

В.В. Савчук

АКТУАЛЬНОСТЬ «НАЦИСТСКОГО МИФА» Размышления о книге*

«Нацистский миф» восходит – среди прочих истоков – к «революционному мифу», укорененному во французском Просвещении. Существование угрозы «нацистского мифа» оправдывает полноту жизни «мифа демократического».

Агон двух философских сверхдержав (Германии и Франции) провоцирует постановку вопросов о специфике отечественной философии, о своей традиции, которая заключается в неприятии недавней – советской – истории как своей собственной. Если у немцев есть чувство вины, у французов – забвение (форклюдия), то у соотечественников – подростковое заpiresательство.

Контекст

Наряду с дорогими (блокирую автоматизм языка, на который, видимо, и рассчитывает издательство «Владимир Даль» в серии «Полис» – сердцу) книгами появилась брошюра Филиппа Лаку-Лабарта и Жан-Люка Нанси «Нацистский миф» в переводе и с предисловием авторитетного специалиста по интеллектуальной ситуации Франции XX века проф. С.Л. Фокина.

Обстоятельства появления оригинального текста таковы: в 1991 г. французские философы переделывают статью (стоило бы пристальнее всмотреться в характер этих изменений: ограничились ли они сносками, проясняющими европейский контекст, добавили ли своим высказываниям идеологической прямолинейности, усилили ли аргументацию?) о немецком национал-социализме, для публикации в Соединенных Штатах. Поставив после каждого слова восклицательный знак, можно

* Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж. –Л. *Нацистский миф*. СПб.: Владимир Даль, 2002. – 78 с.

было бы закончить рецензию. Здесь, как говорится, комментарии излишни. Соавторы, осознавая некоторую несвоевременность и неуместность работы, предупреждают читателя образца 1991 г.: «могло сложиться впечатление, что философское исследование “нацистского мифа” имеет исключительно исторический интерес». Нет, замечают они, ставки философа всегда в *настоящем событии*, то есть в актуальном, задавающем и заставляющем нас реагировать. С последним нельзя не согласиться.

Агон немецкой и французской философских традиций имеет предысторию. Сошлусь на Ж.-Ф. Лиотара, который, объясняя, почему дело Хайдеггера – «французское» дело, говорил следующее. «С конца XVIII века во Франции, по сути дела, отсутствовала сколь бы то ни было серьезная (то есть адекватная развивающемуся миру) философия. Философия была немецкой. Французы формулировали факты этого нового, буржуазного мира в исторических, политических и (быть может, в первую очередь) литературных и художественных терминах. Французские философы, как повелось со времен Просвещения, были одновременно политиками и писателями. Иными словами, отношение к мысли они разрабатывали вместе с социальными и лингвистическими отношениями.

По другую сторону Рейна развивалась великая традиция спекулятивного мышления (и в этом его глубинное отличие от французской мысли) непосредственным наследником теологии и пытавшегося преодолеть кантовский кризис» [1, с. 166]. Широко распространено мнение, что хайдеггеровский проект поиска корней европейской философии, сбившейся с пути в переводе на латынь, включает всю Европу, частью которой является Германия. Речь у Хайдеггера шла о «спасении Запада». Французские мыслители указывают на социальный и идеологический контекст его предприятия. Деструкции подвергаются латиняне, франки и римляне в первую очередь. Исключив наследие латинского языка, германские народы вполне могут приобщиться к истинной – не испорченной – философии, философии греков, и на этом основании полагать, что именно они являются подлинными их наследниками.

