силы наносят первый удар, очищают атмосферу, быстро и непреклонно устраняют все то слабое и преступное, что мешает нормально дышать народу. После проведенного удара часть народа, держащая в руках оружие, представляет собой главную силу, на которую будет опираться гражданский и экономический диктатор...

<...>

3. Подготовка

а) мобилизация рейхсвера и студенчества (!)...

б) мобилизация граждан...

<...>

д) составление черных списков.

II. Гражданская часть

<...>

Пресса

Определенного рода указания и намеки, часто совершенно *безобидные и невинные*, постоянно мелькая (!) на страницах прессы, будут в значительной мере способствовать решению задачи воспитания народа... (цит. по: *Gumbel E. J. Verschwörer. S. 28—30*).

Скрытая завесой секретности, правая военщина переходит на свой истинный язык. Тайна заговора избавляет ее от необходимости притворяться. Вовне — «безобидные и невинные намеки». Внутри — цинизм как нормальный тон. Некий лейтенант Майерль писал Бертольду, вождю «Железного дивизиона», добровольческой военизированной организации, вынашивавшей в 1919—1920 годах планы крупного «удара»:

Хочется надеяться, что будущий диктатор не забудет объявить вне закона евреев. Достаточно одной ночи, чтобы поголовно истребить этих *собак*. Я уже составил черный список, чтобы убить именно тех, кого нужно...

Ведь этого заслуживают и некоторые неевреи... (Op. cit. S. 23).

Немецкие заговорщики с самого начала позаботились о надлежащем маскараде. Только тот, кто может выглядеть безобидным, окажется способным нанести удар в благоприятный момент. Добропорядочно-обывательский цинизм, который проглядывает в меморандуме Лоссова, предполагает условием для установления диктатуры пропаганду чистых и непоколебимых принципов; поэтому гражданская подготовка «удара» с необходимостью должна быть серьезной, открытой, публичной, апеллирующей к идеалам, безобидно

и ненавязчиво намекающей. «Работа велась открыто под вывеской „Антибольшевистской лиги”»¹ (Op. cit. S. 30). Чем более высокими являются публично провозглашаемые цели, тем в большей тайне держатся цинические средства.

Насколько сильно действия и мышление немецких правых проникнуты духом солдатского цинизма, свидетельствуют документы, связанные с самой на шумевшей акцией «народных» «идеалистов» — с убийством министра иностранных дел Германии Вальтера Ратенау в Берлине 24 июня 1922 года.

Когда Ратенау направлялся... со своей виллы в Грюневальде в министерство иностранных дел, с его автомобилем поравнялся другой, которым управлял студент Эрнст Вернер Техов. В нем сидели старший лейтенант в отставке Эрвин Керн и Герман Фишер. Керн и Фишер расстреляли Ратенау из автоматов и бросили в его машину ручную гранату. Ратенау был убит сразу...

После покушения Техов заявил: «Дело выгорело. Мы уложили Ратенау. Мы сделали это, чтобы спровоцировать красных на выступление. У нас кончились деньги» (Op. cit. S. 48).

Преступники вербовались из бывшей бригады Эрхардта, позднее превратившейся в «Организацию Ц», а также из других «народных», заговорщических и антиреспубликанских, организаций. Фишер покончил с собой; Керн, главный исполнитель террористического акта², погиб в перестрелке, возникшей при задержании. Гюнтера, «в отношении которого было больше всего опасений, что он может разболтать все секреты», попытались отравить шоколадными конфетами, начиненными мышьяком, но попытка не удалась.

Наиболее интересной личностью был Вилли Гюнтер (который участвовал в разработке плана покушения. — П. С.). Во время войны он был дезертиром и подделывал документы, вы-

1 Это относится и к знаменитой идеологической организации Эдуарда Штадлера, существовавшей под таким названием. Подробнее об этом: *Petzold J. Wegbereiter des deutschen Faschismus. Die Jungkonservativen in der Weimarer Republik. Köln, 1978. S. 52 ff.*

2 Психограмму Керна дал Эрих Фромм в своей книге «Анатомия человеческой деструктивности», 11-я глава.

давал себя за лейтенанта турецкой армии, был разоблачен, отбывал наказание за дезертирство...¹ Он принимал участие в капповском путче и благодаря этому вступил в контакт с полковником Бауэром и Людендорфом. Он был членом Союза нестигаемых, Немецкого союза, Немецкого союза офицеров, Союза верности, «Шуцбунда» (Союз защиты и отпора врагу — Schutz- und Trutzbund) и Немецкого национального союза молодежи. На одном из «вечерних собраний» этого союза его чествовали как убийцу Ратенау. У него были найдены письма от Хельфериха, Людендорфа... Одно из десяти писем Людендорфа начиналось «Дорогой Гюнтер!» и заканчивалось словами «С сердечным приветом» (Op. cit. S. 49).

В свое оправдание Техов, которого изображали «народным идеалистом», заявил на суде, что ему сказали, будто выезд 24 июня, во время которого произошло убийство, планируется как *пробный*. Керн «склонил его к сотрудничеству» посредством *угроз*. Он согласился принять участие в операции, потому что сильно *нуждался*. Эрнст фон Саломон, молодой человек, который был замешан в подготовке к убийству, тоже показал, что полагал, будто готовится «освобождение заключенных». Представитель защиты заявил: хотя политическое убийство было осуществлено из достаточно «благородных принципов», в деталях «все замышлялось вовсе не так». Техов вызвал сильные симпатии в обществе; в Технической высшей школе Берлина было публично проведено собрание в его поддержку.

Искусство политического притворства было органически присуще правым заговорщикам. Так как они считали себя обманутыми, или, если выразиться иначе, имели возможность оправдать свои действия лживой ссылкой на то, что были обмануты, они требовали для себя права объявить реальности тайную войну. Поскольку они хотели спасти «народные» иллюзии, традиционные привилегии и патриотические фантазии о величии, они объявили хитрость подлинной моралью. С деланным гиперреализмом они принялись защищать свои иллюзии. Результатом оказались некоторые

1 Эти детали заслуживают особого внимания в связи с тем, о чем говорится в главе 12 «О немецкой республике аферистов».

примечательные стратегические планы. Гумбель отмечает, что «Организация Ц» окружала себя и «политическими фантазиями» типа следующей:

Организация Ц, впрочем, развила целую систему политических фантазий. Наилучшим примером была вышедшая уже в 1920 году книга Зольфа, в прошлом майора, под названием «1934. Возрождение Германии». Объявленный в полицейский розыск полковник Бауэр написал к ней предисловие. Здесь средством для возрождения Германии объявлялось все то, что противники сегодняшней Германии ставили ей в вину как доказательство ее стремления развязать войну.

Прежде всего, там был «Клуб чистосердечных». Он предполагал сеть *доверенных* людей по всей стране, и целью его была война против Франции, чтобы отомстить ей. Глава его не назывался по имени, он был генерал. (Точно так же, как в Национальном объединении Людендорф обозначался как диктатор Л, а Эрхардт — как «консул».) У клуба были и вполне простодушные и безобидные члены, которые до последней минуты не имели никакого представления о происходящем. (Точно так же, как и в организации Эшериха или в «Гражданской самообороне».) Бывшие денщики были внедрены как доверенные лица в рабочую среду. Для офицеров были составлены мобилизационные списки. Известный физик изобрел новое оружие — *особые лучи*, которые позволяли взрывать любые боеприпасы на определенном расстоянии. Детали этого оружия изготавливались на фабриках *под видом* деталей киноаппаратов (точно так же, как сейчас оружие перевозится контрабандой под видом машин)... В решающий день генерал произносит речь: «Мы без угрызений совести устраним нежелательные элементы»... Восстание начинается. Рейхстаг, националистический до мозга костей, устраивает генералу торжественную встречу. Рейхспрезидент уходит в отставку, генерал получает всю полноту власти (закон о чрезвычайных полномочиях и чрезвычайном положении). Оккупационные войска врага повсеместно разбиты. Уже в 1921 году было продано десять тысяч экземпляров этой книги (Op. cit. S. 80—81).

Фантасты 1920 года оказались реалистами 1933 года. Сценарий майора Зольфа схватывает самую суть политики

деланного простодушия и показной безобидности убийц. Лицемерные, склонные к притворству и усердные в отстаивании «принципов» члены различных «клубов чистосердечных» проецировали дух притворства и симуляции на все, что их окружало, — в особенности на политических противников, даже если те уже сидели в тюрьме. Из знаменитой баварской крепости Нидершененфельд, где содержались «политические» (Толлер, Мюзам и др.), сообщалось:

Несказанные страдания пришлось вынести депутату ландтага Хагемайстеру. У него было тяжелое сердечное заболевание. Тюремный врач, однако, смотрел на него как на симулянта, который добивается перевода в больницу, чтобы бежать оттуда. В середине января 1922 года у Хагемайстера поднялась температура. Тюремный врач заявил: «Господин Хагемайстер, вы настолько здоровы, что, если бы вы были моим частным пациентом, я бы порекомендовал вам прекратить визиты ко мне, чтобы сэкономить ваши деньги». На следующий день Хагемайстер был обнаружен в своей камере мертвым (Op. cit. S. 123).

Экскурс 3. Разумная кровавая собака. Социал-демократическая элегия

Кто-то должен быть кровавой собакой¹,
я не боюсь ответственности.

Густав Носке²

9 ноября 1918 года глава правительства императора Вильгельма II принц Макс Баденский понял, что ситуация для Гогенцоллернов безнадежна. «Мы уже не можем разгромить революцию, мы можем только задушить ее». «Задушить революцию»

- 1 «Блютхунд», «бладхаунд», лягавая — порода охотничьих собак, преследующих подранков по кровавому следу. В немецком языке употребляется и в переносном смысле по отношению к человеку. (Примеч. перев.)
- 2 Немецкая революция 1918—1919 гг. почти не оставила после себя выражений, вошедших в поговорки: это было одним из немногих, и оно цинично, как никакое другое. Носке высказался так, принимая на себя командование войсками, которые должны были подавить революцию в Берлине; это было 9 января 1919 г. Десятого января он отдал приказ атаковать революционный Берлин.

означало: подсунуть ей иллюзорную победу, сдать ей передовые позиции и отступить на заранее подготовленные запасные, чтобы перехватить и остановить ее там. Выражаясь конкретно: кайзер должен отречься от престола, наполовину социал-демократическое правительство должно стать полностью социал-демократическим, а рейхсканцлером должен стать Фридрих Эберт. При Эберте же иллюзорно победоносную, испуганную своей чересчур легкой победой и озадаченную революцию можно будет распустить по домам и восстановить порядок; выражаясь словами принца Макса: сделать в крупном масштабе то, что Носке уже проделал в малом масштабе в Киле.

Эберт был тоже вполне готов пойти на это, о чем принц Макс знал; генерал Грёнер, по меньшей мере, догадывался. Все трое принялись действовать заодно самое позднее с утра 9 ноября (!) ¹.

Роковые дни немецкой революции продолжались с 9 по 12 января 1919 года. По приказу Эберта в эти дни и ночи была расстреляна Берлинская революция, указывавшая направление развития Германии. После «кровавого рождества Эберта» (уже на рождественский сочельник 1918 года произошли тяжелые бои между реакционными офицерами рейхсвера и революционными военными моряками, которые закончились победой последних) настало время принять главное решение. Что же дальше: установление нового строя в Германии теми силами, которые хотели перемен, или всего лишь наведение временного «порядка», который сведется в конечном итоге к консервации прежнего неудовлетворительного состояния? Эберт решил поставить лозунг «спокойствие и порядок» выше открывающего широкие перспективы революционного преобразования общественных отношений в Германии.

Легенда говорит о том, что бои с 9 по 12 января 1919 года были «восстанием коммунистов». В историю оно вошло как «восстание Союза Спартака». Однако всерьез нельзя говорить ни о том, ни о другом. Дело отнюдь не обстояло так,

1 *Haffner S. Die verratene Revolution, Deutschland 1918/1919. Bern, Wien, München, 1969. S. 77.*

что Эберт и Носке стянули реакционные формирования добровольческих корпусов, чтобы расстрелять «коммунистов». Те, по кому вели огонь именем социал-демократической имперской канцелярии эти объединения правых, вовсе не были группами ультралевых заговорщиков. Это были, по большей части, массы социал-демократически настроенных рабочих, для которых само собой разумелось, что после банкротства феодально-буржуазного государства Гогенцоллернов должен возникнуть новый демократический общественный строй, служащий интересам народа. Они не имели ни малейшего понятия о полуконсервативном лавировании правительства Эберта. Эберт, Шейдеман, Носке — в глазах масс это были уже не настоящие социал-демократы. Ведь подлинные социал-демократы, если говорить не об их официальных представителях, а о народной основе этой партии, выступали за ясность отношений и за революционный разрыв с прежними властями.

Добровольческий корпус стрелков Майеркер («наконец-то снова настоящие солдаты») 11 января демонстративно продефилировал по западным буржуазным районам Берлина. Во главе его шел высокий человек в гражданской одежде и очках: Густав Носке, «социал-демократ». Так он представлял себе то, что называл «нести ответственность»: встать во главе безответственных, неспособных к политическому мышлению, эмоционально-реактивных и реакционных войск. Несколько дней спустя убийцы, которым покровительствовали социал-демократы, расправились с двумя лучшими умами революции — Розой Люксембург и Карлом Либкнехтом.

Имя Носке с этих пор стало символом социал-демократического иллюзорного реализма. «Времена Носке» — это выражение, которое напоминает об убийствах тысяч людей ради спокойствия и порядка. Оно относится к тем кровавым месяцам с января по май 1919 года, в которые социал-демократическое правительство «задушило» преимущественно социал-демократическое движение масс, однозначно выступавших за реформы, — именно так, как предсказывал принц Макс.

Судя по его роли, Носке может быть квалифицирован как циник самого грубого пошиба. Его понятие об «ответственности» имеет оттенок цинического освобождения

от тормозов, которое обретает силу благодаря тому, что открыто признает свою собственную, «к сожалению, необходимую» жестокость. «Кто-то должен быть кровавой собакой...» Этот трагический по сути своей лозунг социал-демократической контрреволюции уже отдает духом фашизма; последний отождествляет ответственность со страстью к принятию решительных мер; эта страсть освобождает несущего ответственность от тормозов и становится оправданием его жестокости, а жестокость, опять-таки, отражается в себе самой, заставляя говорить, что она не только такова, какова она есть, но и намеренно желает быть такой, и ей «приходится» быть такой. Цинический тон теперь определяет социал-демократическую музыку. После того как Носке получил в свое распоряжение войска, то есть исполнительный орган крупного калибра, который с превеликой охотой обрушился на местные революционные советы и комитеты, он начал выступать в роли триумфатора. Высказывание Носке от 21 января 1919 года:

Правительство вынуждено создавать авторитет посредством формирования фактора власти. В течение недели были сформированы войска в количестве двадцати двух тысяч человек. *Тон общения с солдатскими советами поэтому несколько изменился.* Раньше фактором власти были солдатские советы; теперь этим фактором власти стали мы ¹.

Под «мы» здесь следует разуметь вступивших в союз со своими смертельными врагами социал-демократов, «бесцветных», которые дали повод кровавым собакам привыкнуть к убийствам в рамках закона. Просто невероятно, с какой беспечностью Эберт и Носке допустили существование добровольческих корпусов, 68 из которых были официально признанными (и, по оценкам, насчитывали до полумиллиона человек). В головах вождей добровольческих корпусов так и блуждали, подобно призракам, «политические фантазии» (Гумбель) типа той, которую мы процитировали выше, и один из них, гауптман Генглер, записал тогда же, 21 января 1919 года,

1 Haffner S. Die verratene Revolution, Deutschland 1918/1919. Bern, Wien, München, 1969. S. 170.

в свой дневник: «Наступит день, когда я рассчитаюсь с этим правительством и *сорву маски* со всего этого жалкого сброда»¹. Здесь предфашист выражается, словно просветитель, который намерен сорвать маску с социал-демократов, считая их лицемерами. Даже представители «народных» сил видели насквозь добропорядочно-обывательский псевдореализм Эберта, который, будучи ограниченным и в то же время лишенным всяких тормозов сознанием ответственности, собирався «спасти» Германию, оказавшуюся в беде. Комплекс Эберта, который изо всех сил заставлял его казаться «человеком чести и долга», привел его к ложному представлению о том, что разумом может называться лишь нечто такое, что не допускает крайностей и располагается между ними. Он не понял, что середина между правым и левым может существовать только тогда, когда левый принцип является достаточно развитым и сильным, чтобы поддерживать состояние равновесия. Эберт же стремился проводить «срединный» курс заранее, не дожидаясь, пока такое равновесие будет достигнуто. Поэтому вышло, что за неимением левого крыла середина оказалась достаточно сильно сдвинутой вправо. И «сторонник разума» в час цинического просветления нашел повод объявить себя самого кровавым псом. Это — трагический узел, в который завязалась немецкая история XX века. Социал-демократия с ее ложной разумностью воспрепятствовала тому, что назревало в Германии с каждым месяцем, — социал-демократической революции.

7. Деперсонализация и отчуждение.

Функционалистские цинизмы I

Остановись! Ничего не делай от своего имени.
Имя — это нечто ненадежное. На таком фундаменте ты не вправе ничего строить!

Б. Брехт. Что тот солдат, что этот

Мировая война сыграла злую шутку с мышлением тех идеологов, которые собирались прославлять героев-воинов. Ее

подлинным субъектом оказался не герой в солдатской шинели, а великая военная машинерия. Те, кому довелось уцелеть в ходе войны, тысячекратно выразили в своих произведениях этот хорошо усвоенный ими урок. Он составляет прочное ядро современного неприязненного отношения к любому образу мышления, которое привычно следует схеме «субъект—объект». Единичный субъект теперь явно выступает как нечто охваченное и вовлеченное, мобилизованное, одетое в одинаковую форму и находящееся в полном распоряжении, то есть субъект в первоначальном смысле этого слова, нечто подчиненное и зависимое. Война исторгла из себя новый субъект эпохи — «фронт», вооруженный народ; именно он стал многомиллионным субъектом мышления, на который наложила свой отпечаток война. Немного позднее он будет назван «народным сообществом»; все люди, составляющие нацию, будут насильственно загнаны в него как в иллюзорно-однородное боевое соединение. В качестве исторической альтернативы этому «народному-сообществу-объединенному-ради-смерти» уже тогда выступила часть рабочего движения, которая заклинала осознать свои действительные жизненные интересы другой многомиллионный субъект, именуемый ею «рабочий класс». Время, казалось, безраздельно принадлежит огромным коллективным объединениям; индивидуалистическая завеса буржуазной культуры пала, открыв действительное положение вещей.

Как соматически, так и психологически война использовала и выбросила «воина». «Настоящий мужчина» утонул во рвах, заполненных грязью, был разорван на куски снарядами или искалечен. Здесь буржуазная мечта о «целостности» и личности нашла свой бесславный и ужасный конец. Фронтовики в своих мемуарах часто вспоминали о случаях кастрации пульей или осколком. Многие переживали поражение в войне как социально-психологическую кастрацию, как лишение мужского достоинства. Война уже свела героизм и мужество к простой и деловитой «работе на войне»; затем поражение еще раз заставило по-деловому отнестись к нему — как к свершившемуся факту. Таким образом, на мой взгляд, тот «деловой подход и реализм», к которому так любили призывать в годы Веймарской республики, перво-

начально был фактором из области военной психологии. В последующие годы он просочился в культуру и определил ее стилизацию: воин, ставший хладнокровно мыслящим и действующим инженером. Фронтовые атаки превратились в героические деяния неживой материи — в «стальной ураган». Наконец, в современной артиллерийской войне распалась и последняя связь между героизмом и выживанием, которые некогда находились в прямой зависимости друг от друга. «Деловым и реалистичным» стал союз между солдатами и оружейными системами; человек в военной форме должен был приучиться смотреть на себя как на «человеческий фактор» в войне машин и действовать сообразно этому. Прочно вошедшее в обиход выражение из языка генерального штаба — «человеческий материал» — все более и более утверждало современную форму самопознания и отношения к себе. Тот, кто выжил на войне, должен был научиться воспринимать себя самого, свое тело, свою мораль, свою волю как нечто вещественное. Телесные кондиции и моральное состояние солдата превратились в итоге всего лишь в аспекты вооружения и боеготовности. В этом отношении война дала всей и всяческой моральной философии суровый и наглядный урок: моралью стал называться психологический фактор боевой машины.

Требовавшая действовать «сообразно вещам» военная деловитость, от которой столь много косвенно унаследует Веймарская культура, была, однако, в свою очередь вплетена в общемировой процесс, для обозначения которого убитый в 1922 году Вальтер Ратенау нашел четкую и запоминающуюся формулу: «Механизация мира». Работа, в которой развивается эта мысль, и сегодня достойна читательского внимания — и не только потому, что автор продемонстрировал в ней прямо-таки сенсационный для политика блестящий писательский стиль. Книга Ратенау «К критике эпохи» («Zur Kritik der Zeit»), вышедшая в свет в 1912 году, представляет собой незаурядную попытку буржуазного политика, который был в то же время успешным крупным предпринимателем и достойным уважения философом, объяснить себе и своим современникам сущность современного общества. Однако то, из чего он исходил, описывая механизацию мира, было не армией, а большим городом:

По своей структуре и механике все большие города на белом свете одинаковы. Располагаясь в центре рельсовой паутины, они выстреливают твердые, как камень, нити своих дорог через всю страну. Видимые и невидимые сети транспортного движения пронизывают на земле и под землей ущелья улиц и по два раза на дню перекачивают поток человеческих тел, устремляющийся от сердца города к остальным частям его организма и обратно. Вторая, третья, четвертая сеть распределяет воду, тепло и энергию, электрическая нервная система транслирует продукты духа... Ячейки сот, отделанные коваными металлами, бумагой, деревом, кожей, тканью, выстраиваются рядами; извне их скрепляют сталь, камень, стекло, цемент... Только в старых, исторических центрах городов... еще сохраняются черты их бывшего особенного лица — как почти уходящие в небытие музейные экспонаты, тогда как на окраинах, — не важно, в каком направлении: к заводам, к жилым кварталам или к местам отдыха, — распространяется интернациональный стиль построек, напоминающий всемирный лагерь (*Ratenu W. Gesamtausgabe. 1977. Bd 2. S. 22*).

Ратенау уделяет внимание прежде всего процессу строительства — резко выделяющейся на фоне всех остальных форме распределения товаров и благ в современном мире. Процесс обращения товаров, говорит он, представляет собой просто ничтожно малую величину в сравнении с застывшими в камне результатами товарного производства.

Человечество строит дома, дворцы и города; оно строит фабрики и склады. Оно строит дороги, мосты, железнодорожные линии, трамвайные пути, суда и каналы; станции, подающие воду, газ и электричество; оно прокладывает телеграфные, высоковольтные и кабельные линии; оно делает машины и топливные системы...

На новое строительство в немецких городах каждые пять лет тратится столько же технических усилий, сколько было затрачено на все сооружения Римской империи.

Для чего нужен этот неслыханный размах строительства? По большей части оно прямо служит производству. В какой-то части оно служит транспорту и торговле, то есть косвенно служит производству. В какой-то части оно служит управле-

нию, созданию жилищ и здравоохранению, то есть преимущественно целям производства. В какой-то части оно служит науке, искусству, технике, образованию, отдыху, то есть опосредованно... все тому же производству (S. 51).

Механистическое производство уже давно вышло в своем стремительном развитии за те пределы, которые были необходимы для достижения элементарных целей — для обеспечения продуктами питания, одеждой, для самосохранения и поддержания жизни; в постоянно расширяющихся кругах производства и потребления оно создало новую «неутолимую страсть», безмерную «жажду приобретения товаров», которая все больше и больше направлялась на удовлетворение искусственно сформированных потребностей. Механизация, следовательно, втянула даже желания «в ирреальный, безжизненный и призрачный мир ее продуктов и мод» (S. 50). Выводы, сделанные Ратенау, в точности соответствуют квинтэссенции социологических теорий отчуждения: «Механистическое производство превратило себя в самоцель» (S. 52).

Такова сцена, на которой определяется место для человеческого. Ратенау ищет его в самом центре производства, в мире труда.

Труд не является больше естественной функцией жизни, приспособлением тела и души к силам природы, он в значительной степени превратился в дело, чуждое целям жизни, в приспособление тела и души к механизму...

Труд больше не представляет собой только и единственно борьбу с природой, он есть *борьба с людьми*. Но эта борьба — *борьба в сфере приватной политики*; это в высшей степени каверзное дело, которым занималась менее двух столетий назад лишь горстка государственных мужей — искусство разгадывать чужие интересы и ставить на службу собственным, искусство видеть ситуации в целом, толковать волю эпохи, искусство вести переговоры, заключать союзы, искусство изолировать и наносить удары — без этого искусства сегодня не может обойтись не только финансист, но, в каком-то отношении, и мелочный торговец. *Механизированная профессия воспитывает, делая политиком...* (S. 67—68).

Предлагаемая Ратенау антропология человека труда имеет в соответствии с этим два аспекта: с одной стороны, трудящееся Я становится эпифеноменом аппарата производства, с другой — тот, кто еще преследует, выступая как «самость», «собственные интересы», неизбежно вовлекается в своего рода войну, в дипломатическое, полемическое и политическое предприятие. Везде, где только ни выступает в современном хозяйственном мире Я, оно должно выступать в роли политика, стратега, строящего тонкие расчеты махинатора и дипломата. Значение политической тактики возрастает: она должна прописаться в голове у любого современника; в то же время это «каверзное дело» тактического лавирования опускается все ниже и ниже, становясь занятием каждого мелочного торговца. Вероятно, положение вещей нигде еще не изображалось с такой обезоруживающей ясностью и в столь сжатом виде. Там, где Я не хочет стать *только лишь* колесиком сверхогромной отчужденной машины, оно должно вывернуться наизнанку и обучиться искусству, которым владели ранее только крупные политики; на протяжении долгих лет ему придется обучаться политическому цинизму.

Это едва ли идет на пользу нашим интеллектуальным и психическим способностям:

Ум, который поддерживается в напряжении тем возбуждением, которое постоянно приносит день, и непрерывно откликается на него, требует все время находиться в движении и участвовать в постоянной погоне за впечатлениями — лишь бы эти впечатления были более жгучими и захватывающими, чем те, которые довелось испытать ранее... Возникают развлеченя самого неожиданного, сенсационного толка, поспешно-торопливые, банальные, роскошные, неистинные и отравленные. Эти радости граничат с отчаянием... Образ выродившегося умения наблюдать природу — автомобиль в нескончаемой погоне за количеством километров...

Но даже в этих безумствах и сверхраздражениях есть нечто машинное. Человек, играющий в общем механизме роль водителя и машины одновременно, при растущем напряжении и разгоряченности отдал то количество энергии, которое у него было, маховику всемирного производства... (S. 69).

Проявляя немалые способности физиогномиста, Ратенау рисует психологический образ производящего-потребляющего человека. Он разгадывает загадку банальности «абстрактного тщеславия», движущего человеком наравне со столь же отвлеченной от всякой конкретики жаждой обладания товарами.

Это абстрактное тщеславие представляет собой загадку потому, что все восхищение вызывает маска, а эта маска не связана внутренней связью идентичности с тем, кто ее носит... (S. 74).

Акты приобретения товаров начинают создавать сеть между алчными масками — сеть, по которой движутся суррогаты и суррогаты суррогатов, проходя через руки потребителей. В буржуазном быту дело заканчивается инфляцией предметов, потреблением которых, как кажется, исчерпывается все существование человека.

Ответом на эти мысли оказывается снискавшая шумный успех десять лет спустя книга Генри Форда «Моя жизнь и карьера» (вышедшая в немецком переводе в Лейпциге в 1923 г.), в которой и он тоже смотрит на вещи не взглядом капитана индустрии, а взглядом этнолога, — этнолога, описывающего капиталистическое общество:

Доныне происходившее в мире прогрессивное развитие сопровождалось резким увеличением числа предметов повседневного пользования. На заднем дворе американского жилого дома можно встретить в среднем больше различных сложных устройств, чем... во всех владениях какого-нибудь африканского владыки. Американский мальчишка школьного возраста окружен, как правило, большим количеством вещей, чем целая община эскимосов. Список инвентаря кухни, столовой, спальни и подвала для хранения угля мог бы привести в изумление даже самого склонного к роскоши вельможу, жившего 500 лет назад... (S. 313).

На истощение традиционных источников веры человек-потребитель может реагировать только пассивно; он хотел бы держаться веры и ценностей, перестав быть тем, для кого они еще действительно были значимы.

Теперь он намеревается вернуть утраченное, прибегая к хитрости, и возвращает мелкие святыни в своем механизированном мире подобно тому, как устраивают садики на крышах заводских корпусов. Из инвентаря минувших эпох извлекаются на свет там — культ природы, здесь — суеверия, общинный образ жизни, *наигранная наивность*, деланная веселость, идеал силы, искусство провидеть будущее, очищенное христианство, подражание старине, стилизация. *Наполовину — веруя, наполовину — изолгавшись*¹, какое-то время служат молебны — до тех пор, пока мода и скука не покончат с идолом, которому поклоняются (*Ratenu W. Op. cit. S. 93*).

Эта структура современной веры в ценности, которая представляет собой как бы веру в ценности, реставрированные произвольно и в порыве отчаяния, превосходно описывает менталитет тех движимых нигилистическим антинигилизмом групп «народных» активистов, которые начали громко заявлять о себе уже вскоре после провала немецкой революции. К одной из таких групп принадлежал и убийца Ратенау — Керн. За восемь месяцев до убийства германского министра иностранных дел в октябре 1921 года во время публичной лекции в Берлине произошла первая встреча будущего убийцы и его жертвы. Эрнст фон Саломон запечатлел эту сцену в романе «Стоящие вне закона», увидевшем свет в 1930 году. Во время выступления Ратенау Керн протиснулся к самой ораторской трибуне и уставился на министра взглядом, полным холодной ненависти, выводя его из равновесия:

Я видел в его темных глазах металлический зеленый блеск, я видел его бледный лоб. Министр неуверенно повернулся, поначалу бросил на него беглый взгляд, затем сбился с мысли, запнулся, с трудом нашелся и продолжил, сделав рукой беспоконное движение — как будто хотел отогнать что-то, вдруг накатившее на него. Однако теперь он обращался уже к одному только Керну. Он почти заклинал этого человека у колон-

1 Тем самым Ратенау определяет те рамки, в которых развиваются неоконсервативные идеологические образования; они основываются на двойном опровержении: идеологически опровергают современность и практически опровергают «новые старые ценности».

ны, и на глазах стал выдыхаться, видя, что так ни в чем и не может убедить его...

Когда мы протискивались к выходу, Керн приблизился к министру почти вплотную. Ратенау... вопросительно поглядел на него. Однако Керн как-то медленно и неуверенно прошел мимо. Лицо его было таким, будто его внезапно поразила слепота (*Ernst von Salomon. Die Geächteten. Gütersloh, 1930. S. 315*).

В этом противостоянии отразилось нечто, свойственное духу всей эпохи в целом. Нигилист-практик не пожелал увидеть, сколько в его противнике духовности, доброжелательности и готовности нести ответственность. Ратенау должен был почувствовать, что Керн просто не желает слышать.

Воззрения, о которых говорил Ратенау, рассматривает и Герман Раушнинг в своей книге «Маски и метаморфозы нигилизма» (*Rauschning H. Masken und Metamorphosen des Nihilismus. Wien, 1954*), где этот бывший собеседник Гитлера дает очерк философской теории фашизма. Он показывает, что настроенные против современности умы в момент кризиса имеют склонность цепляться как раз за то, из чего берет свое начало нигилизм: за крупные общественные институты, за государство, экономику и вооруженные силы. Именно они, широко вещательно заявляющие, что вернут миру смысл, преимущественно и «распространяют бессознательный нигилизм за фасадом кажущегося порядка и насаждаемой дисциплины» (S. 121).

То, что к чему взывают, как к спасению, люди, утратившие душевное равновесие, в действительности является источником зла. Институты, к которым столь привязаны консервативные антинигилисты и к которым они испытывают мрачную симпатию, на самом деле являются «агентами нигилизма». Нигилизм, по Раушнингу, прогрессирует двояким образом: ценности и истины охватываются процессом «прогрессирующей демаскировки», позволяющей видеть их насквозь и разоблачать как суррогаты и как функционально необходимую ложь крупных институций, что лишает их всякой высокой значимости; и в то же время социальные институты освобождают себя от своей функции средств, находящихся в распоряжении человека; и обретают более

высокий статус, превращаясь в самоцели, которым должно подчиняться как индивидуальное, так и коллективное человеческое существование.

Один из современных писателей, который отрицал за собой малейшую склонность к метафизическим спекуляциям, описал этот... процесс одним-единственным метким предложением: «Когда человек освободился от власти Бога, он, пожалуй, еще не мог подозревать, что однажды — вполне логичным образом — вещи освободятся от его власти» (*Эрнст фон Саломон*. Анкета).

Человек стал материалом для экономического процесса, простым средством для государства. <...>

Институции, порядки, аппараты, поддерживающие порядок в обществе, органы западной культуры перестали быть вспомогательными средствами человека в процессе полагания им смысла. Они средства и инструменты нигилизма. Не они повисли в воздухе, скорее, повисло в воздухе все человеческое существование в целом, лишившись почвы, на которую опиралось, и теперь оно судорожно цепляется за превратившиеся в самоцель средства существования — как за ту единственную соломинку, за которую только и можно еще ухватиться в водовороте мира, лишившегося сущности (*Rauschning H.* Op. cit. S. 123, 130).

То, что было сказано философствующими государственными мужами, подтверждается в произведениях писателей-современников. Среди них выделяется Бертольд Брехт. Ведь он, как никто другой, в своих произведениях выставил напоказ, осмыслил, подверг экспериментам и критике тот поворот в понимании буржуазно-индивидуалистического Я, который был ославлен как нигилизм. Он настоящий виртуоз «цинической структуры». Он действительно постигает ее как возможный образ действий и как шанс для поэзии. Как бы ни оценивалась мера его причастности к субъективному цинизму, ему удалось сделать из него средство для изображения действительности. Он был в свою эпоху непревзойденным мастером цинической интонации, и почти с каждой его пьесой, от «Ваала» (*Baal*) до

«Мероприятия» (*Massnahme*), все более прочной становилась его репутация художника, владеющего тем языком, в котором выражает себя «само время».

И у Брехта вновь проявляется та исходная установка, которую мы вначале видели в дадаистской иронии: бросаться в поток данностей и давать ему увлекать себя — в тот поток, которому уже не противопоставляется никакая поза, оправдываемая пустопорожней болтовней об идеях и твердости характера. Постыжение того, что происходит с нами, важнее, чем самосохранение. «Деловитость, реальная близость к вещам» выступает как способ двигаться вместе с ними, как форма бытия-во-времени: не отставать, не плестись в хвосте, не копить в себе обиду и неприязнь, не печься о старых ценностях, а посмотреть, какова ситуация в настоящий момент и что следует в ней делать. Мы не можем жить *добрым старым*; будет лучше, если мы вплотную займемся *плохим новым*.

Здесь проявляется новое качество иронии и не-соглашательская форма, позволяющая, однако, принимать данное. В этой иронии проявляет себя вовсе не «оставшийся чистеньким» субъект, который отстраняется от фронтов и *mêlée*¹ — от суеты, суматохи и сутолоки, пытаясь подняться над ними и спасти свою целостность и неприкосновенность. Скорее, это ирония битого и видавшего виды, попавшего в шестерни огромного механизма Я (вспомним Чарли Чаплина в «Новых временах»), — ирония Я, которое пачкает свои руки в той мере, в какой того требуют существующие отношения, и, оказываясь в самой гуще происходящего, заботится только о том, чтобы достойно, сохраняя юмор и присутствие духа, встретить и засвидетельствовать реалии жизни. И у Брехта заявляет о себе сообразная современности бойцовская ирония — киническая ирония. Она не противостоит действительности, развивая в противовес ей «фантазии», она оказывает ей сопротивление в форме несопротивляющегося приспособления.

Образец такой иронии Брехт дал в известном авторском прологе к комедии «Что тот солдат, что этот»:

1 *Mêlée* — жаркая схватка, стычка (также и в значении «спор») (франц.). (Примеч. ред.)

Господин Бертольд Брехт утверждает:

Что тот солдат, что этот.

И это — нечто такое, что может доказать каждый.

Но господин Бертольд Брехт докажет также после этого,

Что с человеком можно сделать сколь угодно много.

Здесь сегодня вечером человек будет перемонтирован,

словно автомобиль,

И при этом ровно ничего не потеряет.

Мы по-человечески сблизимся с человеком и лучше

познакоимся с ним.

Мы настоятельно, но не вызывая у него досады,

Попросим его приспособиться к ходу времени

И отпустить его прирученную рыбку на волю.

И во что бы его ни перемонтировали,

В нем никак нельзя будет ошибиться.

Если мы не будем хорошенечко присматривать за ним,

Его, чего доброго, превратят нам и в убийцу — в два счета,

не успеем мы и глазом моргнуть.

Господин Бертольд Брехт надеется, что Вы заметите,

Как почва у Вас под ногами уходит, словно тающий снег,

И, наблюдая за грузчиком Гэли Гэм, Вы заметите,

Что жизнь на земле — дело опасное.

Для кинических реалистов идея человеческой индивидуальности — в те времена, когда военная машинерия, потоки движения в больших городах и сорвавшийся с цепи аппарат производства используют отдельного человека как свой «материал», — уже не представляет собой «плодотворной гипотезы». Так попробуем же зайти с другого конца, освободившись от метафизики индивидуальности и от гуманистической ностальгии. «Что тот солдат, что этот». Какое же сценическое действие нужно для того, чтобы проверить истинность этой цинически-критической тавтологии? В своем сценическом эксперименте Брехт дает мягкому и милому семейному человеку превратиться в кровожадного воина, «воодушевленного» «желанием вонзить... зубы в горло врага, первобытным инстинктом — убивать кормильцев семей, исполнять свою миссию». Каждый может, вне собственного Я, функционально быть еще и Другим, который всего в несколько приемов может быть превращен в «чело-

веческую военную машину». Брехт сумел превзойти вызывающие к прошлому жалобы на отчуждение — тем, что со всей жесткостью признал психологический функционализм. Вся соль заключается в том, что он здесь вовсе не хочет продемонстрировать редукцию цивилизованного человека к дикому зверю, а желает показать, если использовать его собственное бесстрастное выражение, *перемонтирование, переделку* гражданского обывателя в солдата, то есть вовсе не «регрессию», а простую передвижку компонентов, при которой «ровно ничего не теряется». Признание ценности индивида происходит лишь косвенно: драматург обращается к интеллекту зрителя и стремится побудить его отказаться быть «прирученной рыбкой», воспитанной буржуазной культурой, чтобы такой ценой вырваться из сети консервативных торможений и с головой погрузиться в столь же отвратительную, сколь и бьющую живым ключом современность.

8. Протезы — о духе техники. Функционалистские цинизмы II

В дело вступает Гёте

Первыми завели неогуманистическую жалобную песню о современном отчуждении и об искалеченности индивида люди, вышедшие из войны целыми и невредимыми. В противоположном им лагере кинические виталисты (такие, как молодой Брехт, группы дадаистов и многие другие) пытались превзойти своим сарказмом ставшее очевидным с установлением нового общественного порядка обесценивание индивида. Устойчивой фигурой их мышления было осуждение или ироническое восхваление механизированного существования.

Для тех, кто реально перенес отчуждение тела, был покалечен и «перемонтирован», такие формы выражения — как в первом, так и во втором направлении — оставались, скорее, чуждыми. Есть все же некоторая разница — предаваться критике культуры, сетуя на утрату индивидуальности, или реально пережить то, как в бою или на производстве

ты лишаешься куска своего собственного («неделимого») тела. Статистика войны свидетельствовала: «Тринадцать миллионов убитых, одиннадцать миллионов покалеченных... шесть миллиардов выстрелов и пятьдесят миллиардов кубометров газа за четыре года...»¹ Каково приходилось тем армиям калек, которые после 1918 года заполнили свои отечества? Во всяком случае, некоторые из них не могли сказать ни слова о «перемонтировании» человеческого в современную эпоху — у них попросту не было ртов.

...Мужчины с устрашающе изуродованными лицами, без носа, без рта. Больничные сестры, которых ничем уже не испугаешь, вводят этим несчастным пищу через стеклянные трубочки, которые они вставляют в зарубцевавшееся отверстие, там, где некогда был рот (*Кёстнер Э. Фабиан. С. 49*).

Описываемое Кёстнером происходило в 1931 году; прошло тринадцать лет после окончания войны, а нескончаемая агония ее жертв все еще продолжалась. Однако эти несчастные были упрятаны далеко от мира, который давно уже принялся вооружаться снова, — упрятаны в глухую провинцию, в стоящие на отшибе дома.

Для изувеченных фронтовиков война так и не смогла настоящею закончиться — пусть даже они и не принадлежали к числу тех обезображенных огнеметами людей, которым приходилось питаться через стеклянные трубочки. Рупором покалеченных на войне был журнал «Имперский союз. Орган имперского союза немецких инвалидов войны и родственников павших», который с 1922 года регулярно выходил в Берлине. То, что и со страниц этого журнала раздавались голоса, призывавшие к реваншу, к скорейшей победоносной войне против Франции, сегодня может показаться нам трагически пикантным. Экономический кризис, начавшийся в 1929 году, оказался вдвойне тяжелым для инвалидов войны и семей погибших: он грозил сокращением, а то и полным прекращением выплаты и без того скудных государственных пенсий. Особенно острой ситуация стала

1 Goetz H. Erwin Piskator in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg, 1974. S. 18—19.

в 1931 году, когда внепарламентское чрезвычайное постановление Брюнинга привело к радикальному сокращению бюджетных расходов, что вызвало резкие протесты Имперского союза. Стоит задаться вопросом: как много голосов инвалидов войны собрала партия Гитлера, когда она в 1932 году сумела привлечь к себе огромную массу избирателей, пострадавших от кризиса?

Для калек, вернувшихся с войны, специальные учебники по психотехнике давали рекомендации двоякого рода: *железная воля к жизни плюс тренировка тела, которое следовало приучить к протезам. Оптимизм, с которым тогдашние наставники калек внушали своим подопечным позитивное умонастроение и радость жизни, сегодня кажется просто насмешкой. С убийственной серьезностью патристические врачи, не чуждые черного юмора, обращались к калекам: и в будущем Отечеству потребуется ваша служба; и однорукие, и одноногие смогут сражаться дальше на производственном фронте. Великая машина не спросит, кто работает на нее — «индивид» или соединение человека с протезом. Что тот солдат, что этот. В книгах для калек и в трудах, посвященных индустрии медтехники, возникает в высшей степени своевременный образ человека: *homo proteticus*, который с необузданным весельем должен говорить «да» всему тому, что отрицает «индивидуальность» «индивидов».*

Я привожу цитату из пособия для ставших однорукими, вышедшего в свет в 1915 году; в связи с резким увеличением числа одноруких за счет инвалидов войны его пришлось переиздать уже через месяц, причем издатель с удовлетворением отметил, что приток новых одноруких с фронта придает новые силы и «старым одноруким». Приват-доцент фон Кюнцберг пишет:

Древнейшая песнь немецкого героического эпоса — «Вальтарилид» — воспевает поединок героя с Хагеном, в котором Вальтер теряет правую руку. Он перетягивает ее жгутом, подхватывает обрубком щит и спокойно (!) продолжает сражаться левой рукой. Насколько продолжает жить такой героический порыв в наших войсках и сегодня, свидетельствует небольшое газетное сообщение, опубликованное в начале июня

1915 года. При первой атаке австрийского флота на итальянское побережье снаряд попал в кают-компанию миноносца № 80. При этом один из матросов, резервист, рыбак по профессии, полностью лишился правого предплечья. Он перетянул культю ремнем, а левой управлялся с помпой, откачивая хлынувшую в пробоину воду, и при этом не издал ни стога. Таких мужественных людей без числа среди наших парней в серых солдатских и синих матросских мундирах... Тот, кто противостоял на фронте врагу, имея две здоровые руки, сможет одной рукой справиться со своей судьбой и с самим собой...

Предлагаемая брошюра... могла бы показать ему, что однорукость — еще далеко не самое скверное. <...>

Насколько более благоприятно положение того, кто был ранен на фронте! *Почетная пенсия* навсегда защитила его от настоящей нужды. Но что за безрадостное существование ожидало бы его, если бы он не нашел путь возвращения к труду! Праздность — начало всех пороков, как говорит пословица... Труд — это и гражданская обязанность, служение Отечеству... Даже и *единственная* рабочая рука не будет лишней... <...>

Иной, лишившись руки, при прилежном посещении нашей школы находил лучший заработок, чем раньше, когда он был цел и невредим. <...>

Тебе нечего скрывать и нечего стыдиться. Мы живем уже не в те времена, когда в каждом безруком подозревали уличенного клятвопреступника или вора. Ты потерял свою руку не под топором палача, а в священном бою. Ты вправе всегда и везде испытывать гордость, смотреть прямо в глаза каждому и тем заставлять краснеть всяких заморышей и бестактных (!) людей. Большинство людей смотрит на инвалидов войны как на живой памятник (!) нашим тяжким временам, к которому они втайне (!) испытывают признательность и благодарность.

Достичь самостоятельности во всех отношениях — вот первая заповедь, вот наивысшая цель однорукого. *Никогда не позволяйте себе помогать!* Не должно быть ни одного рода деятельности, которой однорукий должен бояться... непрерывно упражняясь, он достигнет мастерства в ней. Однорукость станет для него само собой разумеющимся состоянием, она перестанет переживаться как ужас непоправимой потери.

От некоторых людей, которые уже давно потеряли руку и привыкли жить с одной, доводилось слышать, что они не знали бы, что делать со второй рукой, если бы она вдруг чудом вновь появилась у них. <...>

Посмотри вокруг — нет ли среди твоих знакомых когонибудь, у кого уже давно нет одной руки... Вероятно, такие есть в каждом городе. Просто они до сих пор не привлекали твоего внимания...

В одном из примечаний, сделанных фон Кюнцбергом, к тому же говорится:

...Понаблюдайте и за уличным артистом на ярмарке, который играет на волынке, локтем при этом бьет в барабан, а с помощью ноги извлекает звуки еще из какого-нибудь инструмента, или за конным барабанщиком-литавристом, который ногами держит узду и правит лошастью, и так далее. Кое-чему можно научиться, и наблюдая за животными.

Веселый цинизм патриотической медицины касается не только «тяжелых случаев»; эта ее форма мышления связана не только с исключительными жизненными коллизиями. Медицинские протезы и тот менталитет живого и бодрого робота, который они порождают, дают в итоге повсеместно распространяющийся образчик мышления. Война развязала языки скрытому цинизму власти, цинизму медиков и цинизму военных. Под их влиянием военный аппарат и аппарат производства открыто признают свое притязание на то, чтобы поставить себе на службу жизнь индивида. В обществе, ориентированном на труд и на войну, человечество уже давно превратилось в протез, еще до того, как испорченные части стало необходимо заменять техническими функциональными устройствами.

В годы Веймарской республики техника подступила провокационно близко к телу старого гуманизма. В это время ассоциация понятий «человек и техника» стала насильственно закрепляемой связью — от буржуазной философии до школьных сочинений. Схема мышления была такой: техника «берет верх», она «грозит» человеку, который может деградировать, она «хочет» сделать нас роботами. Но если мы

будем начеку и будем поддерживать наши души в состоянии постоянного полета, то ничего страшного с нами не случится. Ведь это же техника существует для человека, а не человек для техники. Картинка в целом напоминает качели; на одном конце сидит угрожающее, чуждое — техника, на другом конце расположилось человеческое, гуманное, и, в зависимости от того, что перевешивает — чуждое или собственное, качели поднимаются или опускаются. Чем более ученическим, школярским будет мышление, тем более будет перевешивать гуманный конец. С помощью этой фразеологии буржуазная философия техники создала чуть ли не всеохватывающий картель умов. Головы быстро и ловко были обеспечены протезными мыслями о технике. На элегантных и удобных в техническом обслуживании искусственных ногах из легких металлов («настоящая немецкая модель») мышление ковыляет где-то вдалеке от реальности, и при этом личность и душа, как обычно и привычно, поддерживаются в ходовом состоянии. Буржуазная философия техники выдержана совершенно в духе пособия для одноруких. Ампутирована личность? Ничего, у нас есть для вас новая на складе.

Вы видите, уважаемые дамы и господа, что врачи и техники по изготовлению бандажей, инженеры и фабриканты, военное ведомство и лица, ответственные за заботу о жертвах несчастных случаев, — все *равным образом* стремятся поставить свои познания на службу делу и... возместить утрату руки или ноги тем, кто сражался и пострадал за Отечество... А к раненым можно обратиться словами поэта:

Того, кто всегда старается и целеустремлен,

Мы сможем спасти и выручить. (Доклады к вопросу об оснащении раненных в руки инвалидов войны для трудоспособной жизни. 1915.)

Если свести тему буржуазной философии техники двадцатых и тридцатых годов к единой формуле, то она прозвучала бы так: «Гёте эпохи машин», в крайнем случае — «Заратустра и индустрия». Даже самые привилегированные теперь сталкиваются с проблемой «отчуждения» или, как еще более резко выразился Ганс Фрайер, с проблемой «вос-

стания рабов-средств против господ-целей». Склонные к рефлексии авторы больше не хотели ограничиваться чисто консервативным «нет» по отношению к технике. Преодолевая некогда существовавшее прекраснородушное отвращение, буржуазные размышления о технике ударяются в прямо-таки ее рьяное мазохистское восхваление. Философия нового реализма и близости к вещам, поскольку она философия инженерная, пробует сказать вымученное «да» новым неудобствам и неприятным ощущениям.

Ганс Фрайер, например, подозревает, что существуют более глубокие взаимосвязи между техникой и «сущностью человека». Дело не сводится только к тому, что старый город, традиционная деревня, весь сложившийся в доиндустриальную эпоху культурный ландшафт Европы подверглись разрушительным влияниям новой техники — рушится даже старое представление о человеке или модель его души. Фрайер был далеко не единственным, кто назвал господское отношение европейского техника к «духовной» природе основой «нашей» техники. Но он отмечает, что только в современную эпоху, когда невиданно огромная «система средств» пронизывает все жизненные процессы, европеец просто не в состоянии и дальше уклоняться от осознания себя «властителем и покорителем»:

Насильственно провести допрос природы, нацеленный на то, чтобы управлять ее силами, охватить силой мысли всю Землю, чтобы завоевать ее и придать ей новый облик, — это стремление издавна присутствует в европейском духе. Именно оно и есть то, что в конечном счете обеспечило технике, основанной на науке, начиная с последних десятилетий XVIII века, постоянство ее успехов (*Freyer H. Zur Philosophie der Technik // Blätter für Deutsche Philosophie. Berlin, 1929—1930. Bd 3. S. 200*).

По форме рассуждения Фрайера — это раздумья, но по содержанию их видно, что он принимает описываемое им как должное: итак, мы — стремящиеся к власти и господству субъекты и, как европейцы, всегда были такими. Там, где прекращается консервативное запирательство и отрицание этого факта, начинается откровенное признание, которое разворачивается в целую программу.

То, что Ганс Фрайер еще глубокомысленно оставляет в подвешенном состоянии, ставится на прочную почву в философии «стальной твердости» Теодора Люддеке. Он превращает свежеиспеченный цинизм в свой метод. В 1931 году он выпускает книгу о технике «Овладение миром машин. Человечество и возможность»¹. Идеалом Люддеке является «органическое образование» — а слово «органический» имеет у него целый спектр оттенков, охватывая все — от изначальных форм, описанных Гёте, вплоть до органов власти и до организации милитаризованного народного сообщества.

Первое условие органического образования — применение «принципа подмастерья-ученика» в воспитании, как его именовал Генри Форд. Молодой человек должен с самых юных лет привыкать к участию в ближнем бою со множеством реальностей (S. 240).

По мнению Люддеке, пагубным в существующей системе воспитания является прежде всего то, что она делает молодого человека «чересчур чувствительным и впечатлительным»; спорт поправляет положение в недостаточной мере.

В особенности городские школьники лишены органических понятий о жизни и работе. Мы должны воспитывать людей с крепкими нервами, людей *динамичных*, которые будут чувствовать себя в своем времени действительно как дома. Таким образом мы придем к возникновению новой аристократии, которая составитя из честных и героических борцов... Эта идея сурового воспитания должна стоять на переднем плане и во всем том, что касается обязанности трудиться (S. 242).

Итак, студентов, изучающих народное хозяйство, следует посылать на четыре недели на рудник, чтобы они «на месте развивали способности настоящего горняка» (S. 248); школьников — направлять в банки прежде, чем им будет объяснена теория денег; работников умственного труда —

1 *Lüddecke Th. Meisterung der Maschinenwelt. Menschentum und Möglichkeit.*

посылать на «производственный фронт», чтобы они познакомились с фактами суровой реальности. Порой требуется перечитать некоторые высказывания Люддеке несколько раз, чтобы убедиться, действительно ли он развивает аргументацию с «правых» позиций. Его веселый антиакадемизм легко можно было бы спутать с Веселой Наукой, с усталостью от теорий и с жадной наглядности, которые свойственны сегодняшней левой интеллигенции, не позаботься автор о надлежащих сигнальных словах, позволяющих более четко определить его позицию:

Интеллектуал слишком мало знает о людях, которые сражаются как *фронтовые солдаты в битве на производстве*. Идейное поле битвы, на котором он пребывает, — это буржуазный этап. Мы хотим признать за социалистами одну великую заслугу: они привили нам стойкое отвращение к понятию «буржуазный». Для молодого поколения слово «буржуазный» стало синонимом слов «негероический», «слабый», «трусливый». Жесткий и крепкий, насквозь пропитанный спортивным духом тип человека более не буржуазен (*sic!*). <...>

Имея мышление типично академического типа, никогда нельзя было бы провести «битву за урожай», как это сделал Муссолини. Мышление великих активистов всегда прямолинейно и просто... (S. 248—249).

«На спортивной площадке и в представлении молодежи существует как воодушевляющий тип человек бойцовского склада, *способный справиться с любой ситуацией*. В повседневном мелочно-торгашеском бытии этой цивилизации, однако, правит бал *изощренно-расчетливый*, пронирующий, отрицающий все непосредственно героическое буржуа. <...> Это — социализм! Социализм — это новый витальный порыв, устремленный ввысь, это — философия труда, это — перенесение принципов спорта на профессиональную деятельность, новый тон здорового и крепкого боевого товарищества. <...> Марксистская революция... есть, прежде всего, вопрос об «имени», о владении или невладении имуществом. Но наша революция — это вопрос о *бытии* и о желании лучшего бытия! <...> Наше Евангелие — это как раз быстрая мысль и быстрая реализация каждой мысли на практике (S. 215—217).

Людкеке развивает философию одухотворенного протеза, который познает свое «бытие» в опьянении движением. Текст оказывает разрушающе-подрывное действие из-за того, что в нем налицо заимствования из «прогрессивно-го» дискурса, а прочтение его — и подавно. В его языке проявляются экзистенциальные мотивы «левых», инсценируемые «правым» Я: *homo protheticus*¹ — как «атакующий борец», обретающий радость и счастье в практике; как эксплуататор себя самого. В этом свете в теории Людкеке временами смутно проблескивает диагностический потенциал, который вкладывает, осуществляя программирование, антикапиталистические мотивы в капиталистически-солдатское Эго. В том, что касается трудовой этики, предписываемый оптимизм мало чем отличается от морали менеджмента на современном Западе, равно как и от установки на должностничество, формируемой «реально существующим социализмом». В содержании нет специфически фашистского элемента; идеология телесного здоровья сегодня, будучи денацифицированной, столь же актуальна, как и в те времена, тогда как этика бытия по-прежнему противопоставляется этике «имения»; фашистскими являются общая композиция и те динамические жесты, с которыми все, дико перемешанное и сваленное в одну кучу, преподносится «динамичным» субъектом, в свежесциническом тоне рисующим образ симпатичного нациста. Нацист-философ изворотливо смешивает разные языки, выступая глашатаем функционализма; он умеет использовать к своей выгоде все, что «удачно идет» и способно воодушевить людей. Именно в этом тоне и заключается секрет успеха фашизма; он использует истину как бутафорскую завесу, а симпатию — как приманку. Суть его агитации — игра на инстинкте самоутверждения сбитых с толку масс. Его революция сулит спортивно-протезированному субъекту полное «превосходство»; фашизм проявляется здесь как восстание протезных Я против «либеральной» цивилизации, в «беспорядке» которой они все же имели бы еще какой-то шанс быть «самими собой». В своем вынужденном «бегстве вперед» они даже ухитряются превзойти и перещеголять ту систему, которая их по-

1 *Homo protheticus* — человек-протез (лат.) (Примеч. ред.)

родила. Тайна их самосохранения кроется в полном отказе от всего того, что некогда напоминало собственное Я. Национал-социализм утвердился как национал-функционализм.

Деятельный протез нового государства нуждался в уходе и отдыхе. И то и другое он должен был найти во время фашистского отпуска. Испокон веков море наводило на возвышенные размышления, в том числе и ищущих отдохновения важных нацистских чинов. На морском берегу так хорошо размышлять о Гёте эпохи машин. Я процитирую несколько строк из книги Курта Шудера, вышедшей в 1940 году: «Гранит и сердце. Дороги Адольфа Гитлера — строительство храма нашего времени»:

Летом 1938 года я был в Вестерланде. Стоит только представить себе Вестерланд, где есть почти все, что хочет найти человек: отдых, покой, пряный воздух Северного моря... такие же пряные и терпкие его волны, шум его прибоя, который оказывается столь желанным подарком для всех, кто приезжает сюда погостить.

Среди них оказываются значительные и играющие ведущую духовную роль мужи (!) со всей Германии; они знают, что свой столь краткий отпуск лучше всего проводить у моря, где можно *сэкономить время*, необходимое, чтобы поправить здоровье...

В тех краях Шудер повстречал «играющего ведущую роль мужа», с которым ему довелось обсудить «два великих явления культуры народа»: «технику и промышленность», а также «духовную жизнь». «Играющий ведущую роль муж» высказал «творческие воззрения» по этому поводу, которые автор попытался резюмировать:

Дело — это альфа и омега всего. Дело — единственное истинное содержание человеческой жизни. Дело, конечно, является и самым трудным в ней — ведь оно требует мужества...

Мы, техники, которые начинают с материалов, должны соединить с этими материалами свой дух... Впрочем, Гёте был одним из величайших техников всех времен, если иметь в виду эту духовную основу техники... Он... уже предвидел возникновение электрического телевидения. <...>

Вместо того чтобы биться в сражении плечо к плечу, как это делал еще Гёте, мы идем раздельно, и это дает в итоге примечательные образования — «только-лишь-дух» и «только-лишь-технику», если ограничиться их краткими названиями. <...>

А без этой *боевой дружбы с машиной* сегодня не может жить ни один человек, не говоря уже о народе... она служит и продолжает служить всегда. В ней мы должны уважать идею служения вообще. Это служение, однако, является наивысшей нравственной идеей и наиглавнейшим делом, и таким образом она воплощает эту идею в дело... (!)

Естественно, железо не отличается мягкостью и машина тоже не сахар. Но закон жизни — это сталь, а не сахар, не каша и не кисель. И только *сердца и души из стали* выигрывают в жизни. <...>

Машина поэтому есть нечто, совершенно сообразное человеку, соответствующее его сущности; только если мы обеспечим эту внутреннюю связь, мы сможем преодолеть это проклятие мира — материализм. А ведь это тоже одно из великих достижений новой Германии: *введение техники в душу человеческую*... так что ей больше не придется больше стоять снаружи и зябнуть на холоде. <...>

Техник говорил долго и убедительно. <...>

И словно освеженный стальной купелью, я шел по берегу моря, испытывая счастье, вдыхал морской воздух, который освежал легкие — точно так же, как освежает и бодрит сталь. <...>

С неслыханной выразительностью преобразование человеческого самопознания, происходящее по аналогии с функциональной связью механизмов, здесь рекомендуется в качестве фашистского пути в современность. Эта «саморефлексия», при которой живое видит свое отражение в стали, а «чувство» — в стальной твердости, представляет собой в то же время основу для цинической готовности к исповеди и откровенным признаниям, которые свойственны этим философам «стальной твердости». Теперь они высказывают начистоту *всё*, но не затем, чтобы исправиться, не затем, чтобы стать «мягче» и начать думать иначе. Они, кажется, пропускают мимо ушей свою собственную испо-

ведь. Они говорят так, будто исповедуются, но при этом не постигают ровным счетом ничего. Они признаются во всем, чтобы не уступить ни в чем. Они хотят стать такими, какой уже является их боевой друг — машина: хотят стать людьми из стали.

Если образы могут сказать что-то о жизненных позициях и о политическом стиле, то выражения, выбранные при спешником Гитлера Альфредом Гугенбергом в 1928 году, уже позволяют представить себе все то, что ждет в будущем:

То, что нам требуется — это не каша, а блок. В каше мы погибнем, а с блоком победа и восстановление разрушенного будут обеспечены легко... Мы станем блоком, если нас нерасторжимо соединит стальная арматура мировоззрения, и, крепко стянутое ею, все, что было мягким и текучим, станет твердым, как скала. Тот, кто мог бы помешать нам идти этим путем, должен отойти в сторону либо слиться с нами воедино (Berliner Lokalanzeiger. 1928. 26, 28 Aug).

Экскурс 4. Четвертый рейх — перед Третьим

В 1927 году профессор философии из Франкфурта Фридрих Дессауэр представил на суд публики книгу под заголовком «Философия техники. Проблема реализации»¹, в которой он обещал развить «критическую метафизику» техники. Он ополчился против ненавистников техники, которые, отвергая ее с порога, выглядят как «парвеню» нашей цивилизации. Дессауэр сделал предмет своего рассмотрения тот переход от сопротивления технике к ее признанию, от неприязни к ней — к ее «позитивному пониманию», который проходит красной нитью сквозь всю эпоху, становясь ее главной темой.

Приятие составляет саму суть познания в технической сфере:

Человек может летать, но, скажем, не потому, что он отрицает или отменяет силу гравитации, а потому, что он постигает ее в процессе развития духа и, образно выражаясь, приходит

1 Dessauer F. Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung.

к оборотной стороне дела. На первой стороне он — ее раб, на второй — ее господин. <...>

Тем самым гравитация преодолевается, а не отрицается... Полное приятие всех законов природы и того, что остается неизменным в рамках законов природы, определяет средства (S. 40—41).

Приятие так называемых законов природы нужно для того, чтобы овладеть ими; если ими удастся овладеть, они будут поставлены на службу человеку. Когда Дессауэр призывает к приятию техники, то это подразумевает приятие приятия — приятие власти над средствами власти. В этом двойном «да» проявляет себя стальной субъект будущего; оно неотделимо от возросшей власти этого субъекта над самим собой, поэтому свойственная Господину теория этого времени непременно заводит речь о Героическом. Это подразумевает не что иное, как возрастающее самопринуждение; риторические рассуждения о мужестве означают здесь: отважиться на более высокую степень безразличия к себе.

Машина, в свою очередь, тоже отвечает «да» своему изобретателю, как только он видит: «дело пошло». С момента, когда она «вступает в строй», обретает реальное существование, она обретает особое онтическое, бытийное качество: становится материальным воплощением не существующего в действительности, но существующего в силу того, что оно построено духом изобретательства — как некий новый образ творения. «Мы живем в самый разгар дня творения» (S. 52).

Что же именуется Четвертым рейхом — Четвертым царством?

Кант, стремясь окинуть мысленным взором весь мир в целом, разграничил три царства. Первое царство — царство естествознания; он называет произведение, описывающее его, «Критикой чистого разума»... «Как возможно естествознание?» — так звучит ключевой вопрос, открывающий доступ в это царство. Он дает ответ: благодаря формам созерцания времени и пространства... и благодаря столь же априорным формам рассудка... категориям, с помощью которых он перерабатывает опыт. <...> Благодаря такому оснащению возможно естествознание как познание явлений...

Он открывает второе царство — в переживании нравственного закона, того всевластного, безусловного (категорического) императива, который задает направление воле... Теоретический разум первого царства не может получить доступа в это царство, здесь царит более высокий, практический разум, который раскрывает сферу сверхчувственного для волевой жизни...

В порядке, выстроенном Кантом, граница между первым и вторым царствами совершенно непреодолима. Но терпимо ли такое разделение? Кант сам сломал глухую стену. В третьем царстве речь идет о «чувстве», о подчинении предметов опыта цели — благодаря способности суждения. Речь идет о царстве эстетического и целесообразного... (S. 54—56).

Но было бы напрасно искать в учении Канта ответ на вопрос о том факторе, который имеет самое решающее значение для современной жизни. «Мы вступаем в пределы совершенно новой страны, в пределы четвертого царства, где нам открывается техника». Четвертое царство — Четвертый рейх — это царство изобретенного, впервые вызванного к существованию человеком, это — безмерный потенциал того, что еще возможно будет изобрести и реализовать. Техника, по Дессауэру, означает не что иное, как воплощение в действительность посредством изобретений образов Четвертого царства, которые таятся до поры где-то в вышних сферах. Кажется, будто техника вторгается в недоступную для нас, по мнению Канта, сферу вещи-в-себе, чтобы выработать и извлечь из нее доныне не наличествовавшие предметы опыта — машины. Однако машина — это отнюдь не вещь-в-себе, отнюдь не какое-то творение, «стоящее вне», до возможности бытия которого не может прийти никакой рассудок, — нет, она существует *благодаря нам и посредством нас*. В то же время то, что в ней «функционирует», происходит не только от нас; в ней есть «сила-не-от-меня» (S. 60). Изобретениям может быть внутренне присуща сила, способная перевернуть мир. Дессауэр приводит в качестве примера онтологическую загадку рентгеновских лучей, которые, хотя и являются материальным феноменом природы, могут быть вызваны к существованию только посредством вмешательства человека; они образуют новую форму энергии,

которая доныне не существовала в таком виде. Изобретения такого качества — онтологические обогащения наличного состава бытия, при этом человеку выпадает роль создателя сущего. Таким образом он *умножает* сотворенное. Природа всего лишь дает материал для того, чтобы человек поднимал на более высокий уровень находимое им в природе, творя техническую сверхприроду.

Однако все изобретенное и построенное человеком встречает его как нечто внешнее по отношению к нему, как подобное силам природы:

Так же, как горы, как Гольфстрим... Люди вынуждены реагировать на это. Тот, кто живет в горах, вынужден примеряться в своей жизни к горам... Такова уж власть и сила техники.
<...>

Сила и власть вновь созданных форм техники обладают, в принципе, такой же автономностью, какой обладает процесс образования гор, рек, ледников или планет. Отсюда — еще большая значимость потрясающего по масштабам своим реального процесса продолжения творения мира, свидетелями которого мы являемся, больше того — процесса, на который мы оказываем влияние. Это небывало великая судьба — быть деятельно причастным к процессу творения, так, что сотворенное нами таким образом с непредставимо автономной силой продолжает действовать в видимом мире: *это — величайшее из всех земных переживаний, которое может испытать смертный* (S. 65—66).

Эта философия техники подает себя как философия героически-оптимистическая, поскольку она понимает человека как творца, продолжающего дело сотворения мира. Она никогда не вправе примиряться с бедой и нуждой, которые столь сильны в мире, она должна извлекать из этого Четвертого царства все больше и больше новых образов, которые уже сулят избавление от всех бед и от всяческой нужды и только «ждут», чтобы их открыли. Таким образом, рядом с природой растет «сотворенный» человеком, «пронизанный динамической пульсацией метакосмос».

Нужно ли специально обращать внимание читателя на абсурдные аспекты этой философии? Лживость ее заключа-

ется опять-таки в понятии субъекта. Ее героика есть не что иное, как уклонение от того, чтобы воспринимать какую-либо беду или страдание как «собственное». Я становится героическим, потому что оно слишком трусливо, чтобы быть слабым. Оно «идет на жертвы», потому что надеется что-то выиграть. Техника выступает поэтому как обещание тотального решения проблем. В один прекрасный день, как надеется втайне философ, она устранит всякую нищету и все беды. С поразительной недалёковидностью он не замечает разрушительного аспекта «изобретательства». Субъекту-борцу, созданному из геройства и стали, приходится быть слепым по отношению к своей собственной деструктивности. Чем больше он грозит «сломаться» от непрекращающихся страданий, которые доставляет ему технический мир и мир властного господства над ним, тем с большим оптимизмом он симулирует героическую позу; в самом же сердце этой теории оказывается субъект, который уже не может больше страдать, потому что полностью превратился в протез.

Экскурс 5. Тотальная протетика и технический сюрреализм

Занимающаяся диагностикой духовная история многим обязана той цинической словоохотливости исторических личностей, которая вызывается внутренней потребностью выговориться и внешним нажимом, оказываемым кризисами. Тогда от них, бывает, услышишь такие высказывания, которые никогда бы не сорвались с уст индивидов, находящихся под лучшим контролем. Часто это — странные люди, которые предпочитают говорить тогда, когда так называемый нормальный человек считает более умным промолчать. Один из таких инстинктивно разговорчивых людей, которые сверхумно выбалтывают то, чего с такой легкостью обычно не раскрывает никто — «философ-экспрессионист» (как его назвал Шолем) Адриен Турель, выпустивший в свет в 1934 году, под знаком нового немецкого духа, гротескно-странный труд «Технократия, автаркия, генетократия»¹, в котором курьезное знание деталей сочетается с огромными,

свидетельствующими о настоящей мании величия перспективами таинственной и своеобразной спекуляции.

Этот текст нельзя отнести ни к одному из традиционных жанров: это ни трактат, ни эссе, ни теорема, ни манифест. Как единственный в своем роде документ теоретического сюрреализма, он не поддается никакой классификации; тон его серьезен и исполнен важности и в то же время отличается необязательностью, поскольку для него характерно, как кажется, стремление связывать то, что отстоит друг от друга дальше всего. Рассуждения об особенностях жизни кочевников и садоводов внезапно, словно в какой-то игре, переходят в размышления об индустриальном обществе, металлургии и квантовой теории, климатологии и философии времени, физике низких температур и астрономии — от человека ориньякской культуры до математизации геополитических структур власти. На этой ярмарке путаного высоко развитого интеллекта, где Турель громко выкрикивает свои открытия в области философии истории, он иногда с редкостной точностью «попадает в яблочко» — дает такие пояснения к связям между теорией протезов и философией техники, к которым просто нельзя не прислушаться.

Техника — это только протез; труд, который мы посвящаем развитию техники, всегда был всего лишь великой попыткой откупиться от необходимости отказываться от своей подлинной сущности ради того, чтобы иметь возможность постичь зоны и значения мудростей иного рода, не будучи вынужденным по этой причине отказываться от своей принадлежности к человечеству и к немецкому народу (S. 34).

Турель с безумным реализмом мечтает о новом уровне западной технократии, который обеспечит ей «командную высоту и лидирующую позицию» и тем самым тотальное господство над остальными зонами мира, которые стремятся догнать ее, и в особенности над Японией, которая уже украли европейские модели мышления, протезы, техники. Только это и было бы «социальной психологией нашей грядущей эпохи». Сама философия, готовя модели мышления, поднимается до «великолепной и в будущем совершенно необходимой протезной системы, которую следует поста-

вить в один ряд, как, по меньшей мере, равную по ценности и происхождению с протезной системой самолета, подводной лодки, автомобиля и т. д.» (S. 34).

Если факт — то, что мы больше не можем сохранить за собой великий и исключительный патент на свою техническую и научную систему протезов, защитив ее от посягательств второй зоны и в обозримом будущем — от посягательств и третьей зоны (сегодня бы мы сказали — второго и третьего мира. — П. С.), — совершенно независимо от того, выдадим или не выдадим мы сами этим зонам методы фабрикации... то, с другой стороны, не следует забывать, что мы, по крайней мере, из себя самих порождаем и творим новую, более высокую ступень доныне существовавшего машинного протезного стиля, которую можно назвать в целом *тотальным протезом технического рода*...

Эта техническая протезная система, которая является типично мужским достижением, сравнима только с полной включенностью ребенка до рождения в тело его матери, где он изолирован от всего окружающего.

Все люди, какого бы пола они ни были (!), изначально, в стадии, предшествующей рождению, познали этот идеальный образец питающей их среды, этой защищающей их сферы и одновременно — тюрьмы, то есть они познали включенность в тело матери и заключенность в нем. Мужская контригра, представляющая собой ответ на это — такое развитие технократических протезов, власти, финансовой власти и технических аппаратов, которое превращает их, вместе взятые, в полностью замкнутую изолирующую оболочку, в которую, как кажется, включен и заключен отдельный человек — во благо и не во благо себе...

Когда англичане с помощью тотальных протезов своих боевых самолетов перелетали через Гималаи, причем систематически и целыми эскадрами, то это было вовсе не безумное стремление к рекордам и не выбрасывание на ветер денег, а символ превосходящей силы протезов Англии и Европы, который демонстрировался всей Индии... (S. 59—60).

Насколько, спрашивается, великим путаником должен быть мыслитель, чтобы обрести способность видеть все

с такой ясностью? Метод целиком проникнут безумием и совершенно понятен, если встать на точку зрения сумасшедшего. Впрочем, тот, кто не способен следовать за мыслью Туреля, может утешаться примером Гершема Шолема, который знал автора лично и уже в двадцатые годы не понял в его рассуждениях буквально «ни слова»¹.

9. Политическая альгодицея.

Цинические космологии и логика боли

Что представляет собой весь этот шум, производимый стройками, верфями, горнодобывающими предприятиями, битвами и книгами, если смотреть из космоса: да ничто в сравнении с земным шаром!

Освальд Шпенглер

(*Spengler O. Urfragen. München, 1965*)

Даже тогда, когда суровые и непреклонные нацистские субъекты, вдохновляемые спортивным духом и укрывающиеся под маской витализма, выказывали свои симпатии к протезной жизни, пытаясь таким образом избежать боли и страдания, они все-таки не могли обойти вопроса о значении последних. Ничто не требует столь настоятельно ответа на вопрос о своем метафизическом смысле, как боль и страдание, которые могут быть предвестием смерти. Поиск этого смысла порождается желанием знать, что означают ставшие безмерными страдания этого века, на кого падает ответственность за них и вкладом в какое великое целое они могли бы являться.

Обыденный рассудок, предохраняемый рутинной от чересчур глубоких мыслей, не позволяет втянуть себя в дискуссии на эту тему. Благодаря этому он остается защищенным от явно выраженного цинизма. В большинстве случаев он лишь ограничивается сентенцией: такова жизнь. Однако того, кто решится поставить подобный вопрос и рискнет выработать какое-то «мнение» по поводу страдания, это заведет в область, в которой придется либо очень крепко держаться своих метафизических взглядов, либо сделаться циником.

¹ *Scholem G. Von Berlin nach Jerusalem. S. 157—158.*

Альгодицея — это смыслозадающая, метафизическая интерпретация боли. В эпоху модерна она заступает на место теодицеи — как ее оборотная сторона. Главный вопрос теодицеи был таким: «Как соединимы с существованием Бога зло, боль, страдание и несправедливость?» Теперь вопрос звучит следующим образом: «Если нет никакого Бога и никакой высшей смысловой связи, то как мы вообще еще способны выносить боль?» Тотчас же обнаруживается, что политика выступает в качестве эрзац-теологии. «Националисты» в большинстве случаев без малейших колебаний утверждают, что безмерные страдания, которые пришлось вынести в ходе войны, имели свой смысл как жертва, принесенная на алтарь Отчизны; высокому полету таких идей мешает разве только тот факт, что проигранная война и навязанный победителями мир, равно как и разочаровывающие результаты революции, делают сомнительным этот смысл, придаваемый страданиям националистами. Но признать, что «все было понапрасну» и что безмерные муки вообще не имели никакого политического смысла, было бы невыносимо для многих современников. Легенда о предательском ударе кинжалом в спину была вовсе не наивным мифом, а желанным и намеренным самообманом «правых». Ею же порождается и идея Гитлера о «горьком счастье».