Еще Винкельман говорил: «Нам следует подражать древним, чтобы самим стать, коли это возможно, неподражаемыми». Но оставалось понять, в чем же следует подражать древним так, чтобы добиться коренного отличия немцев. Для прояснения сути дела мне придется привести довольно большую цитату из Филиппа Лаку-Лабарта и Жан-Люка Нанси: «Ни для кого не секрет, что открытие, которое сделали немцы на заре спекулятивного идеализма и романтической филологии (в последнем десятилетии XVIII века, в Йене, где-то между Шлегелем, Гельдерлином, Гегелем и Шеллингом) состояло в том, что было, дескать, две Греции: Греция меры и ясности, теории и искусства (в собственном смысле этих слов), “прекрасной формы”, мужественной и героической строгости, закона, Града, светлого дня; и Греция погребенная, темная (или слишком уж спящая), Греция исконная и первобытная с ее едиными ритуалами, ледяными душу жертвоприношениями и повальными опьянениями, Греция культа мертвых и Земли-Матери, – короче говоря, Греция мистическая, на которой первая с большим трудом (то есть, “вытесняя” ее) воздвигла себя, но которая все время глухо давала себя знать вплоть до конечного крушения, в особенности в трагедиях и мистериальных религиях. И след этого раздвоения “Греции” можно проследить по всей немецкой мысли, начиная, например,

с гельдерлиновского разбора Софокла или "Феноменологии духа" и кончая Хайдеггером, захватив по пути "Mutterrecht" Баховена, "Психею" Роде или оппозицию дионисийского и аполлоновского, структурирующую "Рождение трагедии"» [2, с. 39].

Разумеется, мы немного упрощаем: далеко не все описания этой двойкой Греции согласуются между собой, и чаще всего принципы оценки у разных авторов весьма ощутимо расходятся. Но если взять (против правила) своего рода средний показатель, — а идеология действует именно так — то можно утверждать, что это открытие подразумевает, вообще говоря, некоторое число решающих следствий.

Мы остановимся на четырех.

1) Очевидно, что это открытие позволяет выдвинуть вперед новую историческую модель и отделаться от неоклассической Греции (Греции французской и даже, если копнуть глубже, Греции римской и возрожденческой). Что позволяет Германии с маху отождествить себя с Грецией. Следует отметить, что с самого начала это отождествление будет основываться на идентификации немецкого языка с греческим (разумеется, поначалу все это чистая филология).

Это значит, что было бы заблуждением думать, слишком уж упрощая дело, что идентификация произошла с другой Грецией, забытой и мистической, и что этим все исчерпывается: этого немного было все время, но в силу ряда причин, о которых нам предстоит говорить, было не только это. Никогда идентификация с Грецией не была единственной формой вакханалии.

Это значит также, с другой стороны, что этот тип идентификации, в истоке своем исключительно лингвистический, как раз и присовокупился к призыву к «некоей новой мифологии» (Гельдерлин, Гегель и Шеллинг в 1795 г.) или к призыву к насущному строительству «мифа будущего» (Ницше, *via* Вагнер в 1880-е годы). В самом деле, сущность изначального греческого языка, *mythos*, в том, что он, как и немецкий язык, способен к *символизации* и тем самым способен к производству или формированию «созидательных мифов» — для народа, который сам по себе определяется лингвистически. Стало быть, идентификация должна пойти по пути строительства мифа, а не быть просто возвращением к старым мифам. От Шеллинга до Ницше попыток такого рода вполне хватает.

Следовательно, строительство мифа по необходимости будет теоретическим и философским или, если угодно, сознательным, пусть даже проходит оно в стихии поэзии. То есть ему предстоит принять форму аллегории, как в «Кольце» Вагнера или в «Заратустре» Ницше. Таким образом, диалектически будет снята оппозиция между богатством изначального мифологического творчества (которое является бессознательным) и абстрактной всеобщностью рационального мышления, Логоса, Просвещения и т. п. Согласно схеме, представленной Шиллером в работе «О поэзии наивной и поэзии сентиментальной», строительство современного мифа (или, что сводится к тому же самому, современного произведения искусства) всегда мыслится как результат диалектического процесса. Вот почему то, что мы называли «эстетическим выходом», неотъемлемо от выхода теоретического или философского.

2) Та же самая логика (диалектическая) работает в том, что можно было бы назвать механизмом идентификации. В этом отношении следует провести строгое различие между тем, как была использована первая и вторая Греция.