Тот, кто ставит вопрос о смысле страданий, перенесенных во время мировой войны, оказывается втянутым этим вопросом в ту область, где сходятся политика, философия природы и медицинский цинизм. Мало кто-либо из ораторов отказывался в те годы от медицинских метафор: болезнь, раковая опухоль, операция и выздоровление благодаря перенесенному кризису. Гитлер говорил в «Mein Kampf» о бурной катастрофе, которую следует предпочесть вяло текущему политическому туберкулезу. Медицинские метафоры «правых» отражали стремление искоренить болезнь как внутреннего врага «сталью и целительным огнем». «Левые» все же регистрировали двойственную опасность болезни:

Но если революционный пролетариат желает стать врачом, призванным произвести операцию, неотложная необходимость которой признана, ему нельзя то и дело пачкать руки, копаясь в открытых гнойных очагах болезни, иначе при

операции сам хирург вновь занесет в тело пациента те отравленные вещества, удалить которые было его задачей (*Mühsam E. Wahrhaftigkeit // Fanal. 1928. № 2*).

Еще более безжалостным, чем холодный — в хорошем смысле слова — взгляд врача, оказывается взгляд натурфилософа, который включает человеческие бедствия в функциональную взаимосвязь космоса. Под взглядом биолога, а тем более астронома, мелкие конвульсии человека становятся незаметнее, так, словно они были лишь орнаментом в небывало огромной игре становления и исчезновения. Рудольф Биндинг попытался в своих стихотворениях из цикла «Гордость и печаль» (1922) освоить такой биологический «великий взгляд»:

Герои гибнут
и сыновья уходят от матерей.
Все это — простые законы.

.....
Дыхание и миг
величественного хода вещей.

Погребальный плач

И здесь квинтэссенция заключается в обретении героической твердости, в великом «Да», сказанном жестокому миру, в «гордости», в подобном каменному блоку Я, которое становится героически-разумной машиной-для-себя. В нацистских школьных учебниках такое ценилось особо.

Политические альгодицеи строятся по элементарной схеме: отступление от сочувствия в чисто созерцательную холодность. Наивысшей виртуозности в упражнениях такого рода достиг Эрнст Юнгер¹. Он принадлежит к числу мыс-

¹ Эрнст Юнгер, певец стального эротизма. «... Чем дольше тянулась война, тем более резкий отпечаток она накладывала на форму половой любви... Дух материальной битвы... породил мужчин, каких еще не видывал мир... Стальные натуры, привычные к борьбе в ее самых страшных формах... Там, в Брюсселе, шеренгами, как на параде, выстраивалась женственность, цветы лотоса на асфальте... Лишь чистая сталь могла выдержать это, не размякая и не превращаясь в тесто. Эти искусные в любви тела были чистой функцией...» (*Jünger E. Der Kampf als inneres Erlebnis. S. 33—34*).

лителей, стоявших на грани между фашизмом и своего рода стоическим гуманизмом, — мыслителей, которые, впрочем, не поддаются под столь упрощенные определения. Однако Юнгер, без сомнения, мастерски владел современным циническим мышлением, при котором поза хладнокровия и чувствительная восприимчивость не исключают друг друга. В идеологическом отношении он практиковал эстетизированную политическую биологию, утонченно-функционалистскую философию воинственного муравья. И его идеалом тоже был суровый и твердокаменный субъект, способный противостоять стальной буре. Его холодность стала платой за способность не сводить недреманого ока с окружающих кошмаров. Эта способность сделала из него наилучшего свидетеля, который может поведать обо всех тех новых ужасах, которые появились в нашем веке. Поэтому было бы крайне непродуктивным стремление хоронить Юнгера, погребая его под чересчур плоским подозрением в фашизме. Если и есть автор, к которому точно подходит определение Бенямина, говорившего о «засланных агентах» в нашем столетии, то это Юнгер, который, как никто другой, умел занять тайный наблюдательный пост, с которого были видны как на ладони все структуры фашистского мышления и чувствования. Его жестокая созерцательность сочетается с ярко выраженной готовностью высказать лично пережитое. Если Юнгер, с одной стороны, солидаризуется с предфашистскими тенденциями, то, с другой стороны, он, благодаря своей «жажде опыта», обнаруживает такое качество, которое не проявляется ни у одного фашиста и которое, в общем, говорит о стремлении к зрелой открытости миру и о либерализме — в том духе, который сегодня свойствен, скорее, новым левым.

В прозаических набросках из книги «Авантюрное сердце» встречается пассаж, проясняющий суть биологической альгодицеи Юнгера:

В густых зарослях за дюнами, среди буйно разросшегося тростника, мне посчастливилось во время своей привычной прогулки набрести на такое зрелище: большой лист осины с зияющей в нем круглой дырой. С ее краев, казалось, свисала бахрама, оказавшаяся при ближайшем рассмотрении

множеством крошечных гусениц, вцепившихся своими челюстями в лист; вновь появившееся потомство бабочки распространялось по своей питательной почве во все стороны, словно огонь.

Поразительным в этой картине было то, что разрушение выглядело абсолютно безболезненным. Бахрома из гусениц казалась волокнами самого листа, который как будто бы ничуть не потерял в своей субстанции. Здесь с такой ясностью было видно, как потери жизни уравниваются ее приобретениями; мне невольно вспомнилась фраза, сказанная Конде в утешение тем, кто оплакивал шесть тысяч солдат, павших в битве при Фрайбурге: «Подумаешь! Одна-единственная ночь в Париже дает жизнь большому количеству людей, чем пало во время этой операции»¹.

Этот взгляд великого воителя, увидевшего за уничтожением всего лишь житейскую коллизию, с тех пор всецело покорила меня — как знак высокого здоровья жизни, которую не страшат раны от поверхностных кровавых порезов. Так, я испытываю удовлетворение, вспоминая слова, которые приводили в такое негодование Шатобриана, — слова «большой расход», которые имел обыкновение иногда бормотать себе под нос Наполеон в те минуты томительного бездействия полководца во время битвы, когда резервы еще на марше, а боевые порядки его армии тают среди бушующего огня и стали, атакуемые конницей противника или обстреливаемые подтянутой врагом артиллерией. Это слова, которых очень недоставало бы, если бы они не были произнесены, обрывки разговора с самим собой у пышущей жаром печи, в которой в дыму и огне происходит процесс высшей очистки духа, дистиллирующегося в эссенцию нового века.

В основе такого языка — доверие к жизни, которая не терпит и не ведаёт пустоты. Вид ее полноты и изобилия позволяет нам забыть о тайных знаках боли, которые отделяют друг от друга две стороны равенства — того равенства, которое составляют здесь работа челюстей гусениц и исчезающая живая ткань листа (*Jünger E. Das abenteuerliche Herz. 2. Fassung. S. 61—62*).

1 Это проявление галльского цинизма приписывают также Наполеону, якобы сказавшему подобные слова после битвы при Прейсиш-Эйлау.

И «взгляд великого воителя» у Юнгера похож на взгляд биолога. Поэтому в его политическом восприятии неявно присутствует нечто от свойственного биологу признания великой пульсации живого между продолжением жизни и смертью. Но он игнорирует тот порог, который отделяет естественную смерть от политической насильственной смерти. Таким образом, он переносит биологические представления на великие сражающиеся «организмы», которые ведут борьбу за гегемонию и выживание. Юнгер совершенно сознательно стирает границы между зоологией и социологией. Война — это, на самом деле, феномен «духовного животного мира». Юнгер провоцирует нас, выступая в роли политолога-энтолога, рассматривая политику так, как наблюдают за жизнью насекомых. Его психологический трюк состоит в том, чтобы смотреть на все одновременно и с точки зрения насекомого, и с точки зрения исследователя, наблюдающего за ним; он проникает мысленным взором как в жрущую гусеницу, так и в пожираемый лист; с обостренным чувственным восприятием он направляется на пылающий огнем передний край, но в то же время остается, сохраняя холодный рассудок, на командной высоте, с которой картина битвы открывается как эстетическое зрелище. Это раздвоенное Я соответствует Я политического шизофреника. «Страх пожирает души». Ужасы войны опустошили его душу без остатка, и пустая оболочка ее ищет спасения, возносясь на отдаленную холодную планету, откуда мертвое Я наблюдает за своим собственным выживанием.

Взгляд, устремленный к звездам, был типичной формой веймарских альгодицей. Главным из теоретиков, их разработавших, был почти забытый ныне, но очень популярный в те времена астроном Бруно Бюргель, знаток небес номер один в Веймарской республике, занимавшийся на досуге философией и собравший аудиторию в несколько сот тысяч читателей своими юмористически-меланхолическими рассуждениями о месте человека в космосе. В политическом плане он был создателем теории «классового примирения», компромисса между работниками и предпринимателями. На протяжении десятилетий он трактовал астрономию как своего рода душеспасительные беседы для растерявшихся и дезориентированных мелких буржуа. Его

книга «Наука о небе» (*Himmelskunde*), недавно опять вышедшая в свет, выдержала небывалое количество переизданий и выпускалась огромными тиражами. И его биография «От рабочего до астронома» (1919) уже к началу тридцатых годов была продана в количестве ста тысяч экземпляров¹.

В книге «Ты и космос. Картина мира, нарисованная Бруно Бюргелем» (1930) мы обнаруживаем раздел с изложением натурфилософских убеждений автора, озаглавленный «Великий закон». Угнетающий или возвышающий — тут уж пусть каждый решает сам — космизм астрономического образа мышления ослаблял напряжение политико-моральных судорог веймарской «микropolitики». Однако внутренняя пустота неудержимо разрасталась. Разве Бюргель не требует — в ненавязчивой, юмористической манере — самозамораживания субъектов? То, что Бюргель именует «великим законом», — это феномен волнового, колебательного движения, который он пытается проследить от электромагнитных и акустических колебаний до превращений, претерпеваемых человеческими культурами.

Гребень и ложбина волны неуклонно сменяют друг друга. Сначала вверх, затем глубоко вниз, снова подъем, снова спуск, и, наконец, волна тихо уходит в песок. Падает лист, время его закончилось, предназначение его исчерпано, он превращается в гумус, из которого вырастет новая жизнь...

Все, что происходит вокруг нас, подчиняется волновым колебаниям. Тысячи сил вызывают маятниковые движения. Звуковые волны разносятся с колокольни маленькой церкви. Световые волны стремительно мчатся со скоростью мысли от далеких звезд к маленькому шару Земли, электрические волны бушуют вокруг меня, отправляясь в свой путь с высоких радиомачт и через страны и моря донося человеческий юмор и глупость до самых дальних окраин цивилизации. <...>

Волны, полные удивительных тайн, существуют и в нас самих. Они — проявление действия великого закона в малом Я. <...>

1 О Бюргеле см. мою книгу: *Literatur und Lebenserfahrung...* S. 67 ff.

Его [В. Флисса] неустанным исследованиям открылся удивительный закон: две эти различные жизненные субстанции, мужская и женская клетки, имеют различную продолжительность жизни; мужская субстанция — двадцатитрехдневный период, женская — двадцативосьмидневный период. Эта пульсация изменяющейся жизненной энергии чувствуется в нас...

А из дней складывается год. Тоже мощная волна в происходящем на Земле! Но и день, и год уходят — крохотные волны в море вечности...

И культуры, которые на столетия накладывали свой отпечаток на лик Земли — это тоже волны в жизни человечества. Тысячелетия назад поднялись и пали древняя культура китайцев, древняя культура индийцев, древняя культура египтян... Многие волны культуры видела старая матушка-земля, они прокатились, прошумев над ней, пришли и ушли, как проходят лето и зима... Кажется... будто и культура нашей эпохи, культура Запада начинает идти на убыль (здесь следует подстрочная ссылка на «значительное произведение» Освальда Шпенглера).

Бюргель подчеркивает, что и «вечные светила» не представляют собой исключений, на которые не распространялся бы этот закон становления и исчезновения. И наше Солнце погаснет, «так что на этой маленькой планете Земля все покроется мраком и льдом, погрузится в безмолвие вечной смерти».

В меланхолической склонности к астрономическому мышлению, окидывающему взором своим огромные пространства космоса, находит свое выражение глубинный слой веймарского чувства жизни. Субъекты инстинктивно солидаризируются с тем, что уничтожает их и лишает значимости. Они упражняются в умении смотреть так, что им открываются нечеловеческие перспективы; они бегут в холод и величие. Их «да» адресуется всему, что есть не они «сами», но — то, что помогает заледеневшему Я забыть себя в великом Целом.

Кто сопротивлялся этому тренингу, вырабатывавшему способность забывать о себе? Научились ли «левые» в Веймарской республике перехватывать импульс цинической

космологии и политической биологии? Историк еще и сегодня пребывает в совершенном недоумении, наблюдая полную растерянность и беспомощность, выражающуюся в лозунгах «левых». И «левые» тоже стремились, насколько возможно, превратиться в «блок». И здесь тоже преобладали «линия», «характер», «стальная воля». Вальтер Беньямин был одним из (немногих) мыслителей, которые методично искали соприкосновения с опытом, материалами, образцами мышления и реагирования «противной стороны». Как никто другой, он овладел искусством переосмысления и истолкования — искусством спасения обретенного опыта от монополизации его реакционной фразеологией. Образец мастерского владения таким искусством переосмысления представлен в конце его книги «Улица с односторонним движением» (1928), где автор отваживается войти в логово льва, заводя речь о тех вещах, которые обыкновенно являлись монополией «правых» солдатского толка — о переживаниях, вызванных войной, и о кровавой свадьбе между человеческой техникой и космосом. Ему удается, лишь немного сместив акцент, выявить и продемонстрировать бездуховность буржуазной философии техники: не покорение *природы* в техническом смысле, но умное овладение и управление *отношениями* между человеком и природой.

О планетарии

Если свести все учения Античности, как это сделал некогда Хиллель с иудейским учением, к одной краткой формуле, то она прозвучит так: «Земля должна принадлежать единственно тому, кто живет, питаемый силами космоса». Ничто так не отличает человека античности от человека современного, как то, насколько он отдавался познанию космоса — так, как не отдавался никто в последующие эпохи. О том, какова была степень этой погруженности, говорит расцвет астрономии, достигнутый к началу Нового времени... Античное отношение к космосу было совсем иным: это было опьянение им. Ведь что, как не опьянение, представляет собой познание, в котором мы единственно обретаем для себя уверенность и в самом ближнем, и самом дальнем, и при этом одно никогда не бывает отделенным от другого. Но это должно озна-

чать, что человек, опьяняясь таким образом, может общаться с космосом только в сообществе с другими людьми. Чреватое опасностями заблуждение людей Нового времени заключалось в том, что это познание стали считать не имеющим никакого значения, необязательным и отдали его в ведение одиночек — как мечтания в прекрасные звездные ночи. Нет, оно настоятельно требуется снова и снова, и в последующие времена народы и поколения не могут уклониться от него — как то самым ужасным образом продемонстрировала последняя война, которая была попыткой нового, неслыханного ранее альянса с космическими силами. Человеческие массы, газы, электрические силы вырвались на неограниченный простор, токи высокой частоты пронизали ландшафт, новые созвездия появились в небесах, в воздушных высях и в морских глубинах стремительно вращаются пропеллеры и винты кораблей, и повсюду жертвенно копаются шахты¹, уходящие в тело матери-земли. Это великое обращение к космосу в первый раз осуществляется в планетарных масштабах, а именно — в духе техники. Но поскольку жажда прибыли, свойственная господствующему классу, вызвала стремление подчинить технику своей воле, техника предала человечество и превратила брачное ложе в море крови. Покорение природы, как учат империалисты, есть смысл существования всей техники. Но кто же поверит стороннику «палочной» дисциплины, утверждающему, что подчинение детей взрослым есть смысл воспитания?.. Взгляд того, кто хочет обрести подлинное познание космоса, не должен быть прикован только к тому крохотному фрагменту природы, который мы привыкли именовать «природой». Во мраке уничтожения, который принесла последняя война, все тело человечества испытало нечто подобное эпилептическому судорожному припадку. А бунты, которые последовали за ним, были первой его попыткой обрести власть над новым телом. Власть пролетариата есть показатель его исцеления.

1 В тексте используется игра слов: *Schächte* — шахты, *schächten* — резать скот, принося его в жертву по еврейскому религиозному обряду; В. Беньямин использует слово *Opferschächten* — «жертвенные шахты», которое, таким образом, может иметь двойственный смысл — «шахты, которые требуют (человеческих) жертв» и «шахты как жертвоприношения (духу техники)». (Примеч. перев.)

Если пролетарская дисциплина не будет пронизывать это тело до мозга костей, его не спасут никакие пацифистские умонастроения. Опьянение разрушением преодолевается жизнью только в упоении зачатия, в упоении сотворением новой жизни (S. 123—126).

Беньямину удастся то, что не могло бы удаться «чистому» теоретику борьбы, стратегу или идеологу, проповедующему «твердость». В ходе его медитации достигается частичное расслабление той судорожной зажатости субъекта, которое именуется «твердостью». Опьянение, в котором исчезает Я, признается предпосылкой для коммуникации с космосом; в то же время он выражает предчувствие примирения человека с человеком. Однако двусмысленности темы не смог избежать и Беньямин. Он заводит речь о пролетарской дисциплине, которая должна пронизывать общественное тело «до мозга костей». Все противоречие открывается тут *in pise*, как на ладони. Не так-то легко связать упоение сотворением новой жизни и железную дисциплину. Фашизм соединил опьянение и дисциплину, поскольку мобилизовал в своих колоннах упоение властью и опьянение разрушением. Он подверг «организации» не только интересы крупного капитала, но и немалую часть политической мистики. Игра мысли Беньямина есть попытка противостоять фашистской угрозе, состоящая в том, что он указывает «левым» на необходимость отнять у фашизма его идеологическое оружие и его психологический принцип.

Среди тех немногих философов эпохи, которые искали спасение индивидуума не в обретении твердости, не в достижении холодности и не в образовании блоков, особым весом обладал Макс Шелер. И он тоже оказался великим мастером двойного смысла, «двойным агентом» и гражданином, охочим до откровенных признаний подрывного толка. И ему тоже вскружила голову мировая война, подвигнув на отвратительные умственные экзерсисы, для которых было характерно одобрение войны и опьянение «немецким духом»¹. Позднее он — одним из немногих — недвусмысленно отмежевался от такой, как выразился Томас Манн по

1 Scheler M. Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg. Leipzig, 1915.

поводу собственных занятий, «военной службы за письменным столом». В работе 1921 года «О предательстве радости» Шелер, выражая протест против немецкого чумного духа «исполнения долга любой ценой», говорит уже далеко не на воинственно-бравом языке. Он, словно заглядывая в будущее, приводит психологические и моральные аргументы для уничтожающей критики позднейшего нацистского эвдемонизма, то есть против той лживой философии «силы через радость», посредством которой «народное» ведомство труда обеспечивало свою власть над несчастными душами. Нацисты умели подавать голод как нечто позитивное, мобилизующее, заставляющее несчастных и дезориентированных индивидов «чувствовать себя политически ангажированными», строиться в шеренги и быть сопричастными «великому строительству». Шелер видит, что это ни к чему не приведет. Несчастные, занимаясь «великим строительством» и вовлекаясь в политику, распространяют свое несчастье дальше, заражая им все. «„Только счастливые люди добры и хороши“, — совершенно справедливо сказала однажды Мария Эбнер-Эшенбах»¹.

Как было показано, к особенностям духа времени Веймарской эпохи принадлежало специфическое ироническое или циническое приятие зла и бедствий как значимых и неизбежных аспектов действительности. В этом «да» легко проявляется защитная тенденция: бронирование Я для защиты от страданий, «нет» тому, что было бы субъективной истиной, «нет» внутренним ранам, слабости и беспомощности. Это сразу же видится более ясно, стоит только для контраста поставить рядом значительную работу Шелера, посвященную альгодице, — «О смысле страдания» (1916). В этом тексте Шелер собирает элементы другой этики и политики; не очерствение как средство против страдания, а расширение сферы того, чему говорится «да», и приятие также и нашей собственной боли. Но это возможно только для такой жизни, которая строится на фундаменте религии, для жизни, которая в самых глубинных слоях души чувствует себя неразрушимой и защищенной в бытии. Шелер описывает это с помощью слова «блаженство» (*Seligkeit*). Секрет

способности выносить таким образом страдания заключается, следовательно, не в очерствении и ожесточении Я, не в политических альгодицеях, построенных на рассуждениях о «блоках», «силе через радость», «стальном фронте», «тесно сомкнутых рядах», «железном Я», «Я, занятом великим строительством», а в забытом было христианском принципе, о котором вновь напомнил Толстой: в непротивлении злу насилием.

Сильная разрядка, снятие напряжения, которое само по себе должно восприниматься как избавление и спасение, разрядка через бесхитростное *признание*, через простое выражение боли и страдания. Больше никакого античного гордого презрения к собственному страданию — никакого презрения, превозносящего страдание за то, что способность выносить его позволяет познать собственную силу... Но и никакой гордыни, заставляющей прятаться друг от друга за деланным хладнокровием или за выпренней риторикой страдающего и умирающего «мудреца». Столь долго сдерживавшийся крик страдающего существа снова свободно и горько разносится по вселенной. Глубочайшее страдание, чувство того, что Бог слишком далек, Иисус *свободно* выражает на кресте: «Почему Ты покинул меня?» И никакого больше другого толкования, никаких уклончивых выражений: боль есть боль, зло есть зло, наслаждение есть наслаждение; и позитивное *блаженство*, а не просто «душевный покой» или «избавление сердца», как у Будды, — вот благо всех благ. И никакого притупления чувств, а смягчающее душу *выстрадывание* страдания в собственном страдании и в сострадании! (S. 64—65).

Всякая воинствующая субъективность возникает в конечном счете из борьбы, которую ведут Я, пытаюсь уклониться от боли, неизбежной для них постольку, поскольку они являются живыми существами. Они занимаются «великим строительством», вооружением, возведением стен, оград и барьеров, проведением границ и самоожесточением, чтобы защитить себя. Однако *в них самих* неудержимо продолжается процесс брожения. Тот, кто возводит стены и вооружается, однажды испытает разрушение этих стен и удар чужого оружия.

10. С внутренней тоской по Наполеону. Политические цинизмы V: тренинг для «людей реального дела»

Мы, немцы, не придем снова к Гёте, но придем к Цезарю.

Освальд Шпенглер. Пессимизм?

Для нас эпоха борющихся государств началась с Наполеона и его насильственных мероприятий. Это в его голове впервые зародилась идея военного и в то же время глубоко народного мирового господства... этот век — век гигантских постоянных армий и всеобщей воинской обязанности... Со времени Наполеона сотни тысяч, а под конец и миллионы солдат постоянно готовы к выступлению, на рейдах стоят колоссальные флоты, обновляющиеся каждые десять лет. Это — война без войны, война-аукцион по количеству вооружений и по боевой готовности, война чисел, скорости, техники... Чем дальше отсрочка разрядки, тем чудовищнее средства, тем нестерпимее напряжение... Великие центры мировых столиц будут по собственному произволению распоряжаться меньшими государствами, их регионами, их экономикой и людьми: все это теперь лишь провинция, объект, средство к цели, чья судьба не имеет значения для великого течения событий. В немногие годы мы выучились не обращать внимания на такие вещи, которые перед войной привели бы в оцепенение весь мир. Кто сегодня всерьез задумывается о миллионах, погибающих в России?

Освальд Шпенглер¹

Наполеоновский культ Веймарской республики дает представление о тех извилистых путях и кризисах, которые ожидали представителей мелкой буржуазии и получивших буржуазное образование людей того времени при их вступлении

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2: Всемирно-исторические перспективы. Перевод И. И. Маханькова. (Примеч. ред.)

в век стратегии. Сегодня это принято называть — зачастую с совершенно неверно поставленным акцентом — «политизацией интеллигенции» или «политизацией масс». На самом деле массы политизировала мировая война. На протяжении нескольких лет она превращала сознания всего континента в сознания фронтовых обозревателей. Под влиянием сводок с театра боевых действий каждый научился смотреть на развитие событий взглядом полководца; у каждого росло и крепло чувство, что он сам, если не станет полководцем, может быть лишь крошечным колесиком в военной машине. На протяжении четырех лет сводки с театра боевых действий бомбардировали общественное сознание. Здесь впервые произошло столь характерное для эпохи модерна грандиозное и непреодолимое обобществление внимания, а то, что пробудилось в индивидах и группах как «политическое сознание», было оптикой наблюдателя за катастрофами, вуайериста, получающего извращенное удовольствие от наблюдения за войной.

Так называемая политизация проистекает из интенсивной милитаризации и стратегической мобилизации сознаний — и не только на поверхности. Процесс заходит значительно глубже, вплоть до поз тела (осанки, выправки) и форм чувственного восприятия. В 1912 году Вальтер Ратенау охарактеризовал как «воспитание, превращающее в политиков» освоение множеством членов общества, вплоть до «мелочных торговцев», мышления, склонного к тактическому маневрированию, к оценке ситуации в целом и т. д.¹ С тех пор прошло совсем немного времени, и политизация как стратегическое участие в мысленном наблюдении за катастрофами огромных масштабов стала всеобщим сознанием. Тем более оно стало массовой действительностью в веймарском хаосе мировоззрений и партий. В то же время, однако, коллективное сознание обнаружило склонность сопротивляться политизации такого рода. Отвращение к политике относилось к наиболее сильным психополитическим течениям

1 В том же году Людвиг Рубинер написал свою знаменитую статью «Поэт вмешивается в политику» (см.: *Rubiner L. Der Dichter greift in die Politik. Schriften 1908—1919. Leipzig, 1976. S. 251*): «Теперь все дело — в движении. Интенсивность и воля к катастрофе».

тех лет. Выигрывали от него прежде всего «народные» политические силы, которые именовали себя не столько «партией», сколько «движением».

В той же мере, в какой политическое Я стремится обрести твердость и изворотливость, его глаза учатся смотреть на вещи взором полководца и дипломата: окидывать взглядом театр действий, «хладнокровно» считаться с данностями; прикидывать цифры; лавировать, пока это необходимо; наносить удар, когда для этого приходит время¹. В риторике коммунистов эти формы тонкого расчета выразительно именовались «мыслить, включаясь в связи», и при этом утверждалось, что это — «диалектическое» познание в целом. (Ср. мою критику в Логическом разделе.). Под «связями» при этом подразумевалось то, что Шпенглер обозначил поразительным словосочетанием «война без войны». В этой холодной романтике великого стратегического взгляда политические лагеря «левых» и «правых» весьма сблизились. Образчики «реально-политического» мышления были усвоены всеми вплоть до человека с улицы; даже в головах тех, кто не имел никакой силы, обосновалось это «командное» мышление, скрытое стремление видеть все взглядом государственного мужа и чувствовать себя полководцем. Главной психополитической моделью грядущего десятилетия стала модель «мыслящего по-государственному» колесика в механизме. Тот, кто заражен холодным опьянением «мышления, включенного в связи», легче согласится стать политическим инструментом для достижения будущего.

Культ Наполеона в Веймарской республике может быть понят именно в этих рамках. Он представляет собой отличный признак фазы внутренней политической колонизации. С ним политический мазохизм поднимается на новый уровень; маленькое Я учится лихорадочно возбуждаться

1 Это относится к шумно-скандальному главному аспекту политики. То, что в это время политика в тенденции все более и более переходит в управление, осталось в значительной степени чуждым для политиков, на мышление которых наложили отпечаток военные образцы. Они делают ставку на «массовое движение», и лучше будут создавать «фронт», чем «коалицию». Они лучше будут отдавать приказы, чем издавать законы. Они лучше выйдут на улицу, чем пойдут работать в парламент или в министерства.

в резонанс с движениями мысли великого стратегического ума, который распоряжается им. Та иллюзия, которую Эрнст Юнгер развил на высоком уровне мастерства в своем эссе, — а именно фокус, заключающийся в том, чтобы быть одновременно полководцем и солдатом, которым он жертвует, одновременно гусеницей и листом, — была повторена на среднем уровне в бесчисленных биографиях, пьесах и статьях, посвященных Наполеону (и другим «людям реального дела», таким как Сесиль Родс, Уоррен Гастингс и т. д.). Здесь образованный и «полуобразованный» повседневный мазохизм обретает свой язык. Лист обретает в своих мечтах господское Я гусеницы. Общность между жрущим и пожираемым возникает благодаря вчувствованию листа в страдающую душу гусеницы; Наполеона изображают демонически гонимым, страдающим, вынужденным заставлять страдать других. Уже Гёте видел в Наполеоне образ Прометея¹. В биографиях, изданных в Веймарской республике, этот акцент становится еще более явным. Наполеон пронесся по своему пути, подобно «метеору» (Кирхейссен); огонь, в котором он сгорел, осветил тусклые жизненные нужды заурядных индивидов, которые в своих мечтах соединились с «великим человеком».

Для Шпенглера — который в обоих томах «Заката Европы» (1918—1922) упоминает Наполеона I около сорока раз — корсиканец является ведущей фигурой, определяющей судьбу Европы; его появление на исторической арене обозначает строго определенный момент на биографической кривой западной культуры.

Тем самым наступила эпоха великих войн, в которой мы сегодня пребываем. Это — переход от наполеонизма к цезаризму, общая ступень развития протяженностью, по меньшей мере, два столетия, существование которой может быть доказано во всех культурах.

Стиль Шпенглера — это вершина политической ботаники, которая еще более радикально, чем у Эрнста Юнгера, приводит взгляд исследователя растений в некое садомазохистское единство со взглядом политика, историка и стратега:

1 Ср.: *Blumenberg H. Arbeit am Mythos. Ffm, 1979. S. 504 ff.*

...Культуры, живые существа наивысшего ранга, вырастают в возвышенной бесцельности, подобно цветам в поле... <...> Но что есть политика? — Искусство возможного; это — старые слова, и ими сказано почти все... Великий государственный муж — это садовник народа.

Политик такого рода, как Наполеон, это «человек реального дела» (*Tatsachenmensch*) *par excellence*.

Человек реального дела никогда не подвержен опасности проводить политику, продиктованную чувствами или заданной себе наперед программой. Он не верит в высокие слова. У него на устах постоянно вопрос Пилата о истине: прирожденный государственный муж стоит по ту сторону истинного и ложного.

Подобными же красками, смягченными либеральными, индивидуалистическими, психологизированными тонами, рисовал свою картину героя и наиболее известный в годы Веймарской республики биограф Наполеона Эмиль Людвиг. Его книга была самой читаемой в свое десятилетие¹. Она представляет собой сложенный в настоящее время героический эпос о «человеке реального дела» современной эпохи, которого окрылял «героический кинизм». Следуя внутреннему побуждению, он сжег свою жизненную силу в фейерверке военных походов и политических акций; гениальный, трезвомыслящий, полный фантазии, совершенный позитивист, страстно жаждущий власти, поддающийся влиянию, исполненный мужества и способный к холодному расчету, полный «продуктивного безрассудства» прирожденного игрока и творца — он тот, чьим призванием было проявить во всей полноте «аморальную способность действовать».

...Счастье жизни этого человека исчерпывалось делами — он не наслаждался ничем, кроме удачно осуществленного дела.

Только «новая деловитость» послевоенной эры дала историкам и биографам способность видеть проявления наполеоновского цинизма — способность видеть его трезвый

1 Вышла в 1925 г., в 1931 г. издательство выпустило специальный тираж в 100 тысяч экземпляров.

и расчетливый ум, постоянно нацеленный на достижение успеха, — ум, нечестолюбивое честолюбие которого теперь, при ретроспективном взгляде, казалось исполненным веймарского чувства жизни; в нем видели отражение того, как живут сами, — в самоутверждении, которое, однако, в то же время считалось с обстоятельствами и данностями, отдаваясь в их власть и позволяя нести себя их потоку; субъект, наполовину повелевающий, наполовину выступающий в роли орудия, служащего воле исторической «судьбы». Именно эти хорошо обрисованные Людвигом присутствие духа, изобретательность и находчивость, сохраняемые в потоке возможного, во власть которого приходится смело отдаваться, — и были тем, что делало наполеоновское Я всецело соответствовавшим современности, что роднило его с настроениями, размышлениями о себе, мечтами и проектами, присущими веймарскому чувству жизни: искусное скольжение по волнам сурового духа времени, стратегический взгляд на вещи, циническое «да» всем «необходимым жестокостям» политики и не слишком чистых затей. О совсем юном лейтенанте Бонапарте, служившем в гарнизоне на Роне, у Людвига написано:

Его решительной деловитости, его взгляду реалиста, ориентированного только на факты, претили произведения популярнейшего автора тех лет — Руссо; выдержки из труда Руссо о происхождении рода человеческого то и дело прерываются решительно повторяемыми словами: «Во всем этом я не верю ни единому слову...».

Восхитительнейшая параллель удастся биографу при изображении знаменитой встречи Наполеона с Гёте, когда император, увидев поэта, сказал:

«Voilà un homme!»¹ <...> Это было так, будто на воздушях встретились и узнали друг друга два демона... Это был миг в мерном ходе тысячелетий, — миг, подобный которому описывает только легенда о встрече Диогена с Александром².

1 «Се, Человек!» (Иоан. 19: 5). (Примеч. ред.)

2 Параллель Гёте — Диоген столь же смела, сколь и точна. Ср. мое указание на роль Гёте в буржуазном неокинизме «Бури и натиска», глава «Буржуазный неокинизм».

Но ироническая азартная природа наполеоновского реализма особенно хорошо проявляется во время бедствий, проявляется как способность суровых и твердых Я стойко переносить неудачу своих планов и крушение надежд. В итоге остается только чуждая любых иллюзий живая и подвижная энергия да воля к выживанию. Людвиг вкладывает в уста Наполеону, спасающемуся бегством из Москвы через Польшу, — после того, как его поход в Россию погубил пол-миллиона человеческих жизней, — такие слова:

«Это великий политический спектакль! Тот, кто не рискует, не выигрывает. От великого до смешного — один шаг!.. Кто же мог предвидеть пожар Москвы?...» Наполеон стал авантюристом. Он солгал полякам, что у него есть армия, которая на самом деле давно погибла... Между тем он прибегает к спасительным для себя сравнениям из области мировой истории, воспринимает происходящее в данную минуту уже как достояние истории, ссылается на провидение и четырежды повторяет кинически грандиозное высказывание о великом и смешном, которое упреждает любую критику. Мир и то, что он творил с ним, начинает представляться великому реалисту спектаклем, и таким образом Наполеон, успехи которого идут на спад, постепенно восходит на ступень выше — до иронии.

Психологические зарисовки, подобные этой, показывают, что Эмиль Людвиг поднимается значительно выше брутального реализма Шпенглера. На пике реализма обнаруживается, как суровая верность фактам скатывается в область фикций, к театральности, превращаясь в блеф и иронию. Тем самым Людвиг доходит до слепого пятна в сознании философа истории Шпенглера, который столь гордился своей позой твердости и непреклонности, своей прусской и римской этикой, с помощью которой он хотел скрыть, сколько ранимости, мягкости и несчастья, сколько сдерживаемых слез и обид было именно в его жизни.

В этом отношении он был прав, рассматривая себя как «конгениального» последователя Ницше. Шпенглер оказался в силу этого в объятиях «правых», поскольку то самопознание, которое он обрел в состоянии отчаяния и в слабости, столь сильных у него до огромного успеха его книги

в 1918 году, он насильственно подавил в себе после достижения этого успеха. «Литератор» Людвиг подметил у «человека реального дела» Наполеона целый ряд черт, которые укрылись от взгляда Шпенглера, а именно: элемент аферизма, факторы обмана и лицедейства, дипломатической изворотливости и цинического бегства в фальшивую откровенность. У Шпенглера были все основания уделить больше внимания феноменам такого рода. Его способность наблюдать за собой и понимать других, основываясь на этом, оказалась в тот момент, когда он начал разыгрывать из себя великого теоретика и друга великих мира сего. Эта фальшь в отношении к себе самому наложила отпечаток на его теорию цезаризма. Будь он чуть более честен по отношению к своей собственной психической структуре, он смог бы немедленно понять, что немцы бы породили как раз не Цезаря, а больного и слезливого лицедея, который под аплодисменты сбитых с толку масс лучше всего смог бы проделать самоубийственный номер, разыгрывая из себя Цезаря¹.

В эпоху модерна шанс остаться реалистом может иметь только психолог или драматург. Прогноз Ницше о возникновении и распространении людей лицедействующего типа низводит «серьезные» формы реализма до позитивистски-одномерных мировоззрений того рода, который непосредственно предшествует модерну. Тот, кто не видит театральности реальности, не видит и самой реальности. Во всяком случае, Эмиль Людвиг выходит на ее след, описывая сцену смерти Наполеона на острове Святой Елены.

[Настроение Наполеона] резко колеблется — от пафоса до иронии. Когда один из слуг сообщает, что на небе появилась комета, император произносит: «Это — знак смерти Цезаря!» Но когда врач говорит, что не видит ничего, больной отвечает: «Ничего, обойдется и без кометы».

Мы описываем 1925 год — год выхода в свет книги Людвиг. Это был год смерти рейхспрезидента Фридриха Эберта, с именем которого навсегда связан социал-демократи-

1 Т. Манн назвал Шпенглера «отвратительным пародистом Ницше»; см.: *Manн T. Briefe 1889—1936. Frankfurt am Main, 1962. S. 321.*

ческий псевдореализм Веймарской республики. Это был год, когда Гинденбург, «победитель при Танненберге», был избран преемником Эберта. Остается сомнительным, понимал ли престарелый офицер когда-нибудь вообще, в какое время и среди каких реалий он жил. Это был год, когда коммунисты, выставив своего собственного, абсолютно бесперспективного и чисто символического кандидата (Тельмана), привели на пост президента страдающего старческим слабоумием реакционера Гинденбурга, поскольку лишили своих голосов его весьма перспективного противника, политика центристской ориентации, носившего фамилию Маркс¹. Но они следовали «великой» стратегии, отличавшейся чертами гиперреализма, — стратегии, которая помешала им верно понять свою роль в такого рода мелких «поверхностных» феноменах.

И Генрих Манн тоже имеет отношение к этой дате, он тоже был выдвинут символическим кандидатом в президенты от некоторых левых группировок и некоторых «носителей духовного начала». В этом году Манн написал эссе о мемуарах Наполеона. Для него Бонапарт был воплощением утопизма: корсиканец — это фигура, на которую была спроецирована леволиберальная мечта о «реальной политике», в которой осуществилось бы то, что обычно было невысказанным, — дух и дело, идеи и пушки пришли бы в гармонию друг с другом. Генрих Манн решительно не желает замечать «продуктивного цинизма» и мизантропических черт императора. Ему уже ничуть не мешает и то, что Наполеон презирал «интеллектуалов». При взгляде на императора французов либеральная интеллигенция Веймарской республики — отнюдь не далеко уйдя от Юнгера, призывавшего к твердости руки, — пришла к мысли о том, что «неглубокие кровавые порезы» следует принимать как должное и неизбежное, если их производит человек такого калибра. Под знаком Наполеона ослабевает либеральное отвращение к макиавеллизму и страх перед ним — стоит только ему научиться прикрываться ссылками на великие идеи и жестокие необходимости.

1 Что отнюдь не умаляет степени бездарности политики социал-демократической партии на этих выборах.

Книга, к которой я обращаюсь чаще всего, — это мемуары Наполеона. Он написал их от третьего лица, что создает впечатление божественной безличности (и сделано это намеренно). Этим он не столько возвеличивает самого себя, сколько выражает почтение к судьбе, которая желала от него столь великих свершений и оправдывала его во всем. С высокой наблюдательной башни, единственной в своем роде и именуемой островом Святой Елены, он увидел и показал другим становление и самореализацию великого человека.

Великий человек, которого знал этот писатель, пронесся по миру, словно ядро по полю брани. Такой уж мощный импульс придала ему революция. Он в своей жизни был неотделим от идеи, имел с ней одно тело, один и тот же путь... <...>

Либеральная идея умерла, ее больше нет. Но Наполеон как фигура обретает все большие масштабы, Европа наконец приближается к созданию своих Соединенных Штатов, как он того и желал... Гений Европы начинает добиваться своего — с опозданием на целый век...

Гений Европы понимает и смысл диктатуры, устанавливаемой повсеместно. Его либеральные современники лишь терпели ее, не понимая... Он был защитником неимущих. Он сдерживал посредством своей диктатуры именно то, что не замедлило наступить сразу же после него: власть денег. Военная диктатура народа, созданная властью духа для противодействия лишь материальным силам. <...>

Он сам — вождь сегодняшнего дня, интеллектуал, взявший в руки власть и использующий силу. Вожди всякого рода, пекущиеся сегодня о будущем людей, всегда делают то же самое. Его мемуары — наша настольная книга и руководство к действию, с их помощью мы приходим к пониманию самих себя.

Совершенно ясно, что он возненавидел бы и низверг то, что сегодня называется демократией и что ему представлялось ее гримасой... (*Mann H. Geist und Tat: Essays. München, 1963. S. 125—129*).

Идеи подобного рода Герберт Маркузе позднее назвал «самопреодолением либерализма»: к 1925 году даже либерально настроенные умы наивысшего ранга были готовы

вышвырнуть за борт свои собственные идейные традиции — как иллюзии¹.

Шпенглер видел впереди только предстоящую нам прусскую стойкость, с которой придется выносить закатные сумерки закосневшей цивилизации. Генрих Манн мечтал о светлом будущем. Когда в 1918 году вышел в свет первый том «Заката Европы», Генрих Манн вложил в уста французскому революционеру в одной из написанных им тогда сцен такие слова:

...Но она (власть разума) тайно растет во всех нас. Катастрофы только ускоряют ее рост. Мы принципиально желаем катастроф не в силу своей испорченности, а потому, что мы хотим счастья... (Op. cit. S. 137).

11. «Час просветления».

Великие признания расколотого сознания

Живешь ли ты сегодня? Нет, не живешь — ты влачишь призрачное существование, подобно привидению. Я редко встречал интеллектуала, который не соглашался бы с этим в *час просветления*. И лишь немногие что-то меняли на деле, постигнув это. Интеллектуалы продолжали жить, подобно призракам, бросаемые то туда, то сюда, — лишённые всякой опоры жертвы неразрешимого противоречия.

И. Р. Бехер. Путь к массе (Роте Фане. 1927)

В обманчивом двойственном сумеречном свете цинической структуры признания часто опережают возможные разоблачения. Они представляют собой виртуозные ходы возбужденного сознания, которое то и дело насильно навязывается с «исповедями» (ср. «необходимость в признании», о которой говорит Т. Рейк), чтобы обрести возможность

¹ Десять лет спустя, когда у власти уже был Гитлер, Томас Манн писал в одном из писем (1935): «Но много ли сегодня найдется возражений против просвещенной диктатуры?» (Mann T. Briefe 1889—1936. S. 397).

выговориться, испытать катарсис и обрести внутреннее равновесие. Тот, кто живет в ногу со своим временем, вдоволь наслушался таких цинических исповедей, которые не меняют ровным счетом ничего; вероятно, они представляют собой наиболее ярко выраженный элемент того, что сегодня можно назвать духом времени. И несчастному сознанию ведомы такие наивысшие и типичнейшие его извращения, которые в большей степени, чем что-либо иное, носят на себе отметину десятилетия.

Феномен «часа просветления» так и бросается в глаза читающему следы историку. Веймар во многих отношениях является нудистским временем, эпохой разоблачения и обнажения — в политическом, сексуальном, спортивном, психологическом и моральном планах. Нудистско-исповедальная непреодолимая страсть являет собой оборотную сторону всех утонченно-изошренных простодуший и бесхитростностей, утомительных псевдоидеализмов и искусно подаваемых идеологий. Лучшие из авторов уже тогда выступали в роли феноменологов цинизма — Брехт, Толлер, Кёстнер, Рот, Дёблин, Томас Манн, Фейхтвангер, фон Хорват, Брех и др. Они опередили в этом профессиональную философию, которая до сих пор не ликвидировала этот отрыв.

Самый что ни на есть «светлый час» описал Эрих Кёстнер в своем «Фабиане» (1931). Место действия — Берлин, редакция газеты (ср. главу «Школа всего, чего угодно»). Кёстнер прекрасно знал эту среду по собственному опыту. Участники беседы: доктор Фабиан, германист, моралист; Мюнцер, политический редактор и Мальмю, редактор торгового отдела, оба законченные циники; а также доктор Заблудший, молодой человек, собирающийся стать журналистом, слишком неустойчивый и склонный приспособляться к среде; позднее к ним присоединяется Штром, театральный критик. Все начинается с того, что требуется найти какое-то сообщение, которое можно было бы вставить на газетную полосу вместо пяти строк, снятых из речи рейхсканцлера. Среди запаса в наборе не удастся найти ничего подходящего. Заблудший полагает, что еще поступит что-нибудь подходящее.

— Вам бы столпником быть, — сказал Мюнцер. — Или подследственным заключенным, а не то просто человеком, у кото-

рого времени хоть отбавляй. Если вам нужна заметка, а ее нет, значит, надо ее состряпать. Вот, смотрите! — Он сел, быстро, не задумываясь написал на листке бумаги несколько строк и отдал его молодому человеку. — Ну, а теперь бегом вниз, заполнитель пустот. Если этого мало, возьмите на шпоны.

Заблудший прочел написанное Мюнцером, прошептал едва слышно:

— Господи помилуй! — и опустился в шезлонг прямо на ворох шелестящих иностранных газет, как будто ему вдруг стало дурно.

Фабиан заглянул в листок, дрожавший в руке Заблудшего, и прочитал: «В Калькутте имели место уличные столкновения между магометанами и буддистами. Несмотря на немедленное вмешательство полиции, четырнадцать человек убито и двадцать два ранено. Спокойствие полностью восстановлено...»

— Но ведь в Калькутте не было никаких беспорядков, — нехотя возразил Заблудший...

— Не было беспорядков? — возмутился Мюнцер. — Попробуйте мне это доказать! В Калькутте всегда беспорядки. Может, прикажете нам сообщить, что в Тихом океане опять появился морской змей? И зарубите себе на носу: сообщения, которые нельзя опровергнуть сразу или разве что через несколько недель, соответствуют действительности. А теперь бегите в цех, да поскорее, иначе я велю заматрицировать вас и выпущу как приложение.

Молодой человек ушел.

— И этот юнец хочет стать журналистом, — простонал Мюнцер... — А что мне оставалось? Впрочем, к чему сокрушаться об этих людях? Ведь они живы, все тридцать шесть, и вполне здоровы. Поверьте, дорогой мой, то, что мы присочиняем, много лучше того, о чем мы умалчиваем. — С этими словами он вычеркнул полстраницы из речи канцлера...

— Вы на него не обижайтесь, — сказал Мальмю, редактор торгового отдела, Фабиану. — Он уже двадцать лет как журналист и сам верит в свою ложь...

— Вы осуждаете равнодушие вашего коллеги, — сказал Фабиан господину Мальмю, — а что вы еще делаете?

Редактор торгового отдела улыбнулся, правда, одними губами.

— Я тоже лгу, — отвечал он, — но я это сознаю. Сознаю, что система наша порочна. Хозяйство тоже, это и слепому видно. Но я преданно служу этой порочной системе. Ибо в рамках порочной системы, в распоряжение которой я отдал свой скромный талант, неправильные мерки, естественно, считаются правильными, а правильные, конечно, неправильными. Я сторонник железной последовательности, и, кроме того, я...

— ...циник, — бросил Мюнцер, не поднимая головы.

Мальмю пожал плечами.

— Я хотел сказать, трус. Это гораздо точнее. Мой характер недотягивает до моего разума. Я искренне об этом сожалею, но уже ничего не могу с собой поделать.

[Потом они сидели в винном погребе...]

— Я содействую последовательному проведению любой нелепости. Все, что принимает гигантские масштабы, импонирует. Даже глупость.

...Мюнцер, сидевший на диване, вдруг заплакал.

— Я свинья, — пробормотал он.

— Типично русская атмосфера, — констатировал Штром. — Алкоголь, самобичевание, слезы взрослых мужчин.

Он растроганно погладил лысину политика.

— Я свинья, — бормотал тот. И упорно стоял на своем.

Мальмю улыбнулся Фабиану.

— Государство поддерживает не приносящих ему дохода аграриев. Государство поддерживает предприятия тяжелой индустрии. Их продукцию оно поставляет за границу по убыточным ценам, в пределах же своей страны продает выше ее стоимости на мировом рынке... Государство ускоряет снижение покупательной способности трудящихся налогами, которые оно не решает взвалить на имущий класс. Капитал и без того миллиардами утекает за границу. Разве это не есть последовательность? Разве в этом безумии нет своей методы? Тут любому авантюристу карты в руки!

— Я свинья, — бормотал Мюнцер, лоя слезы выпяченной нижней губой.

— Вы переоцениваете себя, уважаемый, — сказал редактор отдела торговли ¹.

1 Кёстнер Э. Фабиан. История одного моралиста. Перевод Е. Вильмонт. (Примеч. ред.)

Эти цинические Я лишь придатки своего пораженного раком сознания действительности, которое, не оказывая никакого сопротивления, следует правилам игры капиталистического мира. В нем нет никакой нищеты и несчастья, которые бы не подвергались рефлексии, не удваивались и не отражались бы иронически в вымученных признаниях и агрессивных выражениях своего с ними согласия. Самые значительные из писателей этого времени относились к этим феноменам бесстрастно, протоколируя их. Они знали, что люди, которых это касается, ведают, что творят¹. Журналисты и подавно не могли ссылаться на какую-то форму незнания. То, что редактор торгового отдела газеты исповедует в отсутствии веры в капитализм, считая его порочной системой, но самоотверженно служит ему своей ложью, — великий момент истины в Веймарской культуре. Не проникая мысленным взором в рефлексивную конституцию цинической структуры, уже нельзя дать дефиницию истины для ситуаций такого рода. Время от времени освобождаясь от тормозов, люди этого типа по сей день постигают единство безумия и метода и выражают это в узком кругу².

В «час просветления» маски интегрированных циников распадаются на куски. Там, где этому способствуют доверительность узкого круга приятелей и действие алкоголя, этот распад принимает угрожающий размах и выражается в опасных разговорах. Монолог фабриканта из романа Йозефа Рота «Бегство без конца», произносимый в 1927 году, — явление именно этого рода. Сцена разыгрывается на вечеринке в одном из городов на Рейне. Разговоры идут о моде и последних моделях шляпок из журнала «Фемина», о рабочих и «закате марксизма», о политике и Лиге наций, об искусстве и Максе Рейнхардте. Фабрикант, беседующий с главным героем романа Тундой, развязывает шнурки на лакированных туфлях, расстегивает пуговицу на воротничке и привольно раскидывается на «широком диване». Следуя свободным ассоциациям, он предается самоанализу, свидетелем которого становится его визави.

1 «Ибо они ведают, что творят» — так назывался вышедший в 1931 г. роман Эрнста Отвальда, посвященный критике судебной системы.

2 Другим выдающимся документом является роман Эрика Регера «Союз крепких рук», вышедший в том же 1931 г.

Я понял вас совершенно точно еще раньше, господин Тунда. Что же касается меня, то я ставил свои вопросы по совершенно определенной, эгоистической причине. Я, в известной степени, просто обязан был это сделать. Вы еще не поняли этого. Чтобы понять, вам нужно было бы подольше пожить у нас. Тогда и Вы тоже стали бы задавать определенные вопросы и давать определенные ответы. Здесь каждый живет по вечным законам и против своей собственной воли. Разумеется, каждый, когда он начинал здесь... имел свою собственную волю. Он устраивал свою жизнь совершенно свободно, как ему заблагорассудится, и никто ему и слова не мог сказать. Но некоторое время спустя, незаметно для него самого, то, что он устраивал по своему свободному решению, стало хотя и не писанным, но священным законом...

Вы ведь еще совсем не знаете, какое у него недреманное око. <...>

Ну и профессия, по-моему, тоже не такая важная вещь. Не она определяет, чем жив человек. Но важна, к примеру, любовь к жене и к детям. Если вы начнете по своей свободной воле быть хорошим отцом семейства, думаете, вы когда-нибудь сможете это прекратить?.. Когда я приехал сюда, у меня была масса дел, я должен был делать деньги, возводить фабрику... И когда ко мне кто-нибудь приставал с какими-нибудь проблемами, я довольно грубо давал ему от ворот поворот. Я стал, таким образом, грубияном и человеком дела, все удивлялись моей энергии. Закон давал мне все полномочия, велел мне быть *грубым*, велел действовать, не заботясь ни о чем ином, — я должен был, понимаете ли, говорить с Вами так, как велел мне это делать закон. <...>

Так же, как я, лгут все люди. Каждый говорит то, что предписывает закон. Маленькая актриса, которая недавно спрашивала Вас о молодом русском писателе, вероятно, больше интересуется нефтью. Но нет, роли все расписаны! Музыкальный критик и Ваш брат, к примеру, оба играют на бирже, я знаю это. О чем они говорят? О просвещении и всяких умных вещах. Стоит Вам зайти в комнату и посмотреть на людей, как вы уже сразу знаете, кто что скажет. У каждого — своя роль. Так уж повелось в нашем городе. Шкура, в которой живет любой человек, — не его собственная. И так, как в нашем городе, все обстоит и в других — по крайней мере, в сотне

самых больших городов нашей страны (*Roth J. Flucht ohne Ende. Ein Bericht. 1927. S. 76—79*).

Этот фабрикант понимает даже вынужденную необходимость становиться циником (грубияном) — правда, не понимая «вынужденной необходимости» приспособления к этой действительности как таковой. Это подобные вспышке молнии озарения, после которых снова сгущаются сумерки. Люди ведают, что творят. Если бы кто-то пришел со стороны и спросил, они всегда могли бы сказать, что в их действиях порочного и ложного; такое принято называть диктатом системы, реализмом. Жизнь превращается в один великий сговор большинства членов общества, условившихся участвовать в игре, в которой есть множество половинчатых и безжизненных вещей. Над страной висит псевдореалистический психологический смог, полутьма, создающаяся ожесточением и деморализацией, пониманием и смирением с судьбой, инстинктом самосохранения и честолюбием. Сознание бдит и сохраняет трезвость, но при этом бросает — оглушая и опьяняя себя — отстраненный взгляд на «реальность, которую невозможно изменить». «В каждом лают ледяные псы».

Не везде дело ограничивается сентиментально-слезливым и подобающим моменту цинизмом. Готфрид Бенн попытался сделать из малых «часов просветления» «большой час». Он превзошел вульгарные шизофрени, дистиллировав из болезней немецкого модерна лирические состояния наивысшей степени. Из того «да», которое циник говорит неизлечимо больной реальности, могут вырасти отдельные «цветы зла». Бенн принадлежит к числу наиболее значительных «тайных агентов» своего времени, которые выбалтывают тайны коллективного состояния духа и совершают признания такой остроты, что обыденный рассудок, по большей части, не понимает их, потому что у него недостает мужества воспринять их буквально.

Двойная жизнь в том смысле, о котором я говорю и который реализован на практике, — это сознательно осуществляемое раздвоение личности — систематическое и тенденциозное. Послушаем, что говорит по этому поводу «Приверженец Птолемея»...

Страдание — что это такое вообще? У тебя много чего накопилось внутри, тебя так и распирает — так открой шлюзы; тебе не нравятся времена — повесь плакат над своим письменным столом и напиши на нем крупно: «В этом ничего не изменишь!» Главное — владеть собой! У тебя неплохо идут дела — извне ты зарабатываешь свои деньги, а внутри даешь своей обезьянке сахарку, большего и быть не может, таково уж положение дел, постигни его, не требуй того, что невозможно! *Довольствоваться тем, что у тебя есть, и время от времени глядеть на водную гладь,* — говорит он в заключение, но и это отнюдь не смирение с судьбой, все это перекрывается его лучащимся дионисийским мотивом... Все это, вместе взятое, снова и снова дает в итоге главную максиму: *постигни положение вещей* — то есть учитывай ситуацию, сообразуйся с ней, затаись и замаскируйся, только никаких убеждений... с другой стороны, однако, спокойно принимай убеждения, мировоззрения, синтеза всех направлений розы ветров, если того требуют институты общества и конторы, только *держи свою голову свободной...* (Benn G. Doppelleben // Benn G. Ges. Werke. Bd 8. S. 2004—2009).

12. О немецкой республике аферистов. К естественной истории обмана

Орге говорит: «Они мыслят себе это так: Умные живут, надувая глупых, а глупые живут работой».

Б. Брехт. Дневники. 1920—1922

Если кто-либо пожелает написать социальную историю недоверия в Германии, то его внимание должна привлечь в первую очередь Веймарская республика. Обман и ожидание обмана приобрели здесь характер эпидемии. В те годы постоянно существовал риск, что за абсолютно респектабельным и надежным видом скрывается нечто, не имеющее основы, хаотическое. Переворот произошел в тех глубинных областях коллективного чувства жизни, в которых проектируется онтология повседневности: смутное и глухое ощу-

щение непрочности вещей проникло в души — чувство отсутствия субстанциальной основы, чувство относительности всего, ускорившихся перемен и вынужденного плавания по воле волн, от одного перехода к другому.

Это ослабление чувства надежности выливается в массовое распространение страха перед современностью и озлобленности на нее. Ведь она есть совокупность отношений, в которых все как раз и кажется лишь «относительным» и склонным к постоянным переменам. Этот страх и озлобленность легко оборачиваются готовностью отвернуться от такого неудобного и неуютного состояния мира и превратить ненависть к нему в «да», говоримое общественно-политическим и идеологическим движениям, которые сулят наивысшую степень упрощения и энергичнейший возврат к «субстанциальным» и надежным отношениям. Здесь проблема идеологии поворачивается к нам, так сказать, психоэкономической стороной. Ведь фашизм и близкие к нему течения были — философски говоря — в значительной части движениями упрощения. Но то, что именно рыночные крикуны, расхваливающие на все лады новую простоту (добро — зло, друг — враг, «фронт», «верность себе», «единение и сплоченность»), со своей стороны, прошли через современную и нигилистскую школу изощренности, блефа и обмана, массам предстояло выяснить для себя слишком поздно. Столь простые на словах «решения», «позитивное», новая «стабильность», новая сущность и надежность — ведь все это структуры, которые в «подводной», незримой части своей еще более сложны, чем те сложности современной жизни, за рецепт против которых они выдаются. Ведь они — защитные и реактивные образования и структуры, составленные из современных опытных познаний и отрицаний их. Антимодерн куда как современнее и сложнее, чем то, что он отвергает, и уж в любом случае он мрачнее, глуше, brutальнее и циничнее.

В таком лишенном надежности и всяческих гарантий мире аферист становится главенствующим типом эпохи *par excellence*. Дело не только в том, что резко возрастает количество случаев обмана, мошенничества, брачных афер, шарлатанства и т. п.; аферист — как в том убеждает себя, основываясь на опыте, общественное сознание — становится

непременной и неизбежно присутствующей фигурой, моделью, созданной эпохой, и мифическим шаблоном. Во взгляде на афериста лучше всего реализуется потребность в наглядном воплощении этой двусмысленной жизни, в которой все то и дело выходит не так, как «задумывалось», «подразумевалось», «хотелось» и «имелось в виду». В образе афериста обретается компромисс между ощущением эпохи, говорящим, что все стало «слишком сложным», и потребностью в упрощении. Если уже невозможно вникнуть во все «великое целое», разобраться во всем этом хаосе денег, интересов, партий, идеологий и т. д., то все же можно разглядеть на единичном примере, как разнятся между собой выставляемое напоказ и то, что за ним скрывается. Наблюдая за тем, как устраивает свой маскарад обманщик, укрепляются в убеждении, что и вся действительность устроена точно так же, и в ней сплошь и рядом все орудуют под масками, в первую очередь там, где за этим труднее всего проследить. Таким образом, аферист становится экзистенциально важнейшим и понятнейшим символом хронического кризиса современного сознания, проистекающего от его усложненности.

Для того чтобы рассмотреть феномены аферизма по отдельности, потребовалось бы отдельное исследование. Нужно было бы сказать о Феликсе Круле, герое романа Т. Манна; о его живом прообразе, гениальном мистификаторе, ясно-видящем, великосветском льве и гостиничном воре Манолеску, элегантном молодом румыне, который заставлял всю Европу, затаив дыхание, следить за своими уголовными аферами и, кроме того, написал два тома мемуаров, где литературные мистификации соединились в одно целое с уголовными; следовало бы сказать о незабвенном гауптмане фон Кёпенике, являвшем собой поистине персонаж плебейской плутовской комедии, с театральной постановкой которой снискал шумный успех в 1931 году на сценах Веймарской республики Карл Цукмайер. В том же жанре пробовал свои силы фальшивый принц из рода Гогенцоллернов Харри Домела, использовавший стремление пролезть в аристократические круги, свойственное прусским снобам из числа реакционеров, и тоже увековечивший себя в опубликованных в 1927 году мемуарах.

Одно лишь перечисление и описание главных мошенничеств и афер того времени составило бы толстый том. Можно было бы доказать, что обман стал особой отраслью, в которой подвизалось множество специалистов, а *ожидание обмана* сделалось всеобщим состоянием сознания — в двойном смысле: как готовность дать себя обмануть и как недоверие, вызванное опасением обмануться в ком-либо. Это были сумеречные годы коллективных иллюзий, в неверном, двойственном свете которых одни видели для себя шанс сделать карьеру посредством афер и лживых обещаний, а другие с такой силой проявляли готовность быть обманутыми, что активной стороне оставалось только сделать то, чего уже ожидала сторона пассивная. Эпоха модерна утверждалась в головах в форме непрерывной тренировки в испытывании соблазнов и в то же время в форме выработки в себе устойчивого недоверия.

В 1923 году инфляция в Германии достигла своего пика. Государство, запустив на полные обороты свой печатный станок, но не обеспечивая деньги ничем, само оказалось в роли мошенника, хотя и не привлекавшегося к ответственности, поскольку никто не мог пожаловаться на потери от инфляции. В этом году в одном из небольших лейпцигских издательств вышла в свет брошюра «Психология афериста». Ее автором был доктор Эрих Вульфен, гуманистически настроенный и образованный, демонстрировавший разносторонние интересы бывший прокурор из Дрездена, который посвятил себя решению задачи довести науку о борьбе с преступлениями (криминологию) до высот изучения психологических и культурных предпосылок преступления. В его рассуждениях начали вырисовываться контуры новой науки: мы можем называть ее «культурной криминологией». Вульфен разрабатывает психопатологию повседневности для домашнего потребления прокуроров и стражей порядка. Он сам ставит себя в один ряд с Ломброзо и Гроссом, именуя себя «психологом-криминалистом». Его брошюра, написанная в бесхитростном и юмористическом тоне, читается как краткий очерк полицейской антропологии двадцатых годов. Здесь выдает профессиональные секреты человек, для которого, учитывая род его занятий, обман составлял половину жизни, а с учетом разоблачения его — почти всю жизнь.

Первопричины обмана, по Вульфену, заложены в инстинктах, которыми наделен человек. А именно: природа снабдила человека изначальными инстинктами утаивания и притворства, данными в помощь общему инстинкту самосохранения. Даже у животных, стоящих ниже человека на эволюционной лестнице, наблюдаются проявления обмана: медведи, обезьяны, лошади и другие уже попадались на нем. Таким образом, еще в мозгу животного можно найти «задатки психологии афериста». У человека такие задатки получают специфическое развитие. Дети — прирожденные обманщики. Их влечение к игре, их талант ко «лжи понарошку», их способность к подражанию, их склонность пробовать на деле выдуманное ими дают прокурору доказательства существования «врожденного инстинкта притворства». Все преступления, уверенно утверждает он как психолог, вырастают из «совершенно безобидных и скромных начал». Матрицей для преступления выступает норма: «...ребенок обманывает, имитируя какую-то потребность, просто для того, чтобы развлечься — лишь бы его взяли из кровати, из коляски или сняли со стула». Уже потребность в развлечении заключает в себе зародыши позднее развивающейся гражданской непорядочности, которая часто есть не что иное, как способ воплотить в реальность фантазии, одновременно пробуждаемые и запрещаемые жизнью в индивидах. При мошенничестве осуществляется переход инстинктивного влечения и фантазии в преступление и в то же время превращение просто преступления в некий эстетический феномен. Это то, что столь явно восхищает и очаровывает бывшего прокурора в избранной им теме. Занимаясь криминальной психологией, чиновник кокетничает, заигрывая с культурными реалиями более высокого порядка: он, в сущности, признает преступление афериста воплощаемым в практике произведением искусства. Конечно, он цитирует в этой связи Гёте, Ницше и Ломброзо, то и дело касаясь связи между аферистским и художественным дарованием — имея в виду не только плагиат¹. Аферизм

1 Исследование плагиата, впрочем, открыло психоаналитику Э. Берглеру доступ к анализу цинизма (см. Экскурс 2). Берглер опирался на ответ, который дают плагиаторы: для них понятие «духовной собственности» является бессмысленным; ср. реплику Брехта в ответ на доказательство его заимствований из Вийона в «Трехгрошовой опере».

точно так же, как поэзия или сценическое искусство, подчиняется принципу удовольствия; он возникает под влиянием искушения сыграть важную роль, под влиянием тяги к игре, потребности самовозвышения, желания симпровизировать. Великие аферисты довольствуются созданием сцены, на которой они смогут исполнить свои роли; богатство и материальные удовольствия имеют для них — что подозрительно негражданственно — лишь иллюзорную ценность. Деньги, которые они приобретают благодаря своим мошенничествам, не признаются ими капиталом, а выступают всегда лишь как средство для создания определенной атмосферы, как часть оформления сцены, нужной для создания собственного образа, воплощающего криминальные фантазии. Это верно по отношению к фальшивым графам, брачным аферистам с размахом, ложным главным врачам ничуть не меньше, чем по отношению к банкирам, капиталы которых существуют только в воображении, к великосветским сводницам и княгиням, которые не упоминаются в «Готском альманахе»¹.

Вульфен обнаруживает способность амбивалентно относиться к своему материалу. Как психолог, он вполне признает роль воспитания при развитии детского игрового поведения и фантазий. Первоначально невинный «талант», по его утверждению, превращается в «сознательную потребность» только в «известной атмосфере лжи», создаваемой воспитателями. Сами воспитатели часто окружают детей иллюзорной действительностью, сотканной из лжи и угроз, обмана и двойной морали. В таком климате рукой подать до «предкриминальной диспозиции». Плутводство, розыгрыши, бахвальство, искажение смысла сказанного, лесть — все это хорошо известные общей психологии движения человеческой души, от которых очень легко переход на мошенническое поприще. Известно также, что в период «кризиса, связанного с половым созреванием» (там, где он имеет место) могут возникнуть предпосылки к такого рода поведению, которое порой приводит к входящей в привычку лживости. Тот, кто хочет найти литературное свидетельство такого пубертатного аморализма и подростковой двойной жизни,

1 «Готский альманах» — справочник аристократических фамилий Европы. (Примеч. перев.)

может почерпнуть из первой автобиографии Клауса Манна «Дитя этого времени» (1932) знания о том, как «обстояли дела» в то время у мальчиков-мужчин. Двадцатилетний автор — как на то указывает название книги — дает при изображении своей жизни ключевые слова для понимания социальной психологии современности и своего рода философии истории юношеских прегрешений; он ссылается на стихи Гофмансталя: «Заметь, заметь, время особенное, и у него необычные дети — мы»¹. И в эротической сфере известны феномены, переходящие в обман, — соблазнитель (Дон-Жуан, брачный аферист); двойная жизнь добропорядочных супругов.

Мошенники изобретают криминальные варианты того, что официально именуется карьерой. Ведь они делают карьеры, но иначе, чем интегрированные члены общества. Ими движут «своеобразные» внутренние мотивы, сравнимые с теми, которыми бывают движимы игроки, альпинисты, охотники, и они становятся, по большей части, невольными жертвами своих собственных талантов, среди которых выделяются ловкость и предприимчивость, красноречие, шарм, способность нравиться, чувство ситуации, находчивость, присутствие духа и фантазия. Они столь же хорошо владеют искусством риторики, сколь и искусством пантомимы. Они часто подпадают под влияние сильной динамики их «орудия речи» и тяги покрасоваться на публике, которые проистекают из способности воспринимать собственные фантазии с крайне убедительной степенью достоверности и подходить ко всем вещам с одной меркой — как их можно сделать и «провернуть». Своим поведением они — в высшей степени успешно — размыывают повседневные онтологические границы между возможным и действительным. Они — изобретатели в экзистенциальной сфере.

Далее Вульфен затрагивает деликатную сторону темы: он прослеживает ее связь с общественными и политическими феноменами. То, как он это делает, создает впечатление, что он видит самое главное, но не хочет прямо говорить об этом. Так, он мимоходом упоминает о мошеннической стороне вся-

1 Ссылки на автобиографию Манна есть в моей книге: *Literatur und Lebenserfahrung...* S. 145 ff., 166 ff.

кой современной *рекламы* и о «несерьезной» стороне в современном мире бизнеса вообще, где есть банкроты, которые за три дня до объявления о своем банкротстве одевают жену и дочь «еще разок в бархат и шелка» и транжирят деньги до самого прихода полиции. Вульфен даже усматривает в мошенничестве определенный социально-политический протест, потому что аферистами нередко становятся дети из бедных семей, которые таким образом воплощают присущую каждому человеку мечту — «выйти в люди». Однако автор избегает бросать взгляд на актуальную общественную ситуацию и на недавнее политическое прошлое. Он не только умалчивает об инфляции со всеми ее ментальными последствиями; не только обходит молчанием мошенническую, располагающую к импровизациям и полную горячечных «фантазий» атмосферу 1923 года. Автор ничего не говорит и о конкретном политическом применении своей культурной криминалистики. Правда, он указывает на Наполеона, который был азартным игроком и «шутком своего счастья», но этот пример был вполне «благопристойным» и «благонамеренным» для немца того времени, к тому же образ Наполеона и без того напрашивался, так сказать, «носился в воздухе». Однако кайзера Вильгельма II автор скромно обходит стороной. Такого рода ассоциации — по меньшей мере, на публике — не к лицу бывшему прокурору. Однако само собой разумеется, что исследование этой темы должно указывать и на то, что осталось недоговоренным, коль скоро речь идет о серьезных связях между аферизмом и обществом, лицедейством и политикой. Выражение мечтаний и фантазий в величественных позах со времен Вильгельма II стало заметным элементом немецкой политики ¹. В ноябре 1923 года в мюнхенском путче Гитлера — Людендорфа впервые неудачно заявила о себе ассоциация «народных» аферистов.

Именно Томас Манн, который, точно чувствуя изменения в политическом климате, выпустил как раз в 1922 году

1 В 1911 г. скандальный «Прыжок Пантеры» в Агадир вызвал второй марокканский кризис, прелюдию к ставшей «неизбежной» мировой войне. Совпадение, наводящее на множество размышлений: благодаря кризису вокруг Агадира, благодаря осознанию приближения большой войны Освальд Шпенглер в своих штудиях по истории культуры впервые определенно вступил на политическую стезю.

(в раннем варианте) роман о Феликсе Круле — великолепную историю мошенника, подверг рассмотрению и политико-символический аспект феномена аферизма. Начиная с итальянской новеллы «Марио и чародей» (1930) традиционные «томасманниады» о художниках и буржуа, об артистах и шарлатанах, о неоднозначности «представляющей» жизни человека искусства — между почетом лауреата и скитаниями ярмарочного фигляра в «зеленом вагончике» — обретают новое измерение. Его взгляд простирается теперь и на поле политики, делая современных демагогов, гипнотизеров и заклинателей масс узнаваемыми братьями-близнецами актеров и художников. Рассказ Томаса Манна — это далее всего проникший зонд литературной диагностики эпохи¹; с его помощью исследуются лицедейски-шарлатанские переходные сферы, лежащие на границе между политическим и эстетическим, между идеологией и актерством, между соблазнением публики и уголовщиной. Позднее Манн даже пишет набросок под провокационным заголовком: «Собрать Гитлер».

Там, где стирается повседневно-онтологическая граница между игрой и серьезным делом, где ликвидируется безопасная дистанция между фантазией и действительностью, становится зыбко-неопределенным соотношение между серьезным и блефом. На долю честолюбивых и жадных до внимания обществности характеров выпадает задача — продемонстрировать эту зыбкую неопределенность («Lockung» — ср. в главе 2 работу Зернера) на публике, перед глазами обществности. Это называется — стремление представляться. Во всем «представительстве» с незапамятных времен присутствует аспект иллюзионизма, позы и обмана на службе обществу. Тяготеющие к «представительству» — это актеры на характерных ролях, изображающие солидность, добропорядочность и благопристойность, и лучшие экземпляры из них — поведение Томаса Манна дает основания причислить его к их числу — открыто дают понять, что они при этом актерствуют, *представляются*.

1 Ср. «Политические новеллы» Бруно Франка (1928), где тоже используется итальянский материал — спектакль фашистского дуче, разыгрывающего Цезаря.

Там, где брезжит понимание этого, цинизм не может уйти далеко. Манолеску, аферисту века, в конце его недолгой жизни пришла сколь кокетливая, столь и серьезная идея завещать свой, как он, вероятно, полагал, уникальный мозг науке, дабы завершить свое представление последним аккордом: он хотел, чтобы его мозг вошел в историю антропологии как уникальный анатомически-психологический экспонат. Имея в виду именно это, он предложил свою смертную оболочку для анатомических исследований всемирно известному психологу-криминалисту Ломброзо. Однако ученый муж, репутацию которому завоевали именно «серьезные» исследования этой неоднозначной связи гениальности и помешательства, одаренности и преступления, отнюдь не имел честолюбивого желания связывать свою славу со славой этого афериста. Он ответил смертельно больному Манолеску почтовой открыткой: «Оставьте свой череп себе!»

Дополнение:

Тот факт, что сегодня уже не говорят столь много об аферистах, доказывает лишь, насколько продвинулась вперед серьезность и в этой области. Неученые мошенники былых времен ныне превратились в мошенников-профессионалов. Сегодня привлекают не скандальные эффекты, а солидные фасады, серьезность. То, что раньше именовалось аферизмом, теперь называется работой знатоков-экспертов. Что тому причиной — «политэкономия образования» или технический прогресс? Без высшего образования сегодня уже не станешь даже мошенником.

Экскурс 6. Политическое самовнушение по методу Кюэ¹. Модернизация лжи

Но когда народы ведут борьбу за свое существование на этой планете, тем более когда перед ними вплотную встает судьбоносный вопрос существования или несуществования, все соображения гуманности и эстетики отпадают, превращаясь

¹ Кюэ — французский аптекарь, разработавший популярный в начале XX в. метод самовнушения. (*Примеч. ред.*)

в ничто; ведь все эти соображения не парят в мировом эфире, а происходят из фантазии человека и связаны с ней. <...>

Но если эти аспекты гуманности и красоты исключены из борьбы, то они не могут и применяться в качестве мерила для пропаганды... Тогда оказывались гуманными самые жестокие виды оружия, если они становились условием скорейшей победы, а прекрасными являлись только методы, которые помогали обеспечить нации достоинство свободы. <...>

Масса не в состоянии различать, где кончается чужая несправедливость и где начинается ее собственная. Она становится в этом случае неуверенной и недоверчивой. <...>

То, что в основополагающих принципах это, разумеется, мыслилось не так, до сознания массы совершенно не доходит. Народ в его подавляющем большинстве... склонен вести себя подобно женщине. <...>

При этом существует не так много различий — только позитивное или негативное, любовь или ненависть, право или несправедливость, истина или ложь, но никогда — наполовину то, наполовину другое или отчасти то, отчасти другое и т. п.

Адольф Гитлер. Моя борьба. 6-я глава

То, что здесь излагается Гитлером, может быть прочтено как программа утонченной примитивизации сознания. С высокой степенью осознанности ведутся поучения о том, как можно уничтожить в людях познание. А именно: познание требует тонких различий, размышлений, сомнений и осознания неоднозначностей. Все это должно быть сведено на нет в интересах борьбы. В роковом 1925 году Гитлер опубликовал в «Mein Kampf» грамматику оглубления; можно понимать это как великое деяние произвольного Просвещения.

Однако он не был понят, а что он не будет понят, Гитлер знал заранее: «То, что этого не поймут наши умники, доказывает только леность их мышления или воображения» (S. 198). Гитлер понял, что у сознания циника есть на одно измерение больше, чем у сознания обычного интеллектуала, образован-

ного или «воображающего о себе». Настроенное на борьбу Я в цинике глядит из-за плеча Я познающего и Я мыслящего и сортирует то, что познается на опыте, на годное и негодное, на то, что можно использовать, и на то, что использовать нельзя. Оно исходит из того, что вещи следует упрощать. Поэтому рецепт Гитлера таков: вначале упростить, а затем повторять бесконечно. Так можно добиться эффекта. Но упростить можно только то, что уже ранее понято как нечто двойственное, многообразное, неоднозначное. Таким путем политик может обрести в глазах массы четко очерченный профиль, и ради этого он должен научиться скрывать, что он сам знает «больше», а внешне отождествлять себя со своими собственными упрощениями. Понятие «актерство» далеко не исчерпывает суть этого приема. Томас Манн весьма четко зафиксировал это, когда описал не только суть политической соблазнительности, подобную той, которая эксплуатируется в варьете, но и подчеркнул к тому же важность суггестивной и гипнотической стороны в этом феномене. Однако внушение начинается в самом политике, и первым адресатом внушения становится его собственное сознание. Вначале оратор, как принято выражаться, должен «сосредоточиться», то есть сконцентрироваться посредством самовнушения, вступить в сговор с самим собой и слиться воедино с мнимой простотой и однозначностью своих тезисов. На обыденном языке о феноменах подобного рода принято говорить, что человек сам начинает верить в собственную ложь. Гитлер обладал такой способностью к самовнушению в столь необычайной степени, что он, будучи уверенным в успехе своего предприятия, мог позволить себе разгласить свои рецепты.

Он с полным основанием исходил из того, что человек изощренный превосходит человека просто «интеллигентного». Интеллигентный человек умеет познавать и продумывать постигнутое на опыте, тонко дифференцируя его. Человек изощренный умеет снова вышвыривать за борт всякие тонкие различия.

Веймарская республика может пониматься как эпоха всеобщих сумерек рефлексии в той мере, в какой в ее пору во всех сферах жизни развивались такие тактики и теории изощренности и «простоты с двойным дном»; о дадаизме и логическом позитивизме мы уже мимоходом сказали выше.

Дальше следовало бы сказать о представителях глубинной психологии — Фрейте, Юнге, Адлере и других. Критика идеологии, социология науки и психотехника открывают дополнительные измерения. Все эти феномены многозначны. Они могут служить для того, чтобы упрощать сложные комплексы, но могут служить и для того, чтобы возвращать тому, что кажется простым, его действительную комплексность. Сознание современников становится полем битвы, на котором ведут между собой борьбу средства упрощения и средства усложнения. И те и другие могут ссылаться на «реализм» — разумеется, на различные типы реализма. В общем, верно будет сказать, что упрощения имеют полемическую природу и соответствуют реализму борьбы. Усложнения имеют, скорее, интегрирующую и примиряющую природу, они уверяют в своем терапевтическом реализме или в «способности к обучению»; они, несомненно, могут привести и к путанице, к дезориентации, к перегруженности сложностями.

Среди терапевтических методов внушения во времена Веймарской республики особенно привлекала к себе внимание техника Кюэ, о которой тогда велись широкие дискуссии и которая представляла собой очень простой и эффективный инструмент для позитивного влияния на самого себя. Она являет собой превращение гипноза в ослабленной форме в способ самовнушения, и как таковая привлекла в те годы чрезвычайное внимание общественности. Библиография насчитывает только во времена Веймарской республики около семисот научных и популярных публикаций, посвященных технике Кюэ, гипнозу, самогипнозу и внушению. Этот необычайный интерес доказывает наличие, я бы сказал, реалистического течения, которое возникло в противоположность то чересчур созерцательному, то чересчур экзальтированному восприятию психоанализа, которое сводилось к довольно удобному «интерпретированию» «символов» и могло упустить из виду действительную динамику сознательного и бессознательного.

В одном месте своей книги Гитлер пытается выступить и в роли антрополога:

Первым шагом, который в высшей степени явно отделял человека от животного, был шаг к изобретательству. Само изо-

бретательство основывается на *отыскивании хитростей и уловок*, применение которых облегчает борьбу за жизнь с другими существами... (S. 494).

То, что хочет здесь изложить Гитлер, — отнюдь не криминальная антропология, как у Вульфена; та обращает внимание прежде всего на феномен обмана; он же хочет развить антропологию борьбы и по этой причине подчеркивает, что *изобретательство* возникает ради ведения борьбы; это слово надо понимать в его двояком значении — как изобретение технических новшеств и как изобретение субъективных уловок и хитростей. Практика и фантазия в этом с самого начала едины. Разумеется, Гитлер хотел бы, кроме того, воздать хвалу «изобретателю» как выдающемуся, более других старающемуся ради жизни индивиду, обладающему именно аристократическими чертами. «Вождь» имеет в виду теорию элиты. Однако то, что мы можем прочесть буквально, подразумевает: быть элитой — значит принадлежать к числу тех, кто открывает в борьбе за существование «хитрости и уловки». Аристократ как «изобретатель» хитростей. Круг мошенничества стремится замкнуться. Однако Гитлер устанавливает еще более однозначные связи между политикой и самовнушением:

Одно только превосходство в образовании немецких солдат, достигнутое в мирное время, привило всему огромному организму ту внушенную веру в собственное превосходство в таком масштабе, какой не считали возможным даже наши противники...

Именно наш немецкий народ... нуждается в этой силе внушения, которая заключается в доверии к самому себе. Это доверие к самому себе, однако, должно воспитываться у юного соотечественника уже с детства. Все его воспитание и образование должно быть ориентировано на то, чтобы дать ему убежденность в безусловном превосходстве над другими... (S. 456).

Гитлер в уникально прозрачных формах выражения выдвигает требование того, что сплошь и рядом характеризует неоконсерваторов и молодых консерваторов: *доверия*

к самому себе без познания самого себя; внушения в противовес восприятию. Это дает в итоге идентичность, полученную из примитивно-изоощренной реторты.

За пять лет до этого писатель Фердинанд Авенариус представил собрание документов, свидетельствующее о «страшных пропагандистских сказках» англичан в ходе мировой войны, и поставил своей задачей разоблачение тенденциозных фальсификаций фотоснимков и текстов бывшими противниками в войне. Он уверял, что, вскрывая ложь, используемую в ходе войны, хотел внести вклад в дело мира. Но, как он подчеркивал, успеха в этом можно добиться только тогда, когда мы преодолеем «войну, построенную на внушениях, и действие ее ядов» и сможем видеть насквозь «мировое безумие». Авенариус пытается выявить технику внушений. Он приводит многочисленные примеры «ядовитых цветов» внушения — от мелких надувательств и передержек до тяжких информационных преступлений. Он констатирует, по-моему, совершенно реалистично:

Пожалуй, будет неплохо, если мы, прежде всего, снова вспомним, что такое *внушение*. Заняться психологическими вопросами могут все без исключения, они могут стать «модой», если в них будет какая-то особая привлекательность, «сенсация». Так произошло с анализом сновидений Фрейдом и его школой, так произошло ранее с открытиями гипнотического и постгипнотического внушения. Но для жизни народов не в пример важнее то, что происходит повсеместно среди бела дня: *внушение* в бодрствующем состоянии. Мы вдыхаем и выдыхаем его, как воздух, и точно так же, как воздух, не замечаем его. То, что наше сознание не замечает внушения, позволяет ему полностью поддаваться внушению и подыгрывать ему. Внушение в бодрствующем состоянии обладает для отдельного человека мощной биологической (?) ценностью, ведь оно избавляет его от самого обременительного и тяжелого в мире — от самостоятельного мышления. Безусловно, оно и превращает его в стадное животное. Но он не замечает этого, ведь именно в том и заключается важнейшее влияние внушения, что оно заставляет подвергшегося внушению думать, что его мысли происходят из его собственной головы, а его чувства — из его собственного сердца...

В противоположность психоанализу Фрейда Авенариус делает акцент не на проблемах сознательного и бессознательного, а на проблемах внимания и невнимательности. Благодаря самовнушению для нас становятся убедительными и приемлемыми те картины действительности, которые соответствуют нашим тайным (а не неосозанным; ср. третий кардинальный цинизм) представлениям. Феномены внушения затрагивают сферу автоматического сознания, а не сферу бессознательного как такового. При этом невнимательность при восприятии мира связывается воедино с невнимательностью при восприятии самого себя. Так, благодаря суггестивному обольщению, псевдоспонтанно выплывают на свет скрытые предрассудки и склонности.

Экскурс 7. Спектральный анализ глупости

Мы тем глупее в наших действиях, чем менее мы несведущи.

Шарль Рише. 1921

С появлением мошеннических амбивалентностей в современную эпоху претерпевает изменение общественное «хозяйство» интеллекта. Почти незаметно и тем не менее драматически изменяется соотношение интеллекта и глупости. Глупость утрачивает свою кажущуюся простоту и бесхитростность, в ней больше не видят некоего первичного состояния непросвещенных голов, но усматривают многозначный в себе самом, даже прямо-таки волнующе-притягательный в своей сложности феномен. Как только социальная психология занялась исследованием обмана и мошенничества, в эти рассмотрения была вовлечена и «глупость» — как феномен, выступающий необходимым дополнением к обману. «Больше нет ничего простого» — даже глупости. Таков, вероятно, самый печальный из триумфов Просвещения.

В свете рефлексии феномен глупости выделяется из повседневного мышления и всесторонне освещается теоретически. Он оказывается при этом особым случаем стремления к подчинению и упрямства. Обман сам по себе

не представлял бы ровным счетом ничего без в высшей степени острой готовности обмануться у так называемой жертвы. Уже в относящейся к началу Нового времени книге «Зеркало дураков» Себастьяна Бранта (1494—1533) эта структура описывается так: *Mundus vult decipi, ergo decipiatur*. Мир хочет быть обманутым, следовательно, он должен быть обманут. Таким образом, теория дурака с самого начала признает в нем наличие самостоятельного и активного элемента (*vult*). *Stultitia*¹ не является невинной, но содержит аспект фальшивой наивности, которая присуща тому, кто позволяет считать себя дураком и соответствующим образом с собой обходиться. Это и подвергается агрессивному высмеиванию: высмеивание — это фермент европейской сатирической традиции.

В XX веке скандальный контраст между разумными нормами Просвещения и неразумностью человеческих отношений требует теоретических обоснований, которые выходят за пределы сатирических учений мудрости и поднимаются на более высокую ступень. Без сомнения, здесь многого достиг психоанализ, исследовав психогенетику и психодинамику феномена глупости. И он тоже продолжает «разматывать» мотив желания-быть-обманутым; он обнаруживает и раскрывает в глупости совершенно субъективный смысл.

Поучительнейший документ, свидетельствующий о начинающейся теоретизации глупости, представляет собой небольшое юмористическое произведение Шарля Рише (1850—1935), всемирно известного физиолога и психолога, выступавшего также в роли баснописца и принадлежавшего к числу светил французского ученого мира — он был лауреатом Нобелевской премии. Написанный в 1921 году, этот трактат был сразу же переведен на немецкий язык: «Человек глуп. Сатирические картинки из истории человеческих глупостей». Рише — классический представитель буржуазного типа ученых времен Третьей республики, радикальный рационалист, просветитель и педагог, которому были присущи убедительное ехидство и мягкая человечность. Можно предположить, что этим поздним произведением он хотел выразить свой ужас от исчезновения гуманизма, кото-

1 Глупость (лат.). (Примеч. ред.)

рое продемонстрировала Первая мировая война. Написано оно в солидном буржуазном стиле, но очень по-французски: автор рискованно балансирует на лезвии бритвы между предельной ясностью и банальностью. При этом пышно расцветают всякого рода наивные цинизмы, для понимания которых было бы полезно принять во внимание, что автор — профессиональный медик. К этому же следует добавить, что Рише, заканчивая свои жизненные труды, уже не чувствует необходимости быть более духовным, чем того требует повод для его рассуждений. То, что Рише говорит о Первой мировой войне, звучит столь же цинично, сколь и беспомощно:

Итак, я проклинаяю войну не из-за убитых и не из-за развалин. Мертвых заменят те, кто родится, и они заново отстроят разрушенное! Вырастают же на месте вырубленных деревьев другие, сменяется новым собранный урожай. Но есть одна тревожащая реальность, которую ничто не сможет изгладить из вечности времен: это — великая печаль. <...>

Пятнадцать миллионов мертвых не такая уж большая беда, и уж менее всего — для мертвых: ведь мертвые уже не испытывают никаких страданий... Вместо пятнадцати миллионов убитых на свет родятся пятнадцать миллионов детей, и все уравнивается. Но остались сотни миллионов скорбящих, сотни миллионов страдающих, для которых навсегда померкла всякая радость, — это что-то да значит! (Рише имеет в виду тех, кто остался жить. — П. С.)

Цинизм проявляется здесь в форме траура; он выражает ужас мягкого человека-рационалиста, испытываемый при виде человеческого общества, которое оказалось неспособным понять, что война — это величайшая глупость. Рише объявляет, что для него унижительно принадлежать к столь примитивному роду человеческому. О *homo sapiens*, описанном в системе Линнея, больше не может быть и речи. Рише заменяет это определение новой антропологической дефиницией: *homo stultus*. Ведь животные, по его мнению, значительно умнее. Обезьяна может научиться, подобно англичанам, играть в крикет; но человек все никак не поймет, «что мир предпочтительнее войны».

Движимый чувством горечи, старый человек разворачивает панораму человеческих глупостей: наказание себе подобных вырыванием языка, обряд обрезания, кастрация, обет безбрачия, культ властителей, раболепие, разделение общества на классы, наркотики, алкоголизм, курение табака, моды, ювелирные украшения, война и гонка вооруженных, суеверия, бой быков, уничтожение целых видов животных, выведение лесов, протекционистские пошлины на товары, болезни, возникающие от легкомыслия, и т. п. При этом его работа не свободна от множества тривиальных рассуждений, выдержанных в набившем оскомину просветительском стиле XIX столетия, которые не без оснований резко критиковались оппонентами как «просветительские пошлости», не говоря уже об откровенных расистских глупостях, типа рассуждений об умственной неполноценности негров и культурной ничтожности желтой и краснокожей рас.

Поразительно видеть, как старый ученый вдруг переходит на язык античного кинизма, стоит только ему завести речь на тему, которая была пробным камнем в древних учениях мудрости, — об отношении мудреца к смерти. Подобно античным киникам и материалистам Рише ратует за независимо-безразличное отношение к собственной смерти — в той же мере, в какой он признает глубокую скорбь по ушедшим из жизни любимым людям. Всякий культ мертвых он называет глупостью и суеверным отчуждением. Мертвое тело как «бренная гнилая оболочка» не заслуживает ровно никакого почтения. В классической манере — словно вдохновляясь киническими и стоическими источниками — Рише учит, что умирать надо гордо, с достоинством; он восхваляет смерть Сократа как достойный человека образец окончания жизни: по его мнению, это была веселая эвтаназия — в отличие от мучительной дистаназии, на которую обрекали умирающих врачи его времени.

Что же касается моего собственного трупа, то я торжественно объявляю, что его можно отправить на живодерню, сжечь в крематории, закопать в землю или использовать для анатомических исследований, — мне это совершенно безразлично, и я настоятельно прошу своих родных и близких не испытывать никаких переживаний по этому поводу.

Такой дух мышления, напоминающий античный, не может, однако, скрыть, что и произведение Рише неразрывно связано с современными сумерками «глупости». Ведь оно показывает строгую зависимость феномена глупости от процесса развития интеллекта; глупость — это упрямство противодействия, отказ принять его, воля-ничего-не-менять, которые развиваются параллельно с Просвещением...

Ведь там, где вообще не наличествует никакого разума, нельзя и быть неразумным! Но чем более человек наделен разумом, тем более он склонен утонуть в море глупостей!

В афоризмах почти забытого сегодня романиста и психоаналитика Эрнста Вайсса, написавшего книгу «О сладострастности глупости» (1938), можно услышать отклик на тезисы Рише, дополняющий и обогащающий их. Там, где Рише еще классически цитирует *mundus vult decipi*, Вайсс, переключаясь с Ницше, говорит о «воле-к-ночи»¹ как об общей регрессивной тенденции («стремление погасить всякий свет, стремление улечься и забыться, стремление сделаться глупым»).

Это то, что должен принимать в расчет исследователь массовой психологии, если он желает вести речь о фашизме: «В глазах глупца Бог — глуп. Народ хочет глупого Бога. Бог, который разбирался бы в химии и в теории относительности, был бы ему не по сердцу. Лютер сказал: *Deus stultissimus*. Эти слова мог бы сказать Гитлер, если бы он знал латынь».

Экскурс 8. Актеры и характеры

Ведь это маскарад, а вовсе не реальность! Вы ведь не вылезаете из маскарадных костюмов!

Й. Ром. Бегство без конца. 1927

Вновь организующееся после войны пролетарско-революционное движение было обеспокоено ироническими метаморфозами буржуазии. В буржуазной культуре обрел за-

1 Игра слов: «Wille zur Macht» (воля к мощи) и «Wille zur Nacht» (воля к ночи). (Примеч. перев.)

конченность предсказанный Ницше вездесущий актерствующий тип, создающий ее атмосферу. И точно так же, как буржуазия во времена ее восходящего развития в борьбе против феодализма противопоставила аристократическим цинизмам свою мораль, требовавшую твердого и неизменного характера, выразители интересов революционного движения вновь воспроизвели антитезу твердого характера и актерства.

В своем эссе «Культурная позиция актера» (1919) Людвиг Рубинер, один из глашатаев экспрессионистского активизма, констатирует у актеров как профессиональной группы наличие буржуазного стремления к успеху и преуспеванию. Буржуазия перестала испытывать презрение к этому сословию. Но презрение к актерам вообще не исчезло: сегодня к актерам относятся с «инстинктивным пренебрежением» «борющиеся классы». По мнению Рубинера, за этим стоит нечто такое, что много хуже презрения, а именно *недоверие* к деятелю искусства, «неверие в то, что на него можно положиться, недоверие к его характеру, что приводит к отказу считать актера своим собратом и соратником в борьбе. Ведь сегодня уже нет никаких возможностей для лавирования: либо ты принадлежишь реакции, либо — революции. Пришло время выбора. А актер еще не выбрал»¹.

По Рубинеру, актеры всего лишь «более или менее откормленные обитатели зверинца» буржуазии, предназначенные для развлечения публики, это агенты, занятые целенаправленным отвлечением от действительной борьбы. Они «кастрированные петухи-каплуны», рабы, предназначенные развлекать, продажные шуты, обреченные на «недочеловеческое существование», — из-за их двойственной позиции в буржуазной культуре. На них падает подозрение в асоциальности — тяжкое и невыносимое подозрение в глазах тех, кто говорит на языке «человека грядущего». Рубинер проклинает буржуазных актеров, взывая к новой социальности, указывающей в будущее: «новое сообщество», новое человечество. В его пользу сделает выбор лишь тот актер, который прекратит только «охотиться за ролями» и благодаря этому снова станет полноценным человеком, обладающим

1 Rubiner L. Der Dichter greift in die Politik. S. 318—319.

собственным характером и заслуживающим уважения сограждан. Лозунг Рубинера: «Характер снова в цене» (S. 323). В новом обществе, по его мнению, исчезнет тот тип актера, который существовал донныне, а на его место встанет «дилетант», превосходящий его в духовном отношении, «выразитель мнения народа», с появлением которого придет к концу «эпоха проституирования актеров». Текст Рубинера читается как документ нового социалистического морализма, пик которого приходился на горячие месяцы после падения кайзеровского режима — к тому же у него за спиной стояла молодая русская революция.

Было бы излишне комментировать текст Рубинера; от этого нас избавило само последующее развитие событий, которое показало, что ключевая тенденция социальной психологии оказалась противоположной: не актеры обрели твердые характеры, а «твердые характеры» все более и более превращались в актеров. Но из миллионов маленьких историй, складывающихся в большую, я бы хотел привести одну, рассказанную Густавом Реглером. Она дает почувствовать атмосферу угара, царившую в среде видных берлинских коммунистов, которые тогда еще верили, что смогут с помощью голой риторики оказать сопротивление победному шествию фашистов; мы описываем события 28 января 1933 года, случившиеся за два дня до роковой даты.

День 28 января 1933 года был последним гротескным днем в Берлине. Канторович варил свою густую овсянку, когда я зашел к нему, чтобы справиться о почте... Я нашел в ней приглашение на «Зеленую неделю» — выставку продукции сельского хозяйства. «Спроси Девальда, — сказал Канторович, — он вчера побывал там».

Девальд, актер без ангажемента, вышел из кухни, надул щеки, выпятил живот, вставил в глаз монокль и принялся палясничать. «Зрелище просто исключительное! Бестия наглет. Производит слишком много овощей, ест меньше хлеба. Скоро все будет иначе... Четырнадцать лет марксизма закончились, не правда ли?» Теперь Девальд пародировал уже не помещика-юнкера из Восточной Пруссии, он имитировал голос Гитлера. Канторович помешивал свою кашку, которой он каждое утро приписывал целительное воздействие на организм,

говоря, что она нейтрализует яд ночных сигарет. Девальд спустил на лоб челку. «Я уже достаточно долго ждал! — завопил он. — Я стану канцлером с мухой под носом. Моя челка очарует всех немцев. Мои мешки под глазами станут новым идеалом красоты... Социал-демократы заползут у меня в мышиную норку. Коммунисты будут протестовать по квартирам...»

«Э!» — сказал Канторович и посмотрел слегка озабоченно на охальника, во всех насмешках которого сквозило что-то пророческое.

«Я не потерплю никаких возражений! — монотонно, но тем не менее истерично закричал Девальд, изображая „фюрера“. — Нет никакого пролетариата, это добро я отправлю в Москву, есть немецкий народ, и он последует за мной в самые худшие бедствия и в самую глубочайшую нужду, потому что у него есть верность, и он признает своего вождя, и он любит, когда ему хорошенько пинают под зад. Этот Шляйхер уже месяц и двадцать четыре дня находится у кормила, которое принадлежит мне... Но уж я задушу эту немощь, не пройдет и недели, как на Вильгельмштрассе будет одним генералом меньше, там будет великий вождь — и да поможет мне моя муха под носом и моя челка...»

Зазвонил телефон. Канторович снял трубку, поначалу слушал с сонным выражением на своем вороньем лице, поднял палец, призывая к тишине, затем нахмурил лоб, несколько раз кивнул и повесил трубку. Его лицо, казалось, еще более постарело, когда он сказал, косясь на Девальда: «Шляйхер подал в отставку. Канцлером будет Гитлер».

Девальд поспешил убрать челку со лба. У него был такой вид, словно он испугался, что мы уьем его на месте ¹.

13. Оп-ля — мы живы?

Новые цинизмы и истории о трудной жизни

Министр от социал-демократов Кильман: С той поры прошло десять лет. Там, где нам виделись прямые, как стрела, дороги, явилась неумолимая действительность и искривила их. Тем не менее

движение вперед продолжалось... Все дело в тактике, дорогой мой.

Эрнст Толлер. Оп-ля, мы живы. 1927

Во мне растет какое-то неясное чувство протеста против деления всего на два (сильный — слабый; большой — маленький; счастливый — несчастливый; идеальный — неидеальный). Ведь это все только потому, что люди могут мыслить не более двух вещей сразу. Больше в их воробьином мозгу не помещается. Но здоровее всего самое простое: лавировать...

Б. Брехт. Дневники. 1920—1922

Если время революции было временем резких контрастов и абсолютных альтернатив, в которых доминировало противопоставление черного и белого, то спустя десять лет возобладала сложная до отвращения игра нюансов, оттенков серого на сером. В 1928 году революционеры ноября 1918 года уже давно жили в тесном окружении «упрямых и жестоких фактов», которое то и дело требовало «выбирать меньшее из зол». Всепроникающий моральный и тактический релятивизм растерзал в клочья старые образы «идентичности». Литературный экспрессионизм был последним бунтом волик-упрощению — восстанием современных выразительных средств против современных познаний, извлеченных из опыта, против усложненности, релятивизма, перспективизма. Адекватной современности казалась, наоборот, кубистическая художественная тенденция, которая принимала в расчет то наблюдение, что вещи, рассматриваемые в различных перспективах, выглядят по-разному.

Во времена тактики, рекламы, пропаганды кубистическая «ментальность» повсеместно утвердилась в сфере интеллекта. С ее утверждением старые модели идентичности и характера стали казаться чересчур архаичными или чересчур фольклорными, если и вовсе не глупыми. При таких обстоятельствах превратилась в экзистенциальную проблема: как можно уберечь то, что именовалось традицией человеческого, от полного запустения и от уничтожения без остатка? Если выражаться словами Томаса Манна, «мука и

величие» позднебуржуазного искусства заключались в том, чтобы пускаться в рассмотрение жгучих вопросов такого рода и психополитических впечатлений, заставляющих эти вопросы ставить. Я хочу попытаться описать некоторые из этих впечатлений и с их помощью объяснить смысл и болезненность таких вопросов о человеческом в бесчеловечном. При этом я работаю прежде всего с некоторыми весьма плодотворными абстракциями, которые призваны объяснить резкое рассогласование «систем» и «чувствительности» различного рода, произошедшее в условиях современности.

Веймарский «социальный характер» изменил форму под воздействием комплексов проблем, с которыми ему пришлось иметь дело на трех фронтах сразу. *Первый* фронт подступил вплотную к современнику как удручающая и приводящая в растерянность запутанность политических структур и балансов сил. То, что исследовалось как «антидемократическое мышление в Веймарской республике» (Зонтхаймер и др.), представляет собой лишь верхушку айсберга общественно-скепсиса и частного стремления держаться подальше от политики. В этом заключался некоторый резон, который нельзя сбрасывать со счетов по сей день. Ни в одну из эпох делегирование какой-либо политической воли — «наказ избирателей» — не функционировало в политике правительства так, что могло надежно обеспечить лояльность в отношениях между избирателями и избранными. «Политизация» масс с самого начала сопровождалась подспудно существующими антиполитическими настроениями и протекала под знаком разочарования, смятения и дезориентации, неприязни, зависти и обиды, страха, смешанного со злостью, а также с сознанием всей глубины пропасти, существовавшей между либеральным духом конституции и реакционным государственным аппаратом. Оказавшись между двух огней — постоянным внешнеполитическим шантажом и внепарламентским радикализмом, республика впала в состояние непрерывной слабости и нереспектабельности. Большие общественные группы ни в какое время не желали признавать никаких «политических достижений» правящих (несмотря на деятельность Ратенау и Штреземана, несмотря на Рапалло и Локарно). Это неустойчивое и непривлекательное состояние вызвало психополитическую поляризацию, скажем так, но-

вого и старого моральных типов. Там, где первый пытался, отчасти цинически лавируя, отчасти действительно исполняя свой долг, считаться с данностями и справляться с ними, чтобы выжать из них максимум возможного, второй, представляющий значительно более мощное крыло, попытался поднять восстание умонастроений против фактов, путч характеров против сложностей. О фашизме как суггестивном политическом движении упрощения мы уже говорили. Но он как таковой внес свой вклад и в глобальные психополитические проблемы современности. Ведь страдания, вызванные модернизацией, затронули жизненные чувства всех общественных групп, которые подверглись влиянию технического и политического *aggiornamento*¹. Здесь заметно сказывается и особое немецкое наследство — неодолимая тяга к подведению фундаментальной базы даже под самые банальные практические вопросы и превращению их в высокие идеологические проблемы. От трений с быстро проникавшим в то время в страну и американизирующим ее прагматизмом «новой деловитости» у образованных граждан Германии, склонных превращать в политику все что угодно, возникло и развилось до крайних пределов тяготение к метафизике. Сегодня, после десятилетий планирования и отрезвления, уже не представить себе того мировоззренческого чада, который окутывал в двадцатые годы политически-метафизическую надстройку. В этом чаду и разворачивалась — так, что мы, сегодняшние, уже не замечаем этого — подлинная социально-психологическая драма Веймарской республики: возник незримый и все же в высшей степени реальный фронт, разделявший тех, кто говорил «да», и тех, кто говорил «нет»; тех, кто лавировал, и тех, кто демонстрировал твердость характера; циников и сторонников последовательной политики; прагматиков и идеалистов. Возможно, тайна триумфа фашистов заключалась в том, что им удалось взорвать этот психополитический фронт и изобрести некий цинический идеализм, «прямолинейное лавирование», способность, сохраняя твердость характера, плыть по течению, умение нигилистически говорить «да». Успех «народного» нигилизма основывался не в последнюю очередь

1 *Aggiornamento* — назначения (итал.). (Примеч. ред.)

на соблазнительном трюке, заключавшемся в том, чтобы обманом создать у большей части несогласных, несчастных и склонных говорить «нет» впечатление, что они все же — истинные реалисты и авторитетные участники созидания нового, грандиозно упрощенного мира.

Второй фронт, под напором которого изменило свою форму соответствующее этому времени Я, представлял собой изнуряющий и раздражающий партикуляризм и синкретизм политических и идеологических групп, которые непрерывно устраивали шумные публичные ссоры. Этот опыт сегодня погребен под могильной плитой с надписью «плюрализм». Но в ту пору, когда массы еще никоим образом не были настроены признавать все, что угодно, или, скорее, взирать на все с одинаковым безразличием, «плюрализм» еще был чем-то таким, что, должно быть, воспринималось современниками болезненно; ведь тот, кто еще не впал в совершенное безразличие, ощущает это и сегодня. В те же времена противоречия не утратили еще своей остроты, превратившись в простые различия, а воспринимались со всей непримиримостью, но одновременно начала развиваться тенденция к уравниванию — все, что противостояло друг другу как противоположности, смешивалось в одну кучу, превращаясь в «разнообразное одно и то же». И здесь средства массовой информации уже играли столь характерную для них роль — лишали действительность ее диалектической противоречивости (смотри Экскурс 9). Музиль, глядя на духовное состояние тех времен, говорил о «вавилонском сумасшедшем доме» («Беспомощная Европа»), из окон которого вопят тысячи голосов. Веймарский плюрализм и сам имел два полюса: один — обеспечивающий стремление к широте взгляда, нивелирующий, дающий единое видение всего в целом; другой — сосредоточенный на мелочах, атомистичный, выражающий стремление к отъединению и замыканию. Тогда как *mass media* и массовые партии синхронизировали сознания в крупных масштабах, бесчисленные малые группки уходили в обособленные жизненные пространства, в микроидеологии, превращались в секты, малые сообщества, обладающие своим мелким «общественным мнением», удалялись в региональные и культурные провинции. В большинстве случаев современники постигали лишь

задним числом, в каком времени они, собственно, жили и что происходило одновременно с их жизнью; это можно вполне понять по мемуарной литературе, расцветшей к этому десятилетию особенно пышным цветом. В то же время современник этой плюралистической реальности оказывался в роли человека, который хоть и живет в своей локальной и культурной провинции, а одной ногой стоит на поле всеобщего. Менталитет такой «амфибии» был присущ каждому. Мифы индентичности искрошились, а все остальное довершила явственно ощущавшаяся с двадцатых годов поляризация морали труда и морали досуга, благодаря которой Я распалось на две отдельные половины и «характер» мог лишь безуспешно пытаться поставить над ними некое господствующее Я. Здесь впервые стало ясно, что стрелка переведена на путь, ведущий к психологизации общества.

Третий фронт смыкался с этим непосредственно. Это был фронт потребительства и косметического реализма, формировавшихся среди предрасположенных к новой непоседливости и новому непостоянству новых средних слоев. Ведь с появлением цивилизации служащих в больших городах — особенно любят изображать ее на примере Берлина двадцатых годов — действительно начинается и новая социально-психологическая эра. Она — и в этом невозможно обмануться — носит черты американизма. Ее творение, повлекшее за собою наибольшее количество последствий — досуговый индивид, человек конца недели, открывший для себя уют и покой в отчуждении и комфортно устроившийся в двойной жизни. Европа учит первые слова на американском языке, и среди них — одно, которое для многих символизирует ее закат: «уик-энд». Уже ансамбль «Comedian Harmonists» прославляет его апофеоз:

Уик-энд и солнечный свет,
И мы с тобой в лесу одни.
Больше ничего не надо для счастья —
Уик-энд и солнечный свет...
Никаких машин, никаких шоссе (!),
И никого вблизи от нас.
В чаще леса только ты и я,
И Господь закрывает глаза...

Все новые мотивы собраны вместе: отступление в свободное время как возврат к времени свободы, современный отказ от атрибутов современности, витализм уик-энда и веяния сексуальной революции. Словно это само собой разумеется, лес превратился в место для отдыха от больших городов; представить только, всего поколением раньше немцы еще говорили о мистике леса¹. С абсолютной, словно инстинктивной уверенностью имевшие шумный успех шлягеры того времени использовали, — сея иллюзии и в то же время сохраняя ироничность, — досуговый менталитет новых средних слоев городского населения. Для них мир должен был представлять в розовом свете, и тут уж приходилось на многое закрывать глаза не только Господу Богу. Шлягеры — это часть широчайшей системы развлечений, которая с прибылью и страстью посвятила себя задаче облепить досуговые миры, словно обоями, комфортабельными и ясными иллюзиями.

Одиозные двадцатые годы открыли эпоху массовой косметики. Ею порождается — как главный психологический тип — улыбающийся, неспособный к концентрации шизоид — «милейший человек» в самом скверном значении этого слова. Кракауэр, который прослеживал этот феномен с самого момента его возникновения, писал в 1929 году:

В высшей степени поучительной является справка, которую я получил в одном известном берлинском универмаге. «При найме на работу продавцов и конторских служащих, — сказал руководитель отдела кадров, — мы обращаем внимание прежде всего на приятную внешность». Я спросил его, что он подразумевает под приятной внешностью: нечто пикантное или просто симпатичное. «Как раз не что-то симпатичное. Скорее, главным является морально-розовый цвет кожи, вы ведь понимаете...»²

1 Ср. в этой связи: *Améry J. Unmeisterliche Wanderjahre. Stuttgart, 1970.*

2 *Kracauer S. Schriften. I. Ffm, 1971. S. 223.* Эрнст Блох сказал по этому поводу очень метко (1929): «Кракауэр попал в самое яблочко этого образа жизни — не существовать» (*Bloch E. Erbschaft dieser Zeit. Frankfurt am Main, 1977. S. 33*).

И Густав Реглер, которому мы обязаны описанной выше сюрреалистичной сценой с пародированием Гитлера, имел случай испытать на собственной шкуре превращение в милейшего человека в мире товаров. Когда он женился на дочери владельца крупного универмага, тесть (которого он называл «волком») настоятельно предложил ему освоить серьезную профессию на его предприятии. Реглер начал учеником продавца в отделе текстиля, а позднее получил руководящую должность:

Я изучал технику обслуживания клиентов, искусство улыбаться, искусство лгать, правила составления калькуляций и администрирования, учился мягкой и энергичной походке, штудировал причуды моды и психологию служащих, шутки рекламных агентов и требования профсоюзов, правительственные предписания и трюки с налогами. <...>

Я все больше удалялся от народа, которому пять лет назад предлагал себя, не находя спроса, и все больше удалялся от себя самого.

В моей нервной системе возникло нечто такое, что позднее стали называть «болезнью менеджера»: предприятие стало моим «родным домом»... это было бегство в активность, холстой ход души. Выходные дни и отпуск были окружены опасным штилем. <...>

Я не был самим собой. Болезнь менеджера приводит также к возникновению такого расколотого сознания, которое уже не позволяет сосредоточиться на существенном. Требовался шок, чтобы обе части снова сплавились воедино ¹.

Именно двадцатые годы внедрили обязательный социально-психологический образ прилежного «милейшего человека» в массы представителей средних слоев. Они создали психологический базис новой деловитости, то есть тот реализм приспособленчества, которым культурные слои города впервые позитивно попытались откликнуться на неизбежные и отчасти желанные факты современности.

Нелегко сказать, когда современники осознанно зарегистрировали резкое изменение социально-психологического климата. Наверняка можно сказать только одно: между 1921 и 1925 годом оно было подготовлено в таких широких масштабах, что к середине десятилетия смогло начаться сознательное, даже программное изменение стиля культурного бизнеса и психических рефлексов в направлении «деловитости». В период инфляции 1921—1923 годов литература и «история нравов» зарегистрировали первые яркие проявления неогедонистических течений. В провинции понятия «Берлин», «проституция» и «спекуляция» прочно увязались в единое целое. В атмосфере безудержного инфляционного роста, который принес быструю концентрацию капитала и экспортный бум, новый иллюзионизм среднего класса устроил, при быстром увеличении количества нулей на банкнотах, свою пышную генеральную репетицию; шоу началось. Американские ревю совершенно удовлетворили ожидания немецкой публики. С голыми ногами и бюстами восторжествовало «бесстыдство» на новый, американский манер. Вопли о помощи на конференции епископов в Фульде ничуть не помогли против этого. С 1923 года началось и развлекательное радиовещание, которое стало привлекать внимание к новой ступени вовлечения в общественную жизнь.

Реально произошедшую резкую и коренную смену климата ощутили в особенности те из современников, которые, проведя несколько лет в тюрьме, были изолированы от новой повседневности Веймарской республики. Возвращение в ставшие абсолютно чужими миры вызвало у них настоящий шок. Более четко, чем все прочие, они зарегистрировали возросшие требования, которые амбивалентности и цинизмы капиталистического модерна предъявили жизненной воле индивидов и их способности принимать данности. Дёблин в своем романе из берлинской жизни о Франце Биберкопфе, опубликованном в 1929 году, рассказал историю такого возвращения. Она начинается впечатляющим описанием того, как Биберкопф едет по городу, которого давно не видел, и у него идет кругом голова. Роман продолжает линии медицинского и военного цинизма, которые идут от мировой войны: и в большом городе война продолжается

тоже; Биберкопф становится одноруким¹. Город встречает его как разваливающийся фронт, на котором тот, кто хочет сохранить «твердый характер», тот, кто хочет быть «порядочным человеком», обречен на потерю себя. Биберкопф получает жестокие уроки: его стремление к самосохранению и желание быть сильным терпят крах. В конце, когда он умирает в сумасшедшем доме, к нему приходит Смерть и говорит, что он сделал не так:

...Ты судорожно зажался в своей силе, и судороги все еще не прошли, а толку от этого — никакого... Ведь ты хочешь только быть сильным — и все... Только и ныл: Я да Я, да «несправедливо, что я страдаю», заладил твердить — какой я благородный, да какой утонченный, да мне не дают показать, что я за человек...

Макс Хёльц, известнейший политический «террорист» двадцатых годов, который, отбыв восьмилетний срок в немецких тюрьмах, освобожден по амнистии в 1928 году, в своей книге «От Белого креста к Красному знамени» — заслуживающем и сегодня прочтения повествовании о своих юных годах, борьбе и пребывании за решеткой — упоминает о неопишемом впечатлении, которое произвели на него при возвращении картины уличной жизни большого города, автомобили, витрины и люди².

Самую значительную из всех историй о возвращениях рассказал Эрнст Толлер. Он сам пережил такое возвращение в совершенно по-новому настроенное веймарское общество после пятилетнего заключения в печально знаменитой баварской тюрьме Нидершёнфельд-ам-Лех (1919—1924). Когда он вышел на свободу, республика впервые за

1 Из рецензии Ханса Хенни Янна (1929): «В любом случае это — страшно. И — неотвратно. И фанатично внедряется в голову только одно: принимай дерьмовую жизнь, ведь она — все-таки и тем не менее — жизнь. А смерть все равно придет достаточно рано. Она и в самом деле приходит, и ее представляют нам. Здесь-то и можно сказать, что такое боль. Как и из всякой выдающейся книги, поневоле извлекаешь уроки и из этой, испытывая отнюдь не шуточные переживания» (*Jahnn H. H. Werke u. Tagebücher. Hamburg, 1974. Bd 7. S. 253*).

2 О Хёльце см. мою книгу: *Literatur und Lebenserfahrung... S. 190 ff., 202 ff., 311 ff.*

все время своего существования, как казалось, приближалась к стабилизации. В эти годы «вынужденных решений под давлением обстоятельств», компромиссов и новых реализмов Толлер продолжил процесс политическо-морального отрезвления. Он буквально проникся циническим духом времени, изучил и нарисовал его портрет, используя для этого все средства. Результатом его наблюдений стал один из наиболее впечатляющих спектаклей десятилетия, исполненный знания времени и несущий на себе отпечаток боли, вызываемой ростом очень горького, но отличающегося ясностью взгляда реализма — «Оп-ля, мы живы»¹. Эрвин Пискатор поставил пьесу в 1927 году в Берлине, истратив на это большие средства.

«Надо учиться видеть и тем не менее не давать себя победить», — говорит во втором акте пьесы рабочий Кролль. Тот, к кому обращен этот призыв, — участник революции 1918 года Карл Томас, который возвращается в общество, проведя восемь лет в сумасшедшем доме. Сохранив в голове старые идеи, он сталкивается с новой действительностью образца 1927 года. Он не может понять, что произошло за время его отсутствия в головах ответственных, честных людей, которые сражались тогда вместе с ним. Два процесса развития свиваются для него в пугающий клубок, который оказывается выше его понимания: с одной стороны — это конфронтация старых утопически-радикальных левых с болезненными фактами повседневной жизни республики; с другой — это изменение массового климата большого города, который теперь настроен на потребительские, полные иллюзий, косметические и рассеянно-разбросанные формы жизни. Ему, выпущенному из сумасшедшего дома, кажется, что теперь он и подавно очутился в настоящем «бедламе».

1 О том, как познания Толлера, обретенные «на воле», связаны с «имманентно-тюремными» уроками и переживаниями, можно узнать, обратившись к его произведениям, написанным в тюрьме. На них обращает внимание Курт Крейлер в посвященных Толлеру разделах его великолепной документации: *Sie machen uns langsam tot... Zeugnisse politischer Gefangener in Deutschland 1780—1980* / Hg. v. Kurt Kreiler. 1983. Документы этого тома могут читаться как тайная история цинизма «системы», увиденная глазами ее жертв. (Под «документацией» понимается «история в документах», представляющая собой весьма распространенный жанр историографии в Германии. — *Примеч. перев.*)

Тем не менее он быстро понимает, что улыбчивая физиономия — непременная принадлежность нового стиля, и это совершенно в духе того «морально-розового цвета лица», которому был столь привержен шеф отдела кадров. В результате он отправляется к хирургу-косметологу:

Не пугайтесь, матушка Меллер, не бойтесь, что я снова сошел с ума. Во всех местах, куда я приходил наниматься на работу, начальники спрашивали у меня: «Парень, что у вас за выражение лица — как у покойника? Вы же распугаете у нас всех клиентов. В наше время надо *весело улыбаться, постоянно улыбаться*». Тут я и пошел... в институт красоты. И вот у меня новый фасад. Что, разве я не аппетитный?

Фрау Меллер: Да, Карл. Ты будешь нравиться девушкам. Мне поначалу тоже было неприятно... что они требуют всего. Скоро, поступая на работу, придется подписывать контракт, что ты обязуешься, *вкалывая на всю катушку, весело улыбаться по десять часов в день...* (3-й акт, 2-я сцена).

С этой частью клубка Карл справился, прибегнув к фаталистическому приспособленчеству и к иронии. Значительно более трудными для него оказались политические и моральные перемены, о которых Ева Берг, его прежняя возлюбленная, говорит:

Последние восемь лет... изменили нас сильнее, чем обычно меняет людей целое столетие (2-й акт, 1-я сцена).

У сторонников «зрелого» социализма, ставшего более склонным к тактическому маневрированию и более печальным, оказывается не в ходу старый язык морального бунтарства. Карл Томас называет новую деловитость «левых» «очерствением». Так ли это? Ева, которая еще целиком и полностью считает себя продолжательницей традиций социалистической борьбы, говорит о взрослении:

Ты опять используешь понятия, которые уже не годятся. Мы не можем больше позволять себе быть детьми. Мы не можем больше отбрасывать в сторону ясное видение ситуации, то знание, которое мы обрели... (Там же).

Новый опыт разрушил старый политический морализм в той же мере, в какой новые сексуальные отношения преодолели старые ожидания верности, обладания и привязанности. Карл Томас страдает и оттого, что сексуальные отношения с этой женщиной не дают ему никаких надежд на будущее с ней.

Различные аспекты модернизации сливаются в нечто расплывчато-неразличимое, от чего плывет в глазах: между освобождением и декадансом, прогрессом и коррупцией, отрезвлением и нигилизмом образовались размытые переходные зоны. Под грузом этих многочисленных амбивалентностей Томас в конечном счете ломается. Придя в растерянность и отчаявшись, он решает спрыгнуть с карусели этой безумной деловитости. Он хотел бы под занавес еще раз совершить «достойное дело» и планирует застрелить социал-демократического министра Кильмана, который напрасно пытался внушить ему, что цинизм социал-демократической партии — это реализм, сообразующийся с фактами, и что прогресс предпочитает извилистые дороги. Затем Томас вешается в своей камере, где оказывается вместо настоящего убийцы; тот, само собой, был из числа «правых». В содержательно насыщенных сценах Толлер рисует панораму методично переворачиваемого с ног на голову мира. Парадоксы с откровенным цинизмом громоздятся друг на друга. Граф Ланде, который заказал и оплатил убийство, открывает памятник убитому; дочь министра, отличающаяся лесбийскими наклонностями, спит и с этим графом Ланде, и т. д.

Если поставить вопрос о «тенденции» этой пьесы, то она, разумеется, состоит в призыве, обращенном к социализму, — даже во времена тактических «трезвых действий» не гасить высокое пламя утопии и не становиться циничным. Борьба не дает право борцу превращаться в бестию ради благой «цели». Социалистическое пламя, говорит Ева, не потухло, но «оно горит иначе, не так заметно, без патетики». Однако поскольку это пламя уже не может обеспечить достаточно яркого освещения общественных отношений — такого, чтобы они виделись однозначно, его свет поглощается общими сумерками, в которых все расплывается и утрачивает четкие очертания. Тот, кто и дальше желает ориентироваться на него, должен отстаивать социализм с пози-

ций левого экзистенциализма (с легкой добавкой социологии) — или его захватывает отчаяние, как это произошло здесь с главным героем. Толлер показывает в драме одновременно и тот, и другой исход, одной половиной своего сердца будучи связан с гибнущим героем, а другой — сохраняя надежду, извлекая уроки. Но и последнее из «перспективистских мировоззрений» отступает под неудержимым напором «антиперспективистского мира» (Гебзер). Этот мир требует от нас свободного, разнообразного, снова и снова меняющегося взгляда. «Оп-ля, мы живы» — это великий документ «политического кубизма», распространившегося в среде недогматично мыслящей веймарской интеллигенции. Спектакль показывает зрителю, что тот, кто ценит интеллектуальное отношение к своему времени, никогда не сможет снова вернуться в простоту отношений между наивным Я и ясно разложенным по полочкам моноперспективистским миром. Универсум становится мультиуниверсумом, а индивидуум — мультииндивидуумом: и то и другое разнообразно и неоднозначно разделено внутренне.

Экскурс 9. Цинизм mass media и тренировка во всем, что угодно

Да, — сказал Тунда, — дистанцию не держат. Когда к вещам подходишь чересчур близко, они перестают тебя затрагивать.

Йозеф Рот. Бегство без конца. 1927

Его голова была раскаленным шаром, в который бросили слишком много разных вещей, начавших там шипеть и плавиться.

Викки Баум. Люди в отеле. 1931

Современные средства массовой информации заботятся о том, чтобы в общественном пространстве был установлен новый искусственный климат для сознаний. Тот, кто попадает в исходящие от них потоки, начинает ощущать, как его «картина мира» исключительно быстро становится все более опосредованной, всученной ему за деньги, полученной из вторых рук. Выпуски новостей переполняют питаемое из

телевизора сознание материалами о мире, разделенными на информационные частички; в то же время они разлагают мир на флюоресцирующие ландшафты новостей, которые мерцают на экране сознания Я. На деле, *mass media* обладают способностью онтологически реорганизовывать действительность — как действительность в наших головах.

Все это к тому же начинается совершенно безобидно и невинно. Люди читают газету, полагают, что узнают о вещах, которые их «интересуют», начиная с двадцатых годов слушают и радио, спешат по людным улицам, которые полны рекламы и витрин с заманчивыми предложениями. Они живут в городах, которые являют собой не что иное, как архитектурно выстроенные *mass media*, пронизанные сетями коммуникаций и знаков, которые направляют человеческие потоки. Город выступает в роли гигантского проточного нагревателя, который прогоняет через свою систему труб и знаков субъективную плазму (деперсонализация, ср. метафоры Ратенау в главе 7). В свою очередь, и человеческие Я функционируют как проточные нагреватели, фильтры и каналы для потоков новостей, которые достигают наших органов восприятия через самые различные сферы вещания. Таким образом, Я и мир оказываются в двояком «проточном» состоянии, в процессе того онтологического «всасывания» и «перекачивания», которое отражается в тысяче и одной современной теории «кризиса».

То, что при таком состоянии мира «человек со свойствами» и «с твердым характером» уже не может достичь равным счетом ничего, показывают многочисленные описания «людей с характером» и истории о моралистах, которые нередко заканчиваются гибелью героев. Приспособленчество стало психополитической заповедью дня. Но где можно было бы научиться ему лучше, как не в общении с городскими *mass media*? Они пичкают сознание своим ежедневным обязательным для усвоения уроком серого разнообразия, пестрого «одного и того же» и нормальной абсурдности, вдалбливая своему ученику, застрявшему в отсталых моральных понятиях, одно-единственное — требование упражняться в брехтовском «лабиринте». Мы приводим взятые из литературы того времени примеры, как интеллигентные индивидуумы обходятся с притязаниями и требованиями мира *mass media*.

Выдающийся роман Эриха Кёстнера «Фабиан» начинается — и это совершенно закономерно — с такой моментальной зарисовки:

Фабиан сидел в кафе «Spalteholz»¹ и просматривал заголовки вечерних газет: «Над Бовэ взорвался английский дирижабль», «Стрихнин хранится рядом с чечевицей», «Девятилетняя девочка выпрыгнула из окна», «Снова безуспешные выборы премьер-министра», «Убийство в Лайнцском зоопарке», «Скандал в городском торговом ведомстве», «Искусственный голос в жилетном кармане», «Снижение добычи угля в Руре», «Подарки директору Германской государственной железной дороги Нойману», «Слоны на тротуаре», «Скандал вокруг Клары Боу», «Нервозность на кофейных рынках», «Предстоящая забастовка 140 000 рабочих-металлистов», «Драматическое преступление в Чикаго», «Переговоры в Москве по поводу демпинга древесины», «Бунт егерей Штаремберга». Все как всегда. Ничего особенного.

При выстраивании в один ряд большого, малого, важного, неважного, сумасбродного, серьезного исчезает «особенное» и «подлинно действительное». У того, кому хронически приходится жить в окружении этих ложных эквивалентностей, глаза в таком вечно сумрачном свете утрачивают способность различать вещи в их индивидуальности и существенности; сквозь каждую отдельную вещь он видит только основной тон, серость, заботу, абсурдность. (Сцена, сравнимая с приведенными выше, есть в самом начале вышедшего в то же время романа «Гильди — одна из нас», 1931.)

Те, кто возвращается в общество после долгого отсутствия, в первую очередь и особенно ясно видят насквозь этот мир *mass media*; один из них — лейтенант Тунда, о котором повествует роман Йозефа Рота «Бегство без конца» (1927). И у него тоже взгляд человека, пришедшего извне, — он вернулся в Западную Европу после участия в Гражданской войне в Сибири, чтобы застать мир, где невозможно возвратиться в тот дом, из которого ты ушел. То, что он приносит с собой — это сила отчужденности и неприятия.

1 *Spalteholz* — колотое дерево, *Spalte* — это и «раскол» и «столбец в газете». (Примеч. перев.)

Он видел невероятные события и факты, а потому ему казались странными и вполне обычные. <...> Он обладал необыкновенной способностью понимать необыкновенно разумное безумие этого города...

Естественно, речь здесь опять идет о Берлине, об этом «европейском Чикаго» (М. Твен).

«За несколько дней мы увидели: одержимого буйным помешательством и пышную процессию; премьеру фильма, съемки фильма, смертельный прыжок одного из артистов на Унтер-ден-Линден, жертву нападения, ночлежку для бездомных, любовную сцену в зоопарке среди бела дня, передвижную тумбу для афиш, которую везли ослы, тринадцать кафе для гомосексуалистов и лесбиянок... человека, который уплатил штраф за то, что он перешел площадь по диагонали, а не под прямым углом, собрание секты любителей лукоедения и собрание Армии Спасения...

Это были времена, когда литераторы, артисты, кинорежиссеры, художники снова стали зарабатывать деньги. Это были времена, наступившие после стабилизации курса немецких денег, — времена, когда открывались новые банковские счета, когда даже в самых радикальнейших журналах печатались хорошо оплачиваемые рекламные объявления, а радикальные писатели получали гонорары за публикации в литературных приложениях к буржуазным газетам. Мир уже настолько устоялся и консолидировался, что фельетонистам позволялось быть революционными...»

Карл Томас — образ вернувшегося на родину человека в спектакле Толлера — открывает, кроме того, и новую радиореальность, когда служит кельнером в Гранд-отеле. Он впервые вслушивается в цинический смысл выстраивания в один ряд всех событий и текстов в радионовостях:

Карл Томас: Вы что, действительно слышите здесь всю Землю?

Телеграфист: Это что, новость для вас?

Карл Томас: Кого вы слушаете сейчас?

Телеграфист: Нью-Йорк. Сообщают о большом подъеме воды в Миссиссипи.

Карл Томас: Когда?

Телеграфист: Сейчас, в это время.

Карл Томас: Пока мы говорим?

Телеграфист: Да, пока мы говорим, Миссиссипи прорывает плотины, люди спасаются бегством... Я переключаю. Последние известия со всего мира.

Динамик: Внимание! Внимание! Беспорядки в Индии... Беспорядки в Китае... Беспорядки в Африке... Париж, Париж. Косметика мирового уровня... Бухарест, Бухарест. Голод в Румынии... Берлин, Берлин. Элегантная дама предпочитает зеленые парики... Нью-Йорк, Нью-Йорк. Изобретены самые большие бомбардировщики в мире. Способны в одну секунду превратить в развалины столицы Европы... Внимание! Внимание! Париж, Лондон, Рим, Берлин, Калькутта, Токио, Нью-Йорк. Кавалер пьет только сухое вино...

О том, что эта новая ситуация онтологии *mass media* наносит смертельный удар классической метафизике, никто не сказал так ясно, как Роберт Музиль. 54-я глава «Человека без свойств» (1930) представляет собой предпринятую на высочайшем уровне иронии попытку противопоставить новую децентрированную, как бы бессубъектную онтологию *mass media* старой онтологии целостности. При этом обычное понятие буржуазного индивидуума, который стремился быть цельным, растворяется и прекращает существовать. Кульминация диалога между Вальтером и Ульрихом звучит так:

— Надо ценить, если у человека сегодня есть еще стремление быть чем-то цельным, — сказал Вальтер.

— Этого больше нет, — ответил Ульрих. — Достаточно тебе заглянуть в газету. Она полна абсолютной непроницаемости. Там речь идет о стольких вещах, что это выше умственных способностей какого-нибудь Лейбница. Но этого даже не замечают; все стали другими. Нет больше противостояния целостного человека целостному миру, а есть движение чего-то человеческого в общей питательной жидкости¹.

1 Несколько более подробно я разбираю эти тексты в моей работе: Die Krise des Individuums — studiert im Medium der Literatur // Political Tendencies in the Literature of the Weimar Republic. Minneapolis, 1982. (Русский перевод С. К. Апта.— Примеч. перев.)

Экскурс 10. Люди в отеле

В этом отеле «Земля»
 Бывали в гостях сливки общества —
 Они с легкой усмешкой
 Несли тяжкий груз жизни!

Вальтер Меринг

Во времена, которые, правда, расширили горизонт людей до космополитического, но не дали им действительно приобрести к тем благам Большого Мира, которые могут доставить счастье, отель неизбежно должен был превратиться в мифическое место. Он символизировал мечту об общественных высотах, на которых современная мимолетность существования, по крайней мере, компенсируется светским и комфортабельным блеском. В отеле, как кажется, мировой хаос еще раз соединяется в некое целое, выстраиваясь в искрящийся упорядоченный космос; как последняя органическая форма, он упорно сопротивляется беспорядочному перемешиванию и произвольности происходящего. Это возвышает отель, превращая его в центральную эстетическую идею современности¹; как бы сам собой он противостоит похожим на реву, политематическим, синхронным формам опытных познаний большого города — и как фактор единства имеет свой собственный миф, *genius loci*², и свой внутренний порядок.

В этом отеле, представляющем собой всемирный театр, роятся экзотические и типичные для эпохи характеры, бревна и пена в потоке общества. Каждый из этих характеров брусок и ностальгически индивидуален, но каждый и репрезентативен, каждый фосфоресцирует в разнородной среде. Каждый представляет определенную человеческую разновидность, так, будто отель — это Ноев ковчег последних индивидуальностей. У авторов возникает возможность еще раз вывести на сцену великий bestiary характерных

1 Ср. «отельный» роман Викки Баум, «Отель Савой» Йозефа Рота, «Феликса Круля» Томаса Манна, санаторий «Волшебная Гора» как отель для больных, «Прощай, Берлин» Кристофера Ишервуда и пр.

2 *Genius loci* — гений места (лат.) (Примеч. ред.)

типов: администраторы, фальшивые бароны, стареющие балерины из России, однорукие лифтеры, английские лорды-гомосексуалисты, жены фабрикантов со странными пристрастиями, банкиры, которые своими транзакциями, осуществляемыми посредством телефона, держат в напряжении весь мир, артистически одаренные сыновья производителей шампанского, пенсионеры и умирающие, которые, скорбно сжав губы, взирают лихорадочно блестящими глазами на мерцающий мир, зная, что он движется к своему концу и что не все то золото, что блестит.

Так, интересным, хотя и внушающим отвращение характерным персонажем оказывается в имевшем большой успех романе Викки Баум «Люди в отеле» (1931) доктор Оттерншлаг — человек, сильно битый жизнью, который твердо верит, что «подлинная жизнь» для нас всегда существует в будущем, в прошлом или где-то в другом месте, что ее никогда не достичь и что она в конце концов улетучивается без следа, даже если ты все время ожидаешь, что она наступит. Чарующий вид Гранд-отеля не может обмануть его взора, в особенности в часы ночных дежурств, когда весь мир предается своим порокам и занимается своими темными делами.

Вещи окружали его, словно бутафорские муляжи. Все, что он брал в руки, рассыпалось в пыль. Мир был чересчур хрупким — ни схватить, ни удержать. Происходило падение — из одной пустоты в другую. Внутри — скопище мрака. Этот доктор Оттерншлаг живет в глубочайшем одиночестве, хотя на земле полно ему подобных...

В газетах он не находил ничего, чем бы мог удовлетвориться. Тайфун, землетрясение, средних масштабов война между черными и белыми. Пожары, убийства, политическая борьба. Ничего. Слишком мало. Скандалы, паника на бирже, потери огромных состояний? Как это действовало на него, что он чувствовал, читая об этом? Перелет через океан, рекорды скорости, сенсационные заголовки дюймовыми буквами. Один газетный лист вопил громче другого так, что в конце концов все это сливалось в общий гул, в котором уже невозможно было различить ничего, наступала слепота, глухота и полная бесчувственность от непрерывно действующего

гигантского механизма века. Картинки с голыми женщинами, бедра, груди, руки, зубы, и вся эта толпа предлагает себя разом...

Оттерншлаг — меланхолический гостиничный циник по роду службы, мрачный реалист, который продает познания о мире «на слом», в расчете на скорый его конец:

Стоит вам уехать, как появляется другой и ложится на вашу кровать. Вот и все. Конец. Посидите-ка пару часов в холле и поглядите вокруг: да ведь у людей нет лиц! Они только манекены, куклы, все без исключения. Они все мертвы и совершенно не подозревают об этом... Гранд-отель, *bella vita*¹, а? Ну, самое главное — вовремя собрать манатки и держать свой чемодан упакованным.

14. Посткоитальные сумерки.

Сексуальный цинизм и истории о трудной любви

На каком основании вы называете событием лишение девственности?

Арнольд Броннен. Экссессы. 1923

Странные существа эти женщины, — подумал Гайгерн за своей шторой. — Совсем иные существа, чем мы. Что же такое она видит там, в зеркале, если строит такую свирепую мину?

Викки Баум. Люди в отеле. 1931

...Вытащим зверя на солнышко! Оплачено! Займемся любовью при свете дня!..

Бертольд Брехт. Ваал. 1920

В некоторых эротических сценах — как правило, они не самые счастливые — литература времен Веймарской республики выражает кое-какой свежееобретенный опыт, от которого замирает сердце. При обретении мудрости тесно смыкаются наслаждение, меланхолия и жестокость. То же

¹ Красивая жизнь (*итал.*). (Примеч. ред.)

происходит, когда авторы пишут о любовных парах, различающихся наутро после того, как соединились. Мужчина и женщина в состоянии посткоитального отрезвления — предающиеся размышлениям, резюмирующие опыт, проясняющие притязания. Темой является не любовь, а те трудности, которые она создает, и те раны, которые она наносит. Наутро снова становятся очевидными старые противоречия соединения и разделения, тяги друг к другу и отчуждения, страсти и потока времени, ее охлаждающего.

В своем романе о лейтенанте Тунде Йозеф Рот попытался дать эпический портрет эпохи — портрет современной Германии. В романе есть дневниковая запись героя, протоколирующая сцену из современной будничной сексуальной жизни.

Весь низ вашего тела — это приземленная, брэнная часть, но от рук и выше вы уже не живете в низменных слоях воздуха. Каждый состоит из двух половин... У вас — две жизни. За вашу еду и питье, а также любовь отвечает нижняя, менее ценная часть, за вашу профессию — верхняя...

Я спал с одной женщиной, которая будила меня каждый час, чтобы спросить, соответствует ли моя духовная любовь к ней моей телесной способности к действию. Ведь без «духовного» она казалась себе «испачкавшейся в грязи». Мне пришлось быстренько одеться, и пока я искал под кроватью закатившуюся туда пуговицу от рубашки, я растолковывал ей, что моя душа всегда переселяется в ту часть тела, которая нужна мне в данный момент для того, чтобы заниматься каким-либо видом деятельности. К примеру, если я выхожу на прогулку, то — в ноги, и так далее.

«Ты — циник», — сказала эта женщина.

Мы видим здесь мужчину в его «прирожденной» роли сексуального циника, который твердо настроен ограничиться чистым сексом и ударяется в бегство, как только женщина начинает требовать что-то сверх того. В этом бегстве появляется совершенно новый мотив — та склонность к преуменьшению важности происходящего, которая столь типична для стилизации эротики в двадцатые годы. И на этом поле пробивается свойственный времени импульс —

желание избавиться от всех и всяческих надстроек. Новая волна — если здесь уместно это слово — выплескивает на берег весь старый сексуально-романтический хлам. Новый дух, проникнутый познанием, которое было инспирировано психоанализом, гигиеной брака и эмансипацией, теперь подвигает на более «деловое» обращение со всей этой областью, столь сильно окутанной мечтаниями и тайной, нетерпением и страстной тоской. То, что в это же самое время в средствах массовой информации триумфально распространяются, как в незапамятные времена, эротические иллюзии, ничего не меняет в этой тенденции. Интеллигенция, во всяком случае, начинает уже экзистенциалистски ориентироваться в делах любви — аналитически, рефлекслируя, экспериментируя, стремясь к полной определенности, предаваясь меланхолии, впадая в цинизм. Пьеса Музиля «Мечтатели» (1921) непревзойденно документирует это бурное нарастание возбуждающей рефлексивности. Начинается прощание с культом чистого «переживания» и понимание того, что в наших переживаниях действует своего рода грамматика переживания и чувствования. Повзрослевшее сознание может быть только сознанием, которое принимает это к сведению. Если отставить в сторону эротический идеализм, личные трансакции вырисовываются более четко. Более явно выходит на свет темный гешефт обмана в эротической сфере; по-животному неразборчивая сторона сексуальной энергии делается более заметной, проективный аспект во влюбленности и аспект смирения в верности на протяжении сколько-нибудь продолжительного времени не просматриваются. И как и везде, где рушатся идеалы, здесь недалеко до цинизма, который изливает свое разочарование, толкая то, что и без этого падает.

Молодой Брехт движется по этой территории с совершенно особенной виртуозностью и знанием дела. Он прямо-таки открывает новую тональность для цинизмов этого типа — лирику ординарного и brutального. Это — язык вааловского ¹ чувства жизни, в котором проявляется торже-

1 Имя героя пьесы Брехта перекликается с именем семитского божества Ваала, которое впоследствии у христиан стало олицетворением адских сил. (Примеч. перев.)

ство цинической витальной маскулинности. Для Ваала — поэта, эротика, неприкаянного скитальца, экзистенциалиста и лирического субъекта, живущего инстинктами, — женщины (молодые) есть не что иное, как поэтические или гормональные стимулы, не что иное, как отверстие, цветное пятно, запах, игрушка, животное, белые бедра. Разумеется, этот маскулинизм у него лирически облагорожен. У него есть, кроме ярко выраженной цинической, и киническая, продуктивная и небуржуазная сторона. Сильная натура предельно простого и гениального человека напоминает об «альтернативной жизни», которая не изуродована прерывностью во времени и предписаниями, а длится, устремляясь вперед в потоке настроений и энергий. Брехт позволяет сексуальности и поэзии переходить друг в друга в имажинистском потоке. Если Ваал притаскивает в свою комнату «какую-то» с улицы с таким обоснованием: «Вот и весна. Должно же быть что-то белое, что-то светлое в этой проклятой темной пещере. Какое-то облако!», то он не приемлет никакого сопротивления женщины.

Ты — такая же баба, как и любая другая. Только головы разные. А коленки у всех слабы... Как и у животных.

Там, где цинизм Рота остается ироничным, учтивым и замаскированным под меланхолию, Брехт использует фигуру гения силы, чтобы открыто перейти в атаку. Под защитой эстетического витализма сексуальный цинизм начинает лирическое бегство вперед.

Мансарда Ваала.

Рассвет.

Ваал и Иоганна сидят на краю кровати.

Иоганна: О, что я наделала! Я скверная.

Ваал: Лучше сходи помойся.

<...>

Иоганна: Ты не хочешь открыть окно?

Ваал: Я люблю этот запах. Как ты насчет того, чтобы повторить все начисто? Что пропало, то пропало.

Иоганна: Как вы можете быть таким пошлым?

Ваал (*лениво растянувшись на кровати*): Чистый и омытый водами потопа, Ваал отпускает в полет мысли свои подобно голубям над темными водами.

Иоганна: Где мой лифчик? Не могу же я так...

Ваал (*бросая его Иоганне*): Вот! Что именно ты не можешь, возлюбленная моя?

Иоганна: Не могу так домой. (*Роняет лифчик, но в конце концов надевает.*)

Ваал (*насмистывая*): Экая ты непоседа. У меня такое ощущение, будто меня разобрали на части. Поцелуй меня!

Иоганна (*у стола, посреди комнаты*): Скажи что-нибудь! (*Ваал молчит.*) Любишь ли ты меня еще? Говори! (*Ваал насмистывает.*) Ты не можешь сказать?

Ваал (*натягивая на себя одеяло*): Я сыт этим по горло.

Иоганна: А что же тогда это было сегодня ночью? И раньше?

Ваал: Иоганна завелась и устраивает скандал. Эмилия тоже носится кругами, как парусник с дыркой в днище. Этак здесь умрешь с голода. Вы ведь и пальцем не пошевелите ради другого человека. Вам ведь всегда нужно только одно.

Иоганна (*в растерянности начиная убирать со стола*): И ты... ты никогда не относился ко мне иначе?

Ваал: Ты помылась? Ну ни одной практической мысли в голове! Скажешь, ты не получила никакого удовольствия от этого? Давай, отправляйся домой!..

Другое испорченное утро любви описывает Эрих Кёстнер в своем «Фабиане». Корнелия, возлюбленная Фабиана, уже встала, чтобы уйти. Она знает, что ей придется сделать. Она хочет сниматься в фильме, хочет иметь успех, она не желает быть неудачницей. Поэтому она решила продаться кинопромышленнику. Она полагает, что у нее нет иного выхода, кроме как продать себя. Фабиан находит ее письмо лишь поздно вечером:

«Милый Фабиан... разве не лучше мне уйти слишком рано, чем слишком поздно? Только что я стояла возле тебя, у дивана. Ты спал, ты спишь и теперь, когда я пишу это письмо тебе. Я осталась бы с радостью, но представь себе, что будет, если я останусь. Еще несколько недель, и ты станешь вконец несчаст-

ным. Тебя гнетет не нужда, а мысль, что нужда может значить так много. Пока ты был один, тебе ничего не грозило, если даже и случалась беда. Пусть же все будет, как было. Тебе очень грустно?

Меня хотят снимать в новом фильме. Завтра я подпишу контракт. Макарт снял для меня две комнаты. Что я могла поделаться? Он говорил об этом так, словно речь шла о центнере угля. Ему пятьдесят лет, и он похож на слишком хорошо одетого отставного боксера. У меня такое чувство, словно я продалась в анатомический театр... Я не погибну. Представлю себе, что меня осматривает врач. Пусть позабудется мною, так уж случилось. Не вымазавшись в грязи, из грязи не выберешься. А нам ведь хочется из нее выбраться!

Я пишу: нам. Ты понимаешь меня? Я сейчас уйду от тебя, чтобы остаться с тобой. Ты не разлюбишь меня?..»

Фабиан сидел не шевелясь. Становилось совсем темно. Болело сердце. Он вцепился в подлокотники кресла, словно сопротивляясь кому-то, кто хотел утащить его отсюда. Наконец он взял себя в руки. Письмо лежало на ковре и белело в темноте.

— Я ведь хотел стать другим, Корнелия, — сказал Фабиан.

15. Веймарские двуличные решения, или Реалистическая деловитость-к-смерти

Тотальный наблюдатель за всем — ты тотально виден насквозь.

Густав Вангенхейм. Мышеловка. 1931

Мы описываем 1932 год. Карты перетасованы для последней игры. Посвященные ясно понимают, что горизонт уже сомкнулся. Альтернативы отныне могут взметнуться в глухой ярости или в беспомощной игре мыслей, но уже не смогут повернуть вспять ход событий. 1932 год — год хаотический, непостижимо сложный; он представляет собой последнее звено в цепи кризисов 1930—1932 годов, о которой Людвиг Маркузе с полным основанием сказал, что описать ее труднее, чем обычно целое столетие. В этот год сменилось за

негодностью три канцлера — после того как потерпело крах правительство Брюнинга, придерживавшегося центристской ориентации. Геббельс тогда записывал в своем дневнике:

3. 5. 32

<...> Итак, начинается. Этому радуются по-настоящему. Но теперь в партии приходится молчать как рыба. Мы должны делать вид, что совершенно не заинтересованы в этом...

13. 5. 32

<...> Кризис развивается, как по программе...

30. 5. 32

Бомба взорвалась. В 12 часов Брюнинг вручил рейхспрезиденту заявление об отставке всего кабинета в полном составе. Система рушится...¹

В обоих последующих кабинетах министров, правда, еще нет нацистов, но тем больше в них «незаинтересованных» и беспартийных политиков, которые уже серьезно заняты деполитизацией политики. При Папене и Шляйхере доминируют «министры-реалисты», которые «освободились» от тесных связей со своими партиями, чтобы иметь возможность лучше управлять в интересах «целого» — разумеется, в тесной связи с немецкими националистами, которые представляют в правительствах интересы если и не всего целого, то все же целой тяжелой индустрии. Трижды в течение 1932 года весь народ призывался к избирательным урнам: первый раз — в апреле, чтобы избрать президента, затем в июле и в ноябре, чтобы избрать рейхстаг, который, не будучи способным к действиям, в неуверенности топтался на месте — особенно после того, как в результате июльских выборов нацисты стали сильнейшей партией. На президентских выборах была альтернатива — Гинденбург или Гитлер, и выбор, естественно, пал — также с помощью все еще «разумных» социал-демократических голосов — на «меньшее из зол», которое спустя девять месяцев вручило «большему злу» бразды правления.

1 Die ungeliebte Republik, Dokumente zur Innen- und Außenpolitik Weimars 1918—1933 / Hg. v. W. Michalka und G. Niedhart. München, 1980. S. 327—328.

В «Форвертс», партийном органе, 10 марта 1932 года прусский премьер-министр от социал-демократов Отто Браун писал:

У избирателей есть одна альтернатива: Гинденбург или Гитлер. Может ли выбор вызвать какие-то затруднения? Достаточно посмотреть на того и на другого. Гитлер, этот прототип политического авантюриста... Противоположность ему — Гинденбург. Воплощение спокойствия и стабильности, мужественной верности и самоотверженного исполнения обязательств перед *всем народом в целом*... исполненный кантовского чувства долга... Я выбираю Гинденбурга и обращаюсь к миллионам избирателей... *Делайте то же самое, прокатите Гитлера, выберите Гинденбурга*...

Призыв Брауна — образцовый пример поздневеймарской тактики: двойное мышление, двойная игра на политической сцене, двуличные решения; хотят создать иллюзию, что продумали ситуацию до мельчайших деталей, а затем со всем пафосом иллюзорной ответственности отдали голос за якобы «меньшее из зол». Никто не анализировал социал-демократическое двуличие лучше Фритца Тарнова в речи на лейпцигском съезде социал-демократов в 1931 году:

Разумеется, теперь мы стоим у ложа больного капитализма не только как диагносты, но и — да что я тут могу сказать? — как врачи, которые хотят заняться лечением, или как радостные наследники, которые ждут не дождутся конца и которым больше всего хотелось бы слегка помочь больному скончаться при помощи яда. В этом образе отражена вся наша ситуация.

Тарнов описывает именно злосчастный выбор левых — между трагической серьезностью и цинизмом. Нам уже хорошо знакомы эти медицинские метафоры. Разве Гитлер не говорил постоянно о политическом «туберкулезе», от которого пациент не умирает сразу, но который, однако, протекает «в скрытой форме» и будет медленно подтачивать его, если «горькое счастье» кризиса не обострит болезнь до предела? Эрих Мюзам, наоборот, уже указывал на двойственную роль врача, который оперирует и губит пациента

(ср. главу 9). Сейчас, когда кризис принял наиболее острую форму, двойная игра становится совершенно ясной даже для тех, кто в ней участвует. Тарнов продолжает:

Мы, как мне представляется, обречены ощущать себя врачом, который всерьез хочет лечить, но при том нам суждено сохранять в себе чувство, что мы — наследники, которые предпочли бы получить *все* наследство капиталистической системы, и лучше сегодня, чем завтра. Эта *двойная роль* — *врача и одновременно наследника* — чертовски трудна. Мы могли бы избежать некоторых разногласий в партии, если бы постоянно сознавали, что играем за двоих. Иногда один полагает, что бедственное положение тех, кто зависит от здоровья пациента, требует сделать все, чтобы вылечить этого пациента (капитализм); другой полагает, что сейчас, когда он уже издает предсмертные хрипы, было бы правильно покончить с ним, нанеся «удар милосердия».

Затем Тарнов говорит о своем выборе: он ратует за роль врача и голосует за гуманную и серьезную медицинскую тактику, отвергая цинизм наследника.

У нас вызывает сострадание отнюдь не сам пациент, а массы, которые стоят за ним. Когда пациент издает предсмертные хрипы, массы там, снаружи, голодают. Если мы сознаем это и нам известно лекарство, пусть даже мы и не уверены в том, что оно вылечит пациента, но знаем, что оно, по крайней мере, смягчит его предсмертные хрипы, так, что массы там, снаружи, снова получают больше еды, то мы дадим ему лекарство и не будем в этот момент так уж сильно вспоминать о том, что мы все же его наследники и с нетерпением ожидаем его конца ¹.

Эти социал-демократические приверженцы тактики качелей и исполнители двойных ролей произносили, однако, множество твердых и уверенных слов, ратуя за оборонительный союз, направленный против фашизма, который фор-

1 Dokumente zur Deutschen Geschichte, 1929—1933 / Hg. v. W. Ruge und W. Schumann. Frankfurt am Main, 1977. S. 39.

мировался в 1932 году под грозно звучащим названием «Железный фронт» и должен был объединить СДПГ, профсоюзы, республиканский союз железнодорожников и некоторые республиканские группы. Оссецкий уже тогда говорил о том, что этот фронт только в отдельных своих фрагментах заслуживает название железного, тогда как другие его участки «сделаны из более податливого материала, а некоторые и вовсе из теста»¹.

В 1932 году число безработных перевалило за шесть миллионов, из них 3,8 миллиона приходилось на Пруссию и почти полмиллиона на одну только столицу. Органы социального обеспечения зарегистрировали семь миллионов нуждающихся в помощи для того, чтобы пережить зиму. Кризис создал такой сценарий, в котором лишь *одному* из всех обманщиков, стратегов, исполнителей двойных ролей и авантюристов, заявляющих о своей готовности принять на себя ответственность, отводилась роль *спасителя*:

Столицу лихорадило. Каждую ночь в полицию сообщали о трупях. Иногда на их залитых кровью пиджаках был знак республиканского союза железнодорожников, иногда — коммунистическая советская звезда, иногда — свастика, иногда — просто номер городского полицейского. Но чаще у них был только знак отчаяния на лице — та легкая зелень, которую вызывал газ, которого они надышались...

Достаточно было увидеть так близко всеобщую нищету и нужду, чтобы с легкостью подпасть под власть революционных идей. Все мнения и позиции *упростились* и свелись к одному: дальше так продолжаться не может! <...> Каждый самоубийца, которого выносили из его издающей сладковатый запах квартиры, казалось, вот-вот поднимется в последний раз на носилках и укажет пальцем на стоящую вокруг толпу зевак².

Теперь великая «сопричастность к государственному мышлению» начала приносить плоды. Тот, кто учился «мыслить во взаимосвязях», тот, кто изучал Великую Диалектику,

1 Ibid. S. 52.

2 Regler G. Op. cit. S. 178—182.

проникался примером Наполеона и тренировался взирать на все с командной высоты, теперь обнаружил себя в положении листа, который трясется, опьяняясь, в одном ритме с «волей к власти», заставляющей гусениц жрать его. Даже и собственное поражение тогда видится просто тактическим маневром. Реглер рассказывает об одном крупном профсоюзном деятеле, с которым он встретился в середине января 1933 года. Тот сказал, имея в виду Гитлера: «Дадим ему спокойно прийти к власти, и за восемь месяцев он отхзойствуется». Подразумевалось: и тогда придем мы. Аналогичные образчики мышления существовали в коммунистической партии. В июле 1932 года председатель партии Тельман возмутился по поводу вопроса, который был задан функционерами СДПГ руководству КПГ, — *думает ли оно всерьез о едином антифашистском фронте?*

Гитлеровский сброд из офицеров и принцев заявил, что он хочет искоренить, повесить, обезглавить и колесовать коммунистическое движение. Неужели же, оказавшись перед этим фактом, перед лицом грозящей опасности превращения Германии в страну виселиц и костров, мы, коммунисты, не думаем всерьез об антифашистском, пролетарском едином фронте...¹

Однако вопрос был поставлен правильно, а ответ был не свободен от лицемерия: ведь и те, кто задавал вопрос, и те, кто отвечал на него, уже давно говорили на языке двойного мышления и слишком хорошо знали, что каждый политик параллельно с тем, что он говорит, просчитывает варианты во второй плоскости. Единый фронт был для многих коммунистов серьезной фикцией, что они и сами очень хорошо видели насквозь вторым, циническим взглядом. Даже их протагонисты не «верили» в него реально. Как сообщает Карл Август Виттфогель, осенью 1932 года в Берлине разыгралась сцена, в которой дух стратегического цинизма проявился так ярко, как он не демонстрировался в самой что ни на есть ехидной сатире; в ней содержалось все, что составляет суть тех времен в целом: перерастание

стратегического в сатанинское, кристаллизация «двойного» мышления в завершённый цинизм; постоянное притяжение на правоту, обеспечиваемое «железной» позицией, сочетаемой с лавированием по ветру в реальной действительности.

Было празднование 7 Ноября в посольстве на Унтер-ден-Линден. Этакое гала-представление с икрой, водкой и тому подобным. Я оказался рядом с Гроссом, Пискатором, Брехтом — не помню, они именно это были или нет, но кто-то того же сорта. Вдруг кто-то подошел и сказал: «Здесь Радек». Я оставил остальных, нашел Радека и спросил его — мы были уже знакомы...: «Знаете ли вы, что происходит здесь, в Германии?» — «Что?» — «Если все будет продолжаться так же, к власти придет Гитлер, и тогда — все пропало». — «Да, но вы должны это понять. Это должно произойти; немецкие рабочие должны принять на себя два года Гитлера»¹.

Это значило: Москва, ведя для виду пропаганду антифашизма, единого фронта и т. д., уже прикинула вторую линию поведения, которая позволила супертактику Радеку сделать ставку на Гитлера — как делают ставку на катастрофу. Таким образом можно было одновременно бороться с ним, но при этом находить и нечто хорошее в его вероятной победе: то, что он, как полагали, особенно годился для доведения системы до полного банкротства. Эта форма двойной стратегии придает коммунистической риторике в период кризиса 1932 года возбужденный тон — ведь чем хуже для «системы», тем лучше для тех, кто хочет стать ее наследником. В коммунистических «диагнозах» позитивистский дух великой тактики смешивается со злорадством и нескрываемым катастрофильным удовлетворением. Так, «Роте Фане» писала 1 января 1932 года:

Штормовой 1932 год!

— Капиталистический мир провожает 1931 год унижительным объявлением о своем банкротстве: сообщением

1 Цит. по: Wasserzeichen der Despotie. Ein Portrait von Karl August Wittfogel, von Mathias Greffrath // Transatlantik. 1981. Febr. S. 37.

чрезвычайной совещательной комиссии Банка международных расчетов (BIZ — репарационного банка)... которая... исследовала экономику и финансовое положение Германии. Нет никакого другого документа, вышедшего из-под капиталистического пера, который констатировал бы со столь неприкрытым пессимизмом закат капитализма и изображал бы в столь же мрачных красках его противоречия и явления, свидетельствующие о его загнивании... Но финансовое банкротство Германии отразится, в свою очередь, на странах-кредиторах и вызовет новые катастрофы, которые потрясут весь мир...

Но империалистические бандиты, которые видят выход из кризиса в новой всемирной резне, забывают, что, выпуская на волю фурий войны, они одновременно освобождают и силы революции...¹

Здесь мазохистская форма мышления превратилась в стратегическое сознание; листья, трясаясь, движутся навстречу гусенице в ожидании, что они обретут причастность к Я гусеницы, если только достаточно терпеливо позволят себя жрать. Что такое «два года Гитлера», если затем *придем мы?* То, что провидчески описал в 1912 году Ратенау: искусство лавирования, дипломатии, обмана, освоенное всеми, вплоть до «мелочного торговца», здесь осуществилось в огромном масштабе.

В разгар кризиса карусель стратегов раскручивается все быстрее. Каждый из едущих на ней, глядя со своего места, рисует общую картину происходящего и, основываясь на этой картине, предлагает тактику, которая позволила бы овладеть всем целым. Социал-демократия рассматривает все происходящее как сцену, на которой она «обречена» играть у постели больного капитализма двойственную роль врача и наследника, с нетерпением ожидающего смерти. Коммунисты толкуют ситуацию как агонию капитализма, смерть которого лишь вопрос времени, так что конец его ускорит тот, кто, с одной стороны, будет бороться против фашизма как шарлатанского целительного средства, но в то же время будет рассчитывать на то, что фашизм станет тем ядом,

который доконает «систему» и сделает коммунистическую партию ее счастливой наследницей. Одни хотят смягчить кризис, другие — обострить его, чтобы вызвать революцию.

Но и те и другие пытаются прикинуть, каков будет счет, не только в отсутствие хозяина заведения, но и не принимая во внимание его прихлебателей. Ведь на противоположной стороне тоже взаимно вводят друг друга в заблуждение и фашисты, и представители буржуазии — и инструмент, и тот, кто его использует. С одной стороны, большая часть руководителей немецкой индустрии сворачивает на национал-социалистический курс, потому что верит, что сейчас надо идти тем путем, который предлагает Гитлер, чтобы сохранить курс развития промышленности и курс «общего интереса» («тактика приручения»). Гитлер, со своей стороны, знает: он должен заставить промышленников поверить, что они нашли в его лице такой инструмент, который позволит достичь их политических целей. Только в том случае, если они поверят в это, он сможет превратить их, в свою очередь, в инструменты для осуществления своих глобальных планов и нерасторжимо присоединить «экономику» к своему «блоку», к его твердому, как сталь, «единому телу народа», к которому он столь часто обращал свои заклинания и которое будет подниматься и подниматься из могил мировой войны, чтобы в конце концов прокатиться в роли стального победителя по молниеносно покоренной и подчиненной стране. Тогда и для Гитлера кончилось бы время, когда нужно кем-то прикидываться и что-то симулировать; тогда и он наконец смог бы стать тем, кем он чувствовал себя, — избранником «провидения», посланцем мертвых, восставшим из могилы духом мщения. Он, «авантюрист» (Браун), любитель бить в барабаны, шарлатан, истеричность и актерский талант которого были очевидны любому, оказался на карусели тактиков и полуреалистов единственным полным реалистом, то есть единственным, кто умел преследовать свои цели не только как политик, но и как психолог и политический драматург. Он не только практиковал искусство обмана, но и видел необходимость создавать у тех, кто был готов обмануться, впечатление собственной серьезности и приверженности идеалам. Он умел обращаться

с коллективной волей, создавая иллюзион, возводя в нем декорации и кулисы, в окружении которых каждый мог обманываться от всей души; иллюзия, во власти которой оказывается тот, кто готов обмануться, в то же время послужит для него, обманутого, оправданием и отпущением грехов и, когда наступит конец, даст ему возможность объяснить, каким образом все неизбежно вышло так, как оно вышло.

Эпилог

■ Плевральный шок. К архетипу веймарского смеха

«Я знаю смерть, я давно служу при ней, и ее переоценивают, поверьте мне. Я могу вам сказать: она почти ничего собой не представляет... Мы приходим из тьмы и уходим во тьму, между этим бывают разные переживания, но начало и конец, рождение и смерть не переживаются нами, они не имеют никакого субъективного характера, они, как процессы, протекают целиком в области объективного. Вот так-то обстоит дело». Таков был способ утешать, к которому прибегал гофрат...

Манн Т. Волшебная гора

Картина Веймара полна духовных состояний, которые отличаются сарказмом и ироническим смыслом, но не юмором. Нации, которая недавно проиграла войну и потеряла два миллиона человек, смеяться не так-то легко. То, что один из первых сатирических журналов, который появился после войны и издавался дадаистами, назывался «Убийственная серьезность», указывает на направление, в котором будет развиваться веймарская смеховая культура. В смехе этого десятилетия веселью приходится перешагивать через трупы, а в конце концов смеяться будут при мысли о трупах *in spe*¹. Когда Густав Реглер в 1929 году вернулся

1 *In spe* — в будущем (лат.) (Примеч. ред.)

из путешествия по Франции, он впервые услышал этот новый смех, посредством которого люди, которые придут к власти в 1933 году, утверждали свой режим, — тот смех «силы-через-радость»¹, который громко издавали настроенные на борьбу Я и героические протезы: Реглер увидел горбуна, который держал у живота барабан, бил в него и распевал:

Жил однажды коммунист,
Который не знал, что такое нацист,
И тут пошел он в коричневый дом
Да вышел оттуда без костей! Ха-ха-ха-ха!²

В эти годы вряд ли существовал какой-то публичный смех, который не был бы смехом над чем-нибудь пугающим или смехом, направленным против врагов — как реальных, так и воображаемых. Этот смех оказывался либо смехом жертв, которые, смеясь, пытались подняться над тем, что им угрожало, либо смехом тех, кто, подобно продавцу нацистских газет, заранее подвергал осмеянию свои будущие жертвы³. Томас Манн, как никто другой, почувствовал вызов, который цинический смех бросает юмору. Уже в начале существования Веймарской республики он попытался проникнуть в суть нового духа времени, утвердившегося после окончания буржуазной эпохи, и дать понятие о том, что это значит — жить в «современном» мире и «идти в ногу со временем», не утрачивая себя полностью в приспособленчестве к «скверному новому». В высокогорной атмосфере «Волшебной горы» (Цауберберг) Томас Манн вел свой спор с неоциническим Веймарским духом времени, чего не заметили многие из читателей, полагавшие, что эти беседы на высокогорном давосском курорте есть не что иное, как последние высокопарно-духовные рассуждения в духе буржуазной

1 «Сила через радость» — девиз гитлеровских массовых физкультурных организаций — используется здесь как выражение культа силы, лишенной духовности и гуманности. (Прим. перев.)

2 «Я посмотрел, что он продает: это была газетенка, которую редактировал доктор Геббельс — „Атака“ (Angriff). „Убийцы разгуливают среди бела дня“, — сказал я» (Regler G. Op. cit. S. 158).

3 Ср. «смех даданстов», глава 2; «смех Гитлера», глава 5; «смех чиновника», глава 13.

образованности, ни к чему не обязывающие в социальном плане. На самом же деле Томас Манн ставил перед собой задачу атаковать тот дух приспособленчества, соучастия и соглашательства, который в это десятилетие неуклонно приводил в фарватер цинизма, и представить такое «позитивное умонастроение», которое не основывается на псевдонезависимом приятии смертельно-деловитых данностей. Над Волшебной горой пышно расцветают, словно напоследок, образы гуманизма, который остается духовно богатым, не становясь циническим. Изображается последняя позитивность, которая еще не является циническим позитивизмом. Это гуманность, которая уже не может существовать внизу, «на уровне моря». Высокогорье Давоса соответствует той психологической атмосфере, в которой разыгрывается драма Волшебной горы. Здесь юморист делает еще одну попытку подняться выше тех вершин, которых достиг цинизм, и это захватывающее дух восхождение способно убедить того, кто слышит в речах великого циника, гофрата Беренса, вой псов смерти. Именно он командует парадом и задает тон в этой высокогорной атмосфере. На Волшебной горе царит цинизм, и в первую очередь исполненная духовности хитрая закрученность прозы Томаса Манна стала причиной того, что эта книга не с такой ясностью, с какой следовало бы, была понята как решительный спор между двумя формами «снятия и преодоления» и двумя формами иронии. Здесь старая юмористически-ироническая традиция ведет борьбу с современной иронией типа «оп-ля, мы живы». Вместо цинического прыжка в сутолоку и путаницу мира ироник старой школы пытается здесь подняться над суетой. Правда, он кокетничает с современной «заброшенностью» и цинически-предприимчивой готовностью отдаться на волю волн: ведь и главный герой этой книги пускается в приключения на Волшебной горе и дает увлечь себя высокогорному воздушному потоку эпохи; но в нем все же возникает нечто такое, что не позволяет ему превратиться в существо, просто плывущее по течению, это нечто являет собой неясное чувство того, что раньше именовалось «образованием» — неуловимое ощущение более высокого Я, гуманизма и позитивного отношения к жизни, противостоящее всем этим «беспутным» искушениям деградации и смерти.

Физиономия Веймарского смеха четко схвачена Томасом Манном, по меньшей мере, трижды. И каждый раз это был смех, который превращается в нечто самостоятельное, уже не принадлежащее смеющемуся. Когда ужасное и смешное оказываются в столь тесном соседстве, как на этой горе, где собраны в лечебнице больные туберкулезом, рождается смех, за который мы уже не можем нести ответственности. Мы не смеемся так, пока способны отвечать за себя. Так смеется в нас что-то другое — смеется тогда, когда мы вдруг постигаем нечто, заложенное в нас более глубоко, чем это доступно пониманию нашего цивилизованного Я. Так хохочет, едва успев приехать, главный герой книги, Ганс Касторп, когда его двоюродный брат самым будничным тоном сообщает ему, что зимой трупы спускают в долину на санях для бобслея.

— Да брось ты! — воскликнул Ганс Касторп. И вдруг разразился смехом, бурным, неудержимым хохотом, который сотрясал его грудь и заставлял скривиться от боли его уже слегка обветренное лицо. — На санях для бобслея! И ты говоришь мне об этом с таким спокойствием? Да ты стал совершенно циничным за эти пять месяцев!

— Все не циничным, — ответил Иоахим, пожимая плечами. — С чего ты взял? Ведь это все равно уже трупы... Впрочем, может, и хорошо, что у нас тут становятся циничными. Сам Беренс тоже эдакий старый циник, и при этом прекрасный малый, старый студент-корпорант и блестящий хирург. Сдается мне, он тебе понравится. Кроме того, здесь есть еще Кроковский, ассистент — нечто весьма и весьма толковое. В проспекте санатория особенно рекламируется его деятельность. То, что он занимается с пациентами расчленением души. <...>

— Чем он занимается? Расчленением души? Да ведь это просто отвратительно! — воскликнул Ганс Касторп и на этот раз не совладал со своим весельем. Он уже был не властен над ним, он испытал, вслед за всеми другими, полное расчленение души, и хохотал так сильно, что слезы стекали у него из-под руки, которой он прикрывал от ветра глаза... (*Mann T. Der Zauberberg. Berlin, 1974. S. 10—11.*)

Позднее точно так же расхохочется и дядя, Джеймс Тинаппель — консул, приехавший посетить Волшебную Гору,

когда Ганс Касторп расскажет ему о всех перипетиях повседневной жизни санатория — таких, как образование туберкулов, пневмотомии, легочные резекции и воспаления легких. Он почувствует, что люди этого мира способны привыкнуть абсолютно ко всему.

Однако самым великолепный, самый жуткий и самый своевременный смех — это непристойный и дьявольский смех от шока, которым разразился Антон Карлович Ферге. Он чуть было не стоил ему жизни, этот ужасный смех на операционном столе, во время операции на легких. Это был плевральный шок, наступающий при хирургических вмешательствах такого рода. Послушаем рассказ Ферге об этом «сучьем» переживании, при котором смеющийся уже не узнавал себя в своем смехе — словно в нем смеялся кто-то другой, доводя его до смерти.

Добродушные серые глаза господина Ферге расширялись, а его лицо становилось мертвенно-бледным всякий раз, когда он принимался рассказывать о событии, которое могло иметь для него самые ужасные последствия. «Без наркоза, господа вы мои. Ладно, наш его не признает, он запрещает его в таких случаях, все, конечно, понимаешь и соглашаешься, как разумный человек. Но местный-то глубоко не проникает, господа вы мои, он замораживает только сверху, и когда тебя вскрывают, чувствуешь только давление. Лицо мне закрыли, чтоб ничего не видеть, и ассистент меня держит справа, а старшая сестра — слева. Значит, лежу я, на меня давят, и это тело мое разрезают и оттягивают зажимами в разные стороны. Но тут слышу — господин гофрат говорит: „Так!“, и в этот момент он начинает тупым инструментом — надо тупым, чтобы не проколоть раньше времени, — нажимать там и сям на плевру: он тыкает, чтобы найти место, где ее проколоть и впустить газ, и когда он это делает, когда он водит туда-сюда инструментом по моей плевре, — господа вы мои, господа вы мои! — тут уж начинается такое, что мне совсем кранты, просто что-то неопишное. Плевру, господа вы мои, трогать нельзя, она не хочет, чтобы ее трогали, это — табу, она ведь специально спрятана внутри тела, изолирована и недоступна, раз и навсегда. А тут он все вскрыл и давай в нее тыкать. Господа вы мои, вот тут-то мне и стало худо. Ужасно, господа вы мои, никогда

я даже и не думал, что бывает такое мерзейшее и сучье ощущение на земле — разве что только в аду! Тут со мной вышел обморок, да три обморока сразу: один — зеленый, другой — коричневый, третий — фиолетовый. Мало того, от этого плеврального шока у меня так обострился нюх, господа вы мои, что просто невозможно — так понесло сероводородом, что совсем невтерпеж, наверное, так пахнет в преисподней. И в довершение всего я услышал свой смех, когда совсем подышал, — но это был не человеческий смех, это был самый похабный и отвратительный смех, который мне когда-либо доводилось слышать в жизни, — ведь когда трогают твою плевру, господа вы мои, ощущение такое, будто тебя самым неприличным образом щекочут с нечеловеческой силой, и стыдно чертовски, и мука неопишуемая. Вот так-то, и никак иначе. И все это — плевральный шок, избавь вас от него Бог» (*Mann T. Op. cit. S. 374—375*).

Заключение

То, что сегодня устало движется к закату,
Завтра вновь взойдет, возродившись.
Что-то останется утраченным в ночи —
Будь начеку. Не смыкай глаз.

Й. фон Айхендорф. Сумерки. 1815

Вероятно, просто только это:
мое сердце потихоньку притягивает к себе коршунов.
Для того, кто уже не видит никакой страны слева,
Земля, стремительно вращаясь, скоро примчится,
как истертая шина, на вечную свалку.
Тра-ля-ля-ля, только теперь не беги сразу
к мамочке, ощутив себя одиноким в пустыне...

Петер Румкопф. Автопортрет. 1979

В самом начале истории европейской философии появился смех, не питавший никакого почтения к серьезному мышлению. Диоген Лаэртций рассказывает, как прародитель философии Фалес, отец ионической натурфилософии и первый среди великих мужей, олицетворявших собой высоту западного рационального мышления, однажды вышел из своего дома в Милете в сопровождении старой служанки, чтобы предаться изучению небес. При этом он упал в канаву, «и старуха ему сказала: „Что же, Фалес? ты не видишь того, что под ногами, а надеешься познать то, что в небесах?“»¹

С этой насмешки начинается существовать второе, в значительной степени незаметное, не подвергавшееся особым историческим воздействиям измерение истории философии —

¹ Диоген Лаэртций. I, 34. (Примеч. ред.)

история «снятия и преодоления» философии. Это больше традиция физиогномически-красноречивых жестов, чем история текстов. Тем не менее она, как традиция, соткана столь же плотно и надежно, сколь и та, в которой записывались, повторялись в устном предании и усваивались великие учения. В этой, скорее, крайне немногословной традиции намечается некоторое количество сохраняющихся в неизменности жестов, которые вечно возвращаются на протяжении тысячелетий с архетипической силой инерции — притом что исходные мотивы, их вызывающие, способны меняться: скептическое покачивание головой; злорадный смех; пожимание плечами, после которого происходит возвращение к вещам менее отдаленным; реалистическое удивление тому, что именно духовно богатые люди оказываются наиболее беспомощными; упорная приверженность серьезности жизни — в противовес легкомысленному плетению словесных гирлянд из абстракций. Здесь то, что придает величие философскому мышлению, разоблачается как выражение слабости — как его неспособность решать малые задачи и как отсутствие духа для того, чтобы видеть очевиднейшее.

В предложенном вниманию читателя исследовании структуры и динамики цинических феноменов были приданы более четкие очертания этой истории снятия и преодоления философии. Было показано, как в кинизме Диогена Синопского насмешка над философией сама стала философией. Я хотел продемонстрировать, как в пантомимах и в игре слов философа, жившего в бочке, родилась Веселая Наука, которая видела, что серьезность ложной жизни оборачивается ложной серьезностью философии. Тем самым начинается сопротивление — борьба экзистенции, которую обучали пользоваться понятиями, против самонадеянности понятий и против обучения, которое было чрезмерно раздуто и превращено в форму жизни. *Socrates mainomenos*¹ в нашей традиции есть воплощение источника импульсов, который выдает идеалистическое отчуждение в момент его возникновения; при этом он заходит настолько далеко, что

1 Обезумевший Сократ (греч.) — так Платон называл Диогена. (Примеч. перев.)

приводит в качестве пантомимического аргумента против философских извращений все свое существование; он не только в высшей степени чутко и предельно резко реагирует на моральные абсурдности высокоразвитых цивилизаций; он распознает также и опасность, впервые воплотившуюся в философии Платона, — опасность, что школа подчинит себе жизнь, что искусственный, наигранный психоз «абсолютного знания» пожелает нарушить витальную взаимосвязь восприятия, движения и понимания и что грандиозная серьезность идеалистического дискурса обернется не чем иным, как серьезностью, с которой самая бездуховная жизнь уйдет в свои «заботы», ударится в свою «волю к мощи» и начнет вгрызаться в своих врагов, «с которыми шутить не следует».

В антифилософских шутках философа Диогена древний вариант экзистенциализма обретает тот вид, который Никус-Прёбстинг весьма удачно называет, в традиции Гигона, «киническим импульсом». Он имеет в виду снятие и преодоление философствования изобретательной и веселой, ориентированной одновременно на природу и на разум жизнью. Из этого источника проистекает критический экзистенциализм сатирического сознания, который прорезает, словно незримая диагональ, пространство европейских философий, преподносимых со всей серьезностью. Подвижный и полный жизненной мудрости интеллект постоянно соперничал с тяжеловесными дискурсами серьезных теологов, метафизиков, моралистов и идеологов¹. И мастер слова диалектик Маркс, который хотел излечить мир от извращений, и отчаявшийся иронический Кьеркегор, который взорвал с помощью принципа экзистенции фальшивую суверенность всепонимания, — и они тоже выступали как поздние наследники древней традиции непрерывно продолжавшегося снятия и преодоления философии. Со времени Маркса, Кьеркегора и Ницше на всеобщее внимание могут притязать лишь такие устремления мысли, которые обещают идти

1 Это «литературный» интеллект в самом лучшем и самом широком смысле. Анализ цинизма — это также и философия литературы, соединяющая в себе литературно-поэтические и философско-дискурсивные достижения интеллекта, не признавая дистанции между ними.

в ногу с ироническими, практическими и экзистенциальными снятиями и преодолениями философии. Более чем сто лет назад критическая философия утратила ту степень самоуверенности и самоочевидности, которая позволяла ей не опасаться, что она будет поймана на своих передающихся по традиции серьезных наивностях. Поэтому она, со своей стороны, прилагает все усилия, чтобы соперничать с реализмами, перед которыми оказывалась посрамленной со времен милетской служанки. Философское мышление сегодня разменивается по мелочам на ярмарке самоотрицаний и самопреодолений, превосходя самое себя в своем старании угодить ироническим, прагматическим и стратегическим реализмам. Рискованность таких метаморфоз в погоне за реализмом очевидна: дело легко может кончиться заменой плохого худшим. От кинического «снятия и преодоления» философии рукой подать до цинического самоопровержения всего того, что воплощала в своих лучших чертах великая философия.

Жизни, зажатой между мифом и повседневностью, философия некогда противостояла как нечто, однозначно более умное, — поскольку она отличалась пониманием того, что такое «хорошая и добрая жизнь», постигая ее социальные формы и ее морально-космические предпосылки. Она утрачивала свой престиж в той мере, в какой теряла свое очевидное преимущество в разумности перед «обычной жизнью». При переходе от архаических учений мудрости к аргументирующей философии она сама предстала в двойственном свете чуждости жизни. Ей пришлось стерпеть, что обретшие самостоятельность учения о разумности — такие как прагматика, экономика, стратегия и политика — стали опережать и затмевать ее, так что в конце концов она со своими логическими изысками стала казаться инфантильной и академичной, а ее реминисценции по поводу великих идеалов и вовсе дали повод считать ее утопической глупостью. Сегодня философия со всех сторон обложена злобно-умными эмпиризмами и реалистическими дисциплинами, претендующими на то, что они все знают лучше. Если бы они и в самом деле знали нечто лучшее, то с закатом философии, вероятно, было бы потеряно не так много. Но так как все без исключения сегодняшние научные дисциплины и уче-

ния о разумности находятся под подозрением в том, что они принесли с собой не знание о том, как все улучшить, а знание о том, как все ухудшить, наш интерес возвращается к тому, что так и не было достигнуто ранее никаким снятием или преодолением философии. В мире, полном несправедливости, эксплуатации, войны, неприязни, изоляции и слепого страдания, «снятие и преодоление» философии стратегиями «разумности» приводит в дополнение к этому еще и к болезненно переживаемому недостатку в философии; это находит свое документальное подтверждение, помимо всего прочего, и в современной неоконсервативной жажде смысла. «Ложная жизнь», которая уже праздновала преодоление философии и метафизики, так никогда и не понимала, что философия прямо противоположна такой жизни. Философия требовала от нее того, что, по выражению Фалеса, «трудно»: познать самое себя.

В этом месте ирония меняет свое направление на противоположное. Великая философия с незапамятных времен серьезнее относилась к жизни, чем «серьезность жизни» — к философии. Ее принципиальная позиция по отношению к жизни состояла в том, что она с глубоким уважением требовала от жизни большего: она напоминала жизни о существовании у нее таких способностей, о которых та даже не подозревала, — способностей, которые позволят ей возвысить себя до всеобщности. Прочно утвердившаяся с начала «осевого времени» высокоразвитых культур (около 500 года до н. э.) дистанция между великими и малыми «умами» стала стимулом для создания философско-антропологических систем обучения и тренировки, а также для создания учений о развитии. Классическое «Познай самого себя!» заключало требование донныне неизвестного дисциплинарного самоограничения индивидов — во взаимосвязи со столь же беспрецедентным ростом понимания ими самих себя как понимания своего места в космосе. При взгляде с такой высоты повседневное сознание с его заученными практически приемами и навыками, близорукой конвенциональностью и беспомощностью перед аффектами казалось несерьезной и незрелой формой, предшествующей возникновению развитого разума. Отныне философия боролась с повседневным сознанием, пытаясь преодолеть его отчасти тупое, отчасти

хитрое нежелание *повзрослеть* в философском смысле, то есть сознательно включить себя в «осмысленные целостности». Поэтому классическая, сосредоточенная на исполнении требования «Познай самого себя!» философия является, по существу, областью обучающих упражнений и педагогикой. Заповедь самопознания нацеливала рефлексизирующих индивидов на их самостоятельное включение в хорошо упорядоченные социальные и природные целостности — с неявно выраженным обещанием, что человек даже и там, где социальные отношения оскорбляют мысль о разумном порядке, сможет чувствовать себя включенным в более глубокое, природно-космическое Разумно-Происходящее. Требуя познать самого себя, классическая философия обещала отдельному человеку, что он, углубляясь в себя, отыщет общий знаменатель для мира и собственного Я. Таким образом она обеспечивала непревзойденную обязательность, которая надежно скрепляла в единое целое экзистирование и рефлексирование. Поэтому у Фалеса изучение небес и исследование самого себя могли непосредственно примыкать друг к другу. До тех пор пока философия была вправе верить, что познание мира и познание самого себя — это одно и то же, требование «Познай самого себя» могло быть развернуто в энциклопедию знания — точно так же, как и энциклопедия могла быть свернута в «Познай самого себя». Классические системы черпали свой пафос из непоколебимой и самоочевидной уверенности в том, что познание мира и познание самого себя должны сходиться в нечто единое под знаком «Абсолютного». Они еще могли исходить из того, что рефлексия и жизнь, теоретический и практический разум никогда не смогут стать полностью отчужденными друг от друга, потому что все познание имеет конечный регулятив в самопознании познающего.

В современную эпоху связи, которые обеспечивали в классическом мышлении нераздельное единство рефлексии и жизни, рвутся. Нам становится все более ясно, что мы утрачиваем общий знаменатель для самопознания и познания мира. Даже столь уважаемый постулат о самопознании сегодня оказывается под подозрением в наивности, и то, что некогда казалось вершиной рефлексии, сегодня подозревается в том, что было простым миражом, возникшим в ре-

зультате злоупотребления метафорой рефлексии как «отражения». И в самом деле, подавляющая часть сегодняшних знаний об объекте не имеет никакой связи с Я и противостоит нашему сознанию в виде той дифференцированной вещественности, от которой уже нет никакого пути «назад», к субъективности. В современном научном знании Я нигде не познает «самого себя», а там, где оно все еще стремится к этому, наблюдается столь ярко выраженная тенденция к созданию картины психики человека, лишенной всяческой органической связи с окружающим миром, что это даже превосходит исследование реалий мира по степени оторванности его от Я. Таким образом, для современного мышления «внутренний мир» и «внешний мир», субъективное и вещи распались на два «чуждых мира». Тем самым одновременно утрачивается и классическая предпосылка философствования. Тезис «Познай самого себя!» в эпоху модерна уже давно понимается как призыв к уходу в себя, свойственный бегущему от мира неведению. Современная рефлексия недвусмысленно отказывает себе в способности без натяжек включать субъективности в объективные миры; то, что она открывает, — это, скорее, пропасть между нами. Я таинственным образом научилось присоединяться к «миру», не будучи в состоянии познать в нем самого себя в духе греческой космологии; и в этом ничего не сможет изменить наличие «опосредующих» инстанций — таких как социальная психология или нейрофизиология. Поэтому современная саморефлексия при всех ее «возвращениях-назад» как «обратных отражениях» уже не возвращается «домой». Субъекты уже не чувствуют себя как «у себя дома» ни в «себе», ни в окружающих их мирах. Радикальному мышлению эпохи модерна на полюсе Я открывается пустота, а на полюсе Мира — чуждость, а то, как пустота может опознать «самого себя» в чуждом, наш разум не может себе представить даже при всем желании.

Здесь имеет место, так сказать, неэвклидова рефлексивность, которая уже не может кружить вокруг самости Я. Если рефлексивные движения классической философии могут быть переданы по аналогии с построением гомеровской «Одиссеи», в которой герой, покидая дом, окольным путем, через тысячу заблуждений, описав круг по всему миру, вновь

возвращается домой, чтобы там *быть* *узнанным* своей женой, то есть своей «душой», — как «тот же самый», то рефлексии современного мышления уже никоим образом не приводят назад, на «родину». Они либо сводятся к лишенному чего-либо существенного и бедному опытом кружению на месте, либо гонят его, словно Вечного жида или Летучего голландца, через вечно-чуждое, без надежды на окончание скитаний. Сегодняшний Одиссей уже не найдет своей Итаки; его Пенелопа давно забыла о нем, а если она и ныне еще распускает по ночам сотканное за день — из страха «быть готовой», то это не мешает ей потерять среди лиц ее многочисленных женихов лицо того Одного-Единственного, который может вернуться. Даже если бы Одиссей действительно вернулся туда, откуда он отправился в странствия, никакого узнавания бы не произошло, и его собственный исходный пункт, должно быть, встретил бы его столь же отчужденно, сколь и остальные места его скитаний. Для современного субъекта, «бесприютно скитающегося в существовании», нет больше никакого возвращения домой, в «идентичное». То, что казалось нам «подлинным», «собственным», «изначальным», всегда оказывалось уже изменившимся и утраченным, стоило нам только «обернуться назад».

С учетом такого развития событий едва ли может быть реализовано притязание классической философии — стать «серьезнее», чем простая жизнь. С тех пор как современное мышление перестало верить в переход самопознания в познание мира, а познания мира — в самопознание, философии пришлось отступить из области теорий «объективного разума» в область теорий «субъективного разума». Тем самым свойственный древности пафос целостности лишается своей основы, а философия погружается в кажущуюся половинчатость и зыбкость субъективного. Однако на самом деле это субъективное укрепилось и развернулось в процессе развития цивилизации Нового времени настолько, что смогло само по себе обрести такую прочность и устойчивость, какая необходима для самосохранения. «Субъективность» развернула свои сети над «объективными» мирами и превратила могучую первую природу в укрощенную вторую. В этом — исток современности: она при-

носит с собой разворачивание «субъективного» в относительно объективное, разворачивание того, что было зыбким и не давало основы и опоры, в задающее себе самому опору и основу; превращение дикого мира в сделанное и продуманное нами. Философии Нового времени, которые ставили себе задачи понять эти превращения, — это философии, которые мы по праву считаем «рациональными»: социальные философии, философии науки, философии труда, философии техники, философии языка; они становятся непосредственным продолжением производства, действия, мышления и речения обретшего уверенность в себе субъективного. Поэтому философия, которая не проходит в своих спекуляциях мимо структур современного мира, является по основам своим Практической Философией. Как таковая, она вынуждена отождествлять умопостигаемое в этом мире с тем, что можно разумно сделать, помыслить, проверить и выразить в языке. В теории субъективного разума мир сводится к содержанию *нашего действия*. Субъективность полностью оборачивается практикой и покрывается ею.

Явственно выраженная нищета современной Практической Философии, которая хотела бы создать нечто основательное и надежное, прежде всего общеобязательную и строго обоснованную этику, но не сможет этого сделать ни за что в мире, — не что иное, как нищета субъективного разума вообще. Этот последний находит опору в самом себе только в той мере, в какой непрерывно продолжает двигаться вперед в стремительном активистском беге практики. Разум Нового времени сознает себя намертво привязанным к спине тигра практики. Пока этот тигр идет своим путем так, что этот путь можно предсказать и рассчитать, субъективный разум пребывает в состоянии относительного равновесия; но беда, если тигр практики впадает в один из своих очевидных кризисов или приходит в ярость от сопротивления ему либо пускается в бешеную погоню за добычей, которая кажется ему стоящей того. Тогда он быстро дает понять всаднику, что хищника такого масштаба уже не удержать под контролем с помощью одних этических транквилизаторов. Прилагающая серьезные усилия Практическая Философия поэтому произвольно превращается в семинар по современному управлению тиграми. Там обсуждается

альтернатива: возможно ли разумно говорить с этим чудовищем либо будет лучше выйти из положения, пожертвовав системно-своевольной бестии несколько всадников, без которых, скорее, можно обойтись. При таких укрощающих беседах субъективного разума с тигром практики неизбежно вступает в игру цинизм, который, взывая к разуму, подмигивает и тем самым дает понять, что эти призывы не так уж и серьезны. К тому же общая картина ситуации, как кажется, говорит в пользу такого взгляда; там, где мышлению приходится ломать голову, в первую очередь, над проектами практики, которые обрели бурное, бесконтрольное развитие не без его собственного участия и стали автономными, субъективный разум заслуживает иронии как разум и становится подозрительным как рушащаяся субъективность. С неудержимой иронией некогда столь самоуверенное философствование Нового времени сморщивается до обманчивого рационализма, который в своих попытках дрессировать тигра практики отличается удручающей беспомощностью. В том, что философы, занятые этим гешефтом, со временем и сами становятся несколько странными, при таком положении вещей нет совершенно ничего странного. Для того чтобы наглядно представить себе курьезность философии в современном мире, нужно вспомнить один античный эпизод: какой-то греческий диадок велел отдать индийскому магарадже в качестве ответного дара за двух слов двух весьма разумных философов.

В двойственном свете позднего Просвещения крепнет уверенность в том, что наша «практика», которую мы считали самым что ни на есть законнорожденным ребенком разума, в действительности представляет собой центральный миф современности. Срочно требующаяся по этой причине демифологизация практики заставляет внести радикальные коррективы в самопонимание Практической Философии. Она должна теперь ясно осознать, насколько подпала под власть мифа об активности и насколько слепо дала вовлечь себя в связь с рациональным активизмом и конструктивизмом. В этом ослеплении практический разум не смог понять, что наивысшее понятие, определяющее поведение, — это не «действие», а «пассивное недеяние», а также то, что он достигает предела своих возможностей не тогда,

когда реконструирует структуры нашего действия, а тогда, когда мысленно проникает в отношения действия и бездействия, позволяющего вещам идти своим ходом. Каждое активное действие вырисовывается на матрице пассивного; каждое действие, располагающее и распоряжающееся чем-либо, отсылает нас к стабильному массиву того, чем нельзя располагать и распоряжаться; каждое изменение должно быть соотнесено с надежной устойчивостью оставшегося в неизменности; и все, что поддается расчету и планированию, основывается на необходимо существующем фундаменте непредсказуемо спонтанного.

На этом месте начинается новейшая рефлексия, направленная на классическое «Познай самого себя!». В квази-неоклассическом движении мысли это приводит нас к той точке, в которой можно постигнуть, насколько наше производящее и рефлексирующее активное Я укоренено в пассивно-бездействующем Я, позволяющем вещам идти своим ходом, — в пассивно-бездействующем Я, которым не может располагать и распоряжаться никакое действие. Все субъективности, компетенции, активизмы и иллюзии действующего субъекта должны опираться на это более глубокое, как на фундамент всего, и насколько наше деятельное бытие принадлежит к нашей сущности, настолько же оно имеет в основе своей структуру пассивного позволения-себе-не-действовать. Знание того, что «делаемость» имеет ограничивающие ее структурные границы, с момента его обработки Просвещением утратило свое антипросветительское звучание и никоим образом не выливается с необходимостью в злорадные философии бессилия, с которыми с давних пор делает свой гешефт церковный консерватизм. Теперь может обнаружиться, что разум и практика не связаны исключительной связью, но и в не-практике, в деятельности надеяния, в позволении вещам идти своим ходом и в невмешательстве могут выразиться более высокие качества знания, чем в любом сколь угодно продуманном действии.

Нужно в последний раз процитировать нашего главного свидетеля из античного мира, Диогена Синопского, просветленного клошара, самодостаточного насмешника, с пафосом говорившего о природе, который создал своим «воздержанием» модель тех староевропейских добродетелей

недеяния, от которых столь радикально, как только было возможно, открещивалось Новое время с его активистским этосом самоутверждения. Среди бесчисленных анекдотов, в которых отражен смысл его поучений, в особенности выделяется своей глубиной такой:

Он хвалил тех, кто хотел жениться и не женился, кто хотел путешествовать и не поехал, кто собирался заняться политикой и не сделал этого, кто брался за воспитание детей и отказывался от этого, кто готовился жить при дворе и не решался ¹.

Здесь проявляется загадочно-восточный, даже азиатский компонент в мироощущении этого человека, которого судьба забросила из далекого черноморского уголка в западную метрополию — Афины. Суть дела вот в чем: там, где мы ничего не делали, не ожидается и появления на свет никакого тигра, с которого будет трудно слезть; за тем, кто способен к недеянию, не тянется шлейфа проектов, которые обрели самостоятельное существование; тот, кто следует практике воздержания, не оказывается в плену активностей, которые вышли из-под контроля и требуют автоматического продолжения. Диоген, который, как это говорилось, противопоставлял «природу закону», следовал тем самым принципу саморегулирования и ограничивал активные вмешательства «сообразной природе» мерой; проникаясь спонтанным созреванием структур, он полагался на энтелехию и отвергал «проекты». Но в той же мере, в какой античный кинизм с его сократическим убеждением, что добродетели можно научиться, делал, как кажется, ставку на старания и усилия субъекта, он все же осознавал, что только благодаря способности к недеянию и благодаря спокойной невозмутимости субъективный разум обретает возможность воспринять в себя разум «объективный». Великое мышление античности коренится в обретении полного энтузиазма спокойствия и невозмутимости, когда на вершине помысленности мыслитель отступает в сторону и позволяет себе проникаться тем, что «показывает ему» сама истина. Человеческая

1 Диоген Лаэртций. VI, 29. (Примеч. ред.)

открытость тому, что мы сегодня, — одновременно испытывая и сострадание, и ностальгию, — именуем «объективным разумом», основывалась для древних на «космической пассивности» и на наблюдении того, что радикальное мышление может наверстать свое неизбежное запаздывание по отношению к обнаруживаемому им пред собой миру и благодаря постижению бытия поднимается на ту же высоту, что и «Целое». Это находит свое продолжение в классических отчаянных безрассудствах мирового разума или логоса, который, если выразиться словами Хайдеггера, позволяет «дать помыслить» рискованное о самом бытии.

То, что эпохе модерна пришлось распрощаться с теориями объективного разума, является следствием принципиально изменившегося отношения современного мышления к миру. Субъективный разум воспринимает как чрезмерное и неприемлемое для него требование, если учения о Логосе требуют от нас, чтобы мы отбросили наши «собственные интересы» и включили себя в великое «Целое», став его составляющими, — примерно так, как части благоволяще-заботящейся обо всех тотальности подчинялись бы ей. Мы уже не можем больше мыслить субъективность в ее отношении к миру по принципу «часть—целое»; субъективное упорно понимает себя как «мир-для-себя», и если мы сегодня и утратили гармоническую идею индивида как микрокосмического зеркала макрокосмоса, то современная субъективность все-таки предстает в образе своевольного микрохаоса в непостижимой для понятий разума Великой Неразберихе. Мы специализируемся на субъективности, в сущности, потому, что не можем даже при всем своем желании верить в осмысленность и благоволение к нам Целого. Говоря грубо, мы субъективировались как субъекты потому, что познали Целое как разорванность, природу — как источник жесткой необходимости во многом ограничивать себя, а мир социума — как мировую войну. Это то, что пробудило в современном сознании ясно-видение (вернее, ясно-слышание) по отношению к навязчивым учениям о целостности, которые должны выставить мировую нищету и убожество гармонией, а индивидуальные жизненные притязания — самопожертвованием. Традиционно-привычные теории объективного разума скомпрометированы тем, что

в них разглядели хитрости, служащие структурам власти и господства. Они должны были по каплям влить членам общества внутреннее стремление приносить жертвы социальным целостностям, которые в конечном счете остаются настолько неумолимы по отношению к индивиду, будто им и не приносилось никаких жертв. Не случайно Просвещение начало со скепсиса относительно эффективности религиозных жертв и с разоблачения махинаций священников с приносимыми жертвами. Если однажды такое подозрение возникло и окрепло, то индивидам вряд ли придет в голову пожертвовать «собой» или «чем-то». Именно современное Просвещение научило нас шаг за шагом сводить на нет сознание жертвенности как внутренней необходимости — до тех пор, пока наша жизнь не предстанет как обретение ярко выраженной индивидуальности без всяких жертвоприношений, но и без связанности ее с невозможным «Великим Целым» — как агрегатное состояние чистой воли к жизни, вооружившейся субъективным разумом, который уже не дает себя в обиду и требует от существования всего.

При своем легитимном демонтаже великой мировой картины объективного разума Просвещение оказывается перед лицом опасности разрушить не только идеологические предпосылки для обмана жертв, но и наследие пассивистского сознания, без которого практический разум не может быть действительным разумом. В свои лучшие моменты и классическое «логоцентрическое» мышление сознавало, что его видения «объективного» мирового разума не могут быть искусственно вызваны последовательно осуществляемой мыслительной акцией, а вспыхивают, словно молния, в счастливые мгновения, когда «сделано то, что возможно» и ясно видится более широкая взаимосвязь деяния и недеяния, действия и недействия. Там, где по этой причине всерьез появляется идея проникнутых разумом целостностей, мыслитель свидетельствует, таким образом, что ему ведомо не только активное действие собственного ума, но и пассивный разум интегрирующего недеяния. Сообразно этому идея о том, что мировое целое есть симфонический процесс, может быть прочтена как зашифрованное сообщение о субъективной способности к крайнему расслаблению и преодолению напряженности — в таком отношении к миру, в котором он

уже не окрашивается во враждебные тона. Тот, кто способен свободно «отпустить себя» в структуру космоса, как к себе на родину, тот не желает отдать себя во власть Молоху-Целому, чтобы быть изуродованным им, а хочет творчески влиться в возможное и отдаться естественному и непридуманному самосохранению и возвышению собственного существования. Это явно отвечает и самым что ни на есть субъективнейшим интересам разума.

Здесь-то и начинается то, что я хотел бы назвать не диалектикой Просвещения, а иронией Просвещения. С ее активистской гонкой делания себя, планирования себя и мышления себя оно достигло такого успеха на протяжении двух столетий, что оказалась не в состоянии выносить свой собственный успех. Именно там, где современный субъективный разум попал в шестерни механизма субъективных интересов, он деградировал, тогда как там, где субъективный разум искал выхода к разумному, субъективности отступили на задний план. *Эмпирическая субъективность*, как минимум, так же далека от субъективного *разума*, как этот последний далек от «объективного» разума. Как один, так и второй, если смотреть с точки зрения «чистой жизни», оказываются чересчур большой «идеалистической» натяжкой. В социальной действительности субъективный разум был списан с приватного разума и при этом с высот своей прекрасной всеобщности был спущен на почву, где друг другу хаотически противостоят тысячи отдельных расчетов и планов. Сегодня становится ясно, что созданные в Новое время конструкции субъективного разума были не менее утопичны, чем античные и средневековые видения объективного разума. Ведь субъективный разум — ничто без соответствующего общего субъекта. В соответствии с этим в мышлении Нового времени появляется призрак «совокупного субъекта», который, как предполагается, должен заключать в себе весь разумный потенциал рода человеческого. Просветительский универсализм возносится здесь на такую высоту, на которую может вознестись только то мышление, которое стремится постигнуть все в целом. Он живет идеей тотального коммуникативного опосредования, в котором все частности сольются в одну непрерывную беседу планетарного масштаба. Без такого коммуникативного пафоса как

своего ядра субъективный разум не смог бы ничего противопоставить своему умалению до мелкотравчатого частного разума на службе индивидуальным, групповым и системным эгоизмам. Только заранее притязая на всеобщее понимание, Просвещение может отрешиться от войны отдельных планов и расчетов, найдя спасение в сфере Всеобщего. С тех пор как оно разрушило социальную коммуникацию под знаком мифа, Просвещение было вынуждено сделать ставку на миф о Великой Коммуникации. В ней, как предполагается, борющиеся отдельные расчеты и планы должны столь смягчиться и начать побуждать к снятию напряженности, что смогут вылиться в разумные единения. Тем самым возникает структура, подобная той, которая наблюдалась в отношениях между индивидуумом и «объективным разумом». Только через осознанную пассивность и недеяние отдельных индивидов всеобщее утверждается в противовес особенному, объективное — в противовес субъективному, опыт — в противовес голому представлению. От коммуникации может ожидать для себя разумного только тот, кто уже признал — в классической пассивности и глубокой готовности уступать всеобщему — приоритет процесса взаимопонимания по отношению к мотивам участников коммуникации. В противном случае при таком большом взаимопонимании на свет божий выплыло бы столь многое, что всякое взаимопонимание оказалось бы невозможным. Если неспособность покоряться и подчиняться является структурным признаком современной автономии субъекта, то субъективный разум вправе требовать, по меньшей мере, чтобы субъекты подчинились принципу приоритета коммуникации по отношению к вступающим в коммуникацию и принципу приоритета опытных познаний по отношению к «потребностям»; в ином случае окажется, что он отыграл свое как разум.

Критика цинического разума показала, как ставшие в житейских и социальных вынужденных столкновениях одновременно твердыми и гибкими «субъекты» во все времена холодно поворачивались спиной к всеобщему и, не колеблясь, отказывались от всех высококультурных идеалов, стоило встать вопросу об их самосохранении. «Борющийся и сражающийся разум» — это с самого начала активист-

ский и напрочь лишенный хладнокровия разум, который ни за что не позволит себе смягчиться и вообще никогда не признает своей подчиненности приоритету совместного, общего и всеохватывающего. В этих условиях усилия Практической Философии ограничены удручающе тесными пределами. Практический разум, который пытается управлять поведением субъективностей, без особого успеха сталкивается с несмягчаемой упорной сосредоточенностью на себе, которая свойственна миллионам расколотых центров частного разума. Эти последние хотят подчинить всякую рациональность частным условиям и ведут себя так, будто Просвещению больше нечего искать в бронированных командных пунктах сознаний, где строятся тайные расчеты и планы. Субъективный разум, который свелся к разуму частному, всегда несет в себе «волю-к-ночи» (Эрнст Вайсс), хитрое нежелание знать ни о каких взаимосвязях, стремление сделать себя недоступным для требований присоединиться к всеобщему и продиктованную жизненным опытом стратегическую невосприимчивость ко всем сладким напевам сирен про коммуникацию и примирение. Да, «серьезные» отдельные расчеты и планы время от времени предполагают вступление в «переговоры», но там, где из-за спины партнеров по диалогу выглядывают внутренние стратегии, «коммуникация» тоже является стратегически извращенной. Продуктивная коммуникация уже не поддается заранее составленным расчетам и планам, предусматривающим, «что можно сделать», она — там, где это ей удастся, — имеет структуру «свободного общения», предполагает, что можно «отдаться общению». Анализ цинизма, напротив, описывает интеракции неспособных к расслаблению и освобождению от напряжения субъективизмов, вооруженных до зубов центрами частного разума, застывших во всеоружии конгломератов власти и опирающихся на научную базу систем гиперпроизводства. Всем им и во сне привидеться не могло, что они подчинятся коммуникативному разуму, скорее, они захотят подчинить его своим частным условиям, создавая иллюзию коммуникации.

Испытывая мучительный гнет самых современных кризисов, все, кто причастен к нашей цивилизации, видят себя вынужденными как бы неоклассически повторить познание

самих себя, и они открывают при этом свою систематическую неспособность к такой коммуникации, которая способна обеспечить истинное ослабление напряженности. Субъективное, которое не может «отразиться» ни в каком «Целом», снова и снова встречается себя в бесчисленных аналогичных субъективностях, которые, также будучи лишены мира, всегда обречены следовать только своему «собственному» и которые связаны там, где они вступают в контакт между собой, лишь «антагонистической кооперацией», непрочной и грозящей прерваться. Возобновленное «Познай самого себя!» дает картину неизлечимого самосохранения, которое безжалостно отделяет каждое Я от всех других. Там, следовательно, где в эпоху модерна познание мира и самопознание, несмотря на всю разорванность между ними, сближаются, это происходит благодаря тому, что борьба за самосохранение приватизированного субъективного разума, направленная как вовнутрь, так и вовне, как психологическая, так и технологическая, как в ближайшей жизненной сфере, так и в сферах политики, приводит к одной и той же изоляции субъекта, одной и той же замороженности, одному и тому же полемически-стратегическому субъективизму и одному и тому же опровержению высококультурных нравственных идеалов. Я попытался разработать язык, на котором можно говорить в одних выражениях об обеих сферах; в анализе цинизма язык самопознания снова прямо синхронизирован с языком познания мира — при том условии, что мы хотим выразить на этом языке сторону Я с предельной честностью, а сторону мира — предельно ясно, не оглядываясь ни на что и не имея никаких задних мыслей.

Насколько явствует из написанного, анализ цинизма нацелен на критику субъективного разума без желания напрямую вернуться к утраченным иллюзиям разума объективного, что означало бы борьбу с одной ложной серьезностью с помощью другой. Поэтому критика «цинического разума» аргументирует имманентно и «диалектически»; она, окидывая взглядом ход Просвещения, вспоминает, воспроизводит, обобщает его внутренние противоречия и повторяет ироническую «работу над Сверх-Я» или, лучше сказать, полемическую «работу над идеалом», которая неотвратимо должна возникать при господстве стратегических субъек-

тивностей в разделенных на классы и милитаризованных обществах. При этом нас занимает «культуркампф», «война в культуре» за великие идеалы, значимость или ничтожность которых имеет решающее значение для существования или распада личностной или коллективной целостности: мужество; легитимность власти; любовь; искусство исцеления; признание ценности живого и жизненного; истина; аутентичность; следование полученным из опыта познаниям; справедливость обмена — в этой последовательности мы феноменологически изобразили различные ценностные миры с их внутренними разломами и конфликтами. Нужно однажды без всяких оговорок всерьез принять эти идеалы, чтобы оказаться в состоянии проследить за драмой, которую вызвало создание киническим сопротивлением соответствующих им сатирических представлений, и за трагикомедией их самоопровержения, которое повлек серьезный цинизм воли к власти и воли к прибыли. Тому, кто никогда не уважал эти идеалы и ориентировался на их неоднозначность, будучи неоднозначным сам, отнюдь не бросится в глаза необходимость поставленных здесь вопросов: откуда возникают эти неоднозначности и какие познания заставили потускнеть некогда без особых проблем «сиявший» свет Просвещения, превратив его в сверхпроблематичный, обманчивый полумрак позднего модерна. Потому критика субъективного разума как стратегического разума, а стратегического разума — как цинического «разума» движется, странствуя, подобно Одиссею, чрезвычайно извилистыми путями амбивалентностей, которые с нашим приближением к современности все более и более сплетаются в угрожающе-сложную путаницу.

«*Sapere aude!* Имей мужество пользоваться своим собственным рассудком! Таков, следовательно, девиз Просвещения», — так сформулировал Иммануил Кант в своем известном произведении «Что такое Просвещение?» (1784) лозунг еще уверенного в себе, свойственного Новому времени субъективного учения о разуме. Со скептическим оптимизмом этот разум считал себя способным посредством субъективных усилий справиться с мировыми тенденциями, которые «пока еще» не складывались по меркам разума. Способность знать самому, к которой призывал Кант, опирается

на витальное качество мужества, которое не присуще современному отчаянию, испытываемому от «существующих отношений». Если Кант и запретил нам мысль об «объективных целях» в природе, то его философствование основывается хотя и не на признании того, что существует стоящий выше нас мировой разум, но на твердом убеждении в том, что разум может быть внесен нами в отношения, существующие в мире. И классическое Просвещение втайне рассчитывает на то, что «природа вещей» — так, будто она приготовилась повиноваться нашим целям, — уже проделала наибольшую часть пути навстречу усилиям субъективного разума. Тесно связывая употребление рассудка с мужественным доверием, Кант выдает свой секрет: хотя он и должен критически-дискретно ограничивать разум достижениями субъективности, в своем крайне критическом отношении к миру он полагается на великое негласное «встречное движение» природы в направлении к разуму. Мужество — это то, что позволяет просветительскому мышлению мыслить о разумном руководстве отношениями, существующими в мире. Оно указывает на то надеяние и пассивное приятие, в которое должно чувствовать себя структурно включенным и действие Просвещения. То, что сулит Просвещению удачу, — это его структура мужественно-спонтанного пассивного позволения себе мыслить и делать, которое основано на вере в то, что наше познание и действие не проходят слепо-субъективно мимо всех тенденций реальной действительности, но творчески и сообразно вещам присоединяются к устремлениям и силам мира, чтобы в конечном счете «сделать из этого нечто большее» — в смысле достижения разумных целей.

Сегодняшнее фрустрированное историей чувство жизни не может больше верить в это, памятуя о случившихся мировых катастрофах и видя угрозу мировой катастрофы в будущем. Часто оказывается крайне немужественным «пользоваться собственным разумом». В значительной степени утратив свое мужество быть разумными, наследники Просвещения стали сегодня нервными, терзаются сомнениями и стремительно утрачивают иллюзии на пути к глобальному цинизму; упоминания об идеалах гуманной культуры, как кажется, переносимы сегодня только в форме иро-

нической насмешки и отречения от них. Цинизм как *просвещенное ложное сознание* стал закоренело-двойственным «умом», который отбросил мужество, *a priori* считает обманом все постулаты и думает только о том, чтобы хоть как-то перебиться. Тот, кто смеется последним, смеется как при плевральном шоке. Циническое сознание суммирует весь «скверный опыт» всех времен и признает значимость только бесперспективного «одного и того же» упрямых фактов. Современный цинизм — это клубок, в который сплелись все «змеиные извивы неморального учения о том, как быть „умным“» (*Кант И. К вечному миру*). В неоцинической позиции находят свое завершение всемирно-исторические процессы научения горьким опытом. Они впечатали в наши больные опытом сознания следы ледяного холода экономического обмена, мировых войн и самоопровержения идеалов. Оп-ля, мы живы; оп-ля, мы продаемся; оп-ля, мы вооружаемся; тот, кто умрет раньше, сэкономит на взносах в пенсионный фонд. Таким образом цинизм гарантирует расширенное воспроизводство прошлого на новейшем уровне, который все хуже и хуже. Поэтому таким спросом пользуются пророчества скорого конца света, который будет устроен нашими собственными умелыми руками; «имей мужество воспользоваться своей собственной бомбой». Словно в горячечном бреде, цинически расторможенный реализм говорит нам правду, предостерегая нас от самих себя. В мрачном опьянении страхом панические субъективизмы кочуют по средствам массовой информации и говорят о конце света: «Посмотрите, посмотрите, какие странные времена и какие странные у них дети: мы». Разве мы не стали такими, какими представлял нас Декарт, — *res cogitans* в ракетах с самонаводящимися боеголовками? Разве каждый из нас — не отделенная вещь-для-тебя среди себе подобных? Мы — металлическое Я, превратившееся в блок Я, плутониевое Я, нейтронное Я, мы — граждане бункеров и бомбоубежищ, артиллерийские субъекты, ракетные рантье, пушечные акционеры, лемуры безопасности, танковые пенсионеры, апокалипсические всадники вынужденной необходимости и «фантомы» пацифизма, ратующие за лучшее в духе ядерной этики свободного стиля. Только величайшее бесстыдство еще может найти слова, чтобы сказать о реальном

положении дел. Только анархическая запущенность и безнадзорность еще может найти выражения, способные описать нормальность современников. Как во времена Диогена, столпы системы утратили свое самосознание в окружении того, что кажется безумным. У них остался только выбор между ложным самопознанием в коллективном самоубийстве и самоубийством ложной субъективности в действительном самопознании.

«*Sapere aude!*» остается девизом такого Просвещения, которое и в двойственном сумеречном свете самых что ни на есть современных опасностей не позволяет запугать себя катастрофами. Только из его мужества еще может развиться будущее, которое было бы чем-то большим, чем расширенным воспроизводством самого скверного прошлого. Такое мужество питается столь обмелевшими потоками воспоминаний о спонтанной, никем не сделанной способности жизни «быть в порядке». Там, где пытались сказать свое слово старые учения об «объективном разуме», они хотели в совершенно «отчужденном» с начала высококультурной эры мире с терапевтической целью напомнить и о том, что вещи, вероятно, снова смогут пойти своим чередом и прийти в порядок, если мы, как субъекты, разоружимся и вернемся от замаскированных серьезностью разрушительных активизмов к пассивному позволению себе жить как живется.

Но можно ли вообще сегодня еще говорить нечто подобное? Не укрепилась ли втайне связь нашей рациональности с «реализмом» и цинизмом уже настолько, что она более ничего не желает знать о каком-то ином разуме, кроме активистского? С постановкой этого вопроса наше исследование — как исследование критическое — подходит к концу. Что можно было бы еще добавить к нему? Теперь в игру вступают те познания, на которые можно лишь смутно намекнуть, не имея доказательств, чтобы опереться на них; то, чего нельзя подкрепить аргументами, следует рассказать при более удобном случае. Речь идет о тех познаниях, для которых я не могу найти никакого иного слова, кроме восторженного слова об удавшейся жизни. В наши лучшие мгновения, когда от того, что абсолютно все удается, даже и самое энергичнейшее действие переходит в пассивное позволение вещам идти своим ходом и ритмика живого

спонтанно несет нас, мужество может внезапно проявиться в виде эйфорической ясности или хладнокровной и уверенной в себе серьезности. Оно будит в нас присутствие духа. В нем бдительность разом поднимается на высоту бытия. Холодно и светло каждое мгновение входит в твое пространство; ты сливаешься с его светом, его холодностью, с его ликованием и весельем. Скверный опыт отступает под напором новых обстоятельств. Никакая история не старит тебя. Вчерашнее безлюбье не вынуждает ни к чему. В свете такого веселого присутствия духа исчезает заклятье вечного повторения. Каждая осознанная секунда расплавляет безнадежное былое и становится первой секундой Иной Истории.

Благодарности

Так как я обязан одной работе о проблеме цинизма значительно большим, чем это может выразить простая ссылка на нее, я хотел бы специально указать на лучшее исследование данной темы в области истории идей: *Niehues-Pröbsting H. Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zinismus. München, 1979*; в ней к тому же даются полезные библиографические указания. Впрочем, с тезисами развиваемой в этой книге новой интерпретации Ницше можно ознакомиться, обратившись к статье того же автора: *Niehues-Pröbsting H. Der «Kurze Weg»: Nietzsches «Cynismus» // Archiv für Begriffsgeschichte. Bonn, 1980. Bd 24, Heft 1. S. 103 ff.*

Профессору Йохену Шульте-Засце (Миннеаполис) я благодарен за ценные стимулы к изучению структур неоконсервативных идеологических образований в США. Импульсы, полученные от него, непосредственно повлияли на конструирование моего понятия цинизма и на мыслительную фигуру самоопровержения. Профессор Карл-Август Вирт (Мюнхен) самым любезным образом давал мне советы при выборе некоторых иллюстраций.

Наконец, я хотел бы выразить благодарность моим друзьям, одобрения и замечания, поддержка и критика со стороны которых запечатлены в строках и между строк этой книги.

От переводчика

Два сиреневых томика «Критики цинического разума» были подарены мне в Западном Бердине вскоре после того, как увидели свет. Это было время великого беспокойства в мире, вызванного планами установки крылатых ракет и «першингов». С их помощью Запад мог поразить межконтинентальные ракеты СССР до того, как они будут подготовлены к пуску. Глобальное стратегическое равновесие зашаталось. Наряду с ответными военными мерами были предприняты меры пропагандистские, в частности организован туризм под девизом «Контакты вместо ракет». Результатом и оказались мои многочасовые беседы с руководителями одной из молодежных евангелических организаций, которые, как и все немецкие интеллектуалы, независимо от профессии, считали делом чести разбираться в философии.

Философия для немца — то же, что художественная литература для россиянина. Это национальная гордость, пробный камень интеллигентности, дело, известное всем и каждому. Нет никого, кто бы не разбирался бы в ней или, точнее, не мог бы о ней поговорить. Точно так же любой русский врач, инженер или страховой агент, благодаря стараниям нашей школы, по сей день способен напрячься, тряхнуть стариной и провести литературный анализ романов Достоевского и Толстого. Среднее поколение россиян еще помнит времена, когда «Войну и мир» читали на пляже. Немецкий интеллектуал, не будучи философом по профессии, тоже может читать философские книги, специально изданные в карманном формате, где угодно. Во время наших застольных бесед очаровательная, лет тридцати, супруга теолога, адвокат по профессии, сильно удивила мужа, обнаружив незаурядные познания в немецкой философии 1960-х годов.

На вопрос, когда она успела их приобрести, последовал ответ: «Читала, когда ты спал на пляже».

Именно этими людьми книга Петера Слотердайка была принята с нескрываемым удовольствием. «Философия улицы!» — так радостно говорили они, имея в виду философию, вышедшую за стены библиотек и университетских аудиторий. В отличие от работ академических, не то чтобы совсем уж непонятных, но несколько тяжеловатых и сухих, чтобы читать их с удовольствием и на досуге, книга Слотердайка вызывала у них интерес сразу по нескольким причинам.

Главная из них, видимо, все же в том, что она сняла у молодых интеллектуалов комплекс вины за происходящее в мире. Классическая немецкая философия, известная со школьной и студенческой скамьи, сурово требовала от каждого ежедневного морального подвига. В особенности этим отличалось кантианство. Еще в годы жизни кенигсбергского мыслителя критики привели его в некоторое смущение. Ригорист Кант утверждал, что исполнением долга можно считать только то, что делается ценой отказа от всякого наслаждения. Либо наслаждение, либо долг. Критики указали Канту на то, что исполнять супружеский долг, в таком случае, можно только при полном отсутствии любви к жене. Словом, философы классические — и учителя, распространявшие их доктрины, — призывали посвящать себя служению обществу, жить его интересами, быть гуманными и просвещенными, не относиться к другому человеку как к средству, прежде думать о человечестве, потом о себе. Слов нет, все это важно, но вот совсем не думать о себе как-то не получалось. И каждый раз, совершая поступок «реалистический», то есть продиктованный жизненной необходимостью и собственными интересами, сегодняшней наследник немецкой классической философии ощущал в глубине души угрызения совести от такого эгоизма.

Книга Слотердайка облегчила его страдания. Она открыто сказала ему, что он вовсе не один такой эгоист, что для любого порядочного человека характерен разрыв в сознании между высокими требованиями просветительских идеалов, известными со школьной скамьи, и тем, как приходится поступать в действительности. Повседневный, массовый,

«диффузный» цинизм, по Слотердайку, состоит в том, что знаешь лучшее, а делаешь худшее. Означает ли это отказ от идеалов? Нет. Психология человека такова, что скорее откажется от идеалов тот, кто твердо намерен быть *абсолютным* моральным отличником. Поставив себе первую пару двоек за эгоизм, он махнет рукой и, сознавая, что отличником ему уже не стать, пустится во все тяжкие. Не лучше ли считать, что порядочный человек — это не только тот, кто совсем не делает гадостей, а тот, кто делает их неуклюже и без всякого удовольствия. Лишь у морального троечника есть возможность заняться самосовершенствованием, предварительно хорошенько посмеявшись над собой.

Об этом и написана «Критика цинического разума».

А. В. Перцев,
доктор философских наук,
профессор Уральского государственного университета
Екатеринбург

Оглавление

<i>Предисловие</i>	5
<i>Первая часть. РАЗДЕЛЕНИЯ. ПЯТЬ ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫХ РАЗМЫШЛЕНИЙ</i>	27
I. Цинизм — сумерки ложного сознания	29
II. Просвещение как диалог: критика идеологий как продолжение неудавшегося диалога другими СРЕДСТВАМИ	40
III. Восемь разоблачений: обзор критики	58
1. Критика откровения	59
2. Критика религиозной иллюзии	63
3. Критика метафизической видимости	75
4. Критика идеалистической надстройки	78
5. Критика моральной видимости	84
6. Критика прозрачности	94
7. Критика видимости природного	104
8. Критика видимости приватного	114
IV. После разоблачений: сумерки цинизма. Зарисовки САМООПРОВЕРЖЕНИЯ ЭТОСА ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВА	142
1. Просвещенное препятствование Просвещению	143
2. Провалы Просвещения	150
Провалы во времени	150

Провал в партиях	153
Провал в секторах	154
Провал в интеллектах	155
3. Попытки ломиться в полуоткрытую дверь	157
4. Марксистская элегия: Альтюссер и «провал» в Марксе	162
5. Чувство жизни в сумеречном свете	173
V. «В ПОИСКАХ УТРАЧЕННОЙ ДЕРЗОСТИ»	178
1. Греческая философия дерзости: кинизм	178
2. Писать против идеалистического ветра	182
3. Буржуазный неокинизм: искусства	187
4. Цинизм как дерзость, которая сменила сторону	192
5. Теория двойных агентов	197
6. Социальная история дерзости	200
7. Воплощение или разорванность?	205
8. Психополитика шизоидного общества	208
9. Бесстыдное счастье	213
10. Медитация о Бомбе	219
Вторая часть. ЦИНИЗМ В МИРОВОМ ПРОСТРАНСТВЕ	227
I. ФИЗИОГНОМИЧЕСКИЙ РАЗДЕЛ	229
К психосоматике духа времени	229
1. Язык, высунутый	232
2. Губы, зло кривящиеся в ухмылке	234
3. Губы, горько сжатые	235
4. Губы, широко растянутые и смеющиеся	235
5. Губы в веселой спокойной улыбке	237
6. Взгляд, живой или застывший	237
7. Грудь	239
8. Зады	240
9. Пуканье	244
10. Дерьмо	246
11. Гениталии	247
Паноптикум циников	249
1. Диоген Синопский — человек-собака, философ, никчемный бездельник	250
2. Лукиан Насмешник, или Критика, которая переходит в противоположный лагерь	266
3. Мефистофель, или Дух, который постоянно отрицает, и воля к знанию	275

4. Великий инквизитор, или Чиновник христианского государства в роли гонителя Иисуса, и рождение учения о социальных институтах из духа цинизма ...	287
5. Das Man, или Реальнейший субъект современного диффузного цинизма	308
II. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ РАЗДЕЛ	332
Кардинальные цинизмы	332
1. Военный цинизм	335
2. Цинизм государства и власти	351
3. Сексуальный цинизм	385
4. Медицинский цинизм	405
5. Религиозный цинизм	417
6. Цинизм знания	433
Вторичные цинизмы	451
1. <i>Minima Amoralia</i> — исповедь, юмор, преступление ...	451
2. Школа всего, чего угодно: информационный цинизм, пресса	460
3. Цинизм обмена, или Тяготы суровой жизни	474
III. ЛОГИЧЕСКИЙ РАЗДЕЛ	494
«Черная» эмпирия: просвещение как организация воинственно-полемиического знания	494
1. Военное знание и шпионаж	498
2. Полиция и оптика классово-борьбы	507
3. Сексуальность: враг находится внутри-внизу	512
4. Медицина и подозревание тела	516
5. Ничто и метафизика голого самосохранения	521
6. Слежка за природой, артиллерийская логика, политическая металлургия	526
Трансцендентальная полемика. Медитации в духе Гераклита	537
1. Воинственная полемика против <i>Оно</i> , или Мыслить черта	542
2. Метаполемика: к обоснованию европейских диалектик в полемике и ритмике	553
IV. ИСТОРИЧЕСКИЙ РАЗДЕЛ	575
Веймарский симптом. Модели сознания немецкого модерна	575
1. Веймарская кристаллизация. Переход времени из воспоминаний в историю	580

2. Дадаистская хаотология. Семантические цинизмы ...	585
<i>Экскурс 1.</i> Предзакатные сумерки блефа	602
<i>Экскурс 2.</i> Ледяные псы. К психоанализу циника	607
3. Как-бы-республика. Политические цинизмы I: борьба продолжается	613
4. Фронт и ничто. Политические цинизмы II: «народная» диалектика и разложение фронта	618
5. Мертвые без завещания. Политические цинизмы III: забота о могилах воинов в пустой душе	625
6. Заговорщики и симулянты. Политические цинизмы IV: приверженность принципам как избавление от всех тормозов	631
<i>Экскурс 3.</i> Разумная кровавая собака. Социал-демократическая элегия	639
7. Деперсонализация и отчуждение. Функционалистские цинизмы I	643
8. Протезы — о духе техники. Функционалистские цинизмы II	655
<i>Экскурс 4.</i> Четвертый рейх — перед Третьим	667
<i>Экскурс 5.</i> Тотальная протетика и технический сюрреализм	671
9. Политическая альгодицея. Цинические космологии и логика боли	674
10. С внутренней тоской по Наполеону. Политические цинизмы V: тренинг для «людей реального дела»	687
11. «Час просветления». Великие признания расколотого сознания	697
12. О немецкой республике аферистов. К естественной истории обмана	704
<i>Экскурс 6.</i> Политическое самовнушение по методу Кюэ. Модернизация лжи	713
<i>Экскурс 7.</i> Спектральный анализ глупости	719
<i>Экскурс 8.</i> Актеры и характеры	723
13. Оп-ля — мы живы? Новые цинизмы и истории о трудной жизни	726
<i>Экскурс 9.</i> Цинизм mass media и тренировка во всем, что угодно	739
<i>Экскурс 10.</i> Люди в отеле	744
14. Посткоитальные сумерки. Сексуальный цинизм и истории о трудной любви	746

15. Веймарские двуличные решения, или Реалистическая деловитость-к-смерти	751
<i>Эпилог. Плевральный шок. К архетипу веймарского смеха ..</i>	761
<i>Заключение</i>	767
<i>Благодарности</i>	790
<i>От переводчика</i>	791

Научное издание

ПЕТЕР СЛОТЕРДАЙК

КРИТИКА ЦИНИЧЕСКОГО РАЗУМА

Редакторы **И. Харитонова, К. Жвакин**

Художественный редактор **С. Сакнынь**

Технический редактор **Н. Овчинникова**

Корректор **Н. Киричек**

Оператор компьютерной верстки **Т. Упорова**

Подписано в печать 21.11.2008. Формат 84 × 108/32.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 42, 0. Тираж 2500. Заказ № 672

Общероссийский классификатор продукции ОК-005-93, том 2;
953004 — научная и производственная литература

Санитарно-эпидемиологическое заключение
№ 77.99.60.953.Д.009937.09.08 от 15.09.2008 г.

ООО «Агентство прав «У-Фактория»

620014, г. Екатеринбург, ул. Малышева 36

Тел./факс 8 (343)371-32-29

e-mail: uf@ufactory.ru

ООО Издательство «АСТ МОСКВА»

129085, г. Москва, Звездный б-р, д. 21, стр. 1

Издание осуществлено при техническом содействии

ООО «Издательство АСТ»

Отпечатано с готовых диалозитивов

в ОАО «Издательско-полиграфическое предприятие «Правда Севера».
163002, г. Архангельск, пр. Новгородский, 32.

Тел./факс (8182) 64-14-54, тел.: (8182) 65-37-65, 65-38-78, 20-50-52

www.ippps.ru, e-mail: zakaz@ippps.ru