Греция, скажем опять же, не вдаваясь в подробности, «мистическая» представляет, вообще говоря, не собственно модель, но скорее ресурс, то есть идею некоей энергии, способной обеспечить идентификацию и ее функционирование. В целом она призвана предоставить *идентификационную силу*. Вот почему немецкая традиция к греческой и классической теории мифологического подражания *мимезиса* добавляет – или настойчиво развивает то, что, к примеру, у Платона было лишь в зародыше, а именно теорию мистического слияния или приобщения (*метексиса*) (как скажет в ином контексте Леви-Брюль) [2, с. 40], наилучшим примером которых служит, по сути, *дионисический опыт*, как его описывает Ницше.

Но это не значит, что модель для подражания непосредственно восходит – или может быть промыслена как непосредственно восходящая – к мистической неразличимости. Напротив: в дионисическом слиянии, – если оставаться на ницшевской почве – и на выходе из этого слияния появляется не что иное, как символический образ, похожий, говорит Ницше, на «образ сновидения». На деле этот образ является сценическим образом (персонаж или, еще лучше, *фигура, Gestalt*) греческой трагедии. Он выступает из «духа музыки» (поскольку музыка, как это было известно также и Дидро, является самой стихией слияния), но диалектически рождается из любовной борьбы дионисического принципа с противостоящей ему аполлоновской фигуративностью. Стало быть, модель, или тип, есть форма компромисса между дионисическим и аполлоновским. Так, впрочем, объясняется трагический героизм греков, вызванный к жизни по большей части, как говорит Ницше (и этот мотив не будет забыт), нордическим слоем дорийцев, которые только и были способны восстать перед лицом пагубного распада, неизбежно порождаемого восточным мистицизмом.

3) Все это объясняет преимущество, предоставленное в рамках немецкой проблематики искусства театру и музыкальной драме, то есть повторению трагедии и трагического празднества, которые гораздо лучше, чем какие-либо другие формы искусства, годятся на то, чтобы запустить процесс идентификации. Вот почему Вагнер, превосходя в этом плане Гете, будет мыслить себя немецким Данте, Шекспиром или Сервантесом. И вот почему, основывая Байрейт, он будет преследовать и политическую цель: а именно объединение немецкого народа посредством театрального празднества и церемониала (объединение, сравнимое с объединением полиса в трагическом ритуале). Именно в этом основополагающем смысле и следует понимать «всецелое произведение искусства». Всецельность, или тотальность, является не только эстетической: это знак в направлении политики.

4) Теперь, возможно, более понятно, почему национал-социализм представлял собой не просто, как говорил Беньямин, «эстетизацию политики» (на которую достаточно было бы ответить, на манер Брехта, «политизацией искусства»: ибо тоталитаризм и это вполне может взять на себя), но слияние политики и искусства, *производство политики как произведения искусства*. Уже для Гегеля греческий мир был миром «полиса как произведения искусства». Но то, что у Гегеля остается в рамках первого из двух типов соотношения с Грецией и к тому же не оставляет места ни для какого призыва к подражанию, теперь уже проходит через второй тип соотношения и становится неким приглашением, или побуждением к мифологическому производству [2, с. 36–42].

Если задаться вопросом: почему мысль Хайдеггера, его сочувствие к национал-социализму не отпускают французских интеллектуалов: «Осмыслению дела Хайдеггера присуща неотложность» (Ж.-Ф. Лиотар), — то, видимо, мы будем не далеки от истины, подозревая, что имеем дело с предубеждением, глубоко сидящим в подсознании французов, о своем вечном сопернике и северном соседе, который сегодня неуклонно набирает экономическую и политическую силу. Мысль Хайдеггера — одна из величайших XX века, и в тоже время вступление в нацистскую партию, как полагает все тот же Лиотар, не есть «ошибка» (по Лаку-Лабарту); на сделку с нацизмом Хайдеггер пошел «обдуманно, глубоко и по-своему упорно» [3, с. 80]. Упорна не только мысль Хайдеггера, но вся предшествующая мысль Германии.

Немцы — новые греки

Открыто заявленную позицию Ницше, что мы, немцы, «становимся с каждым днем все более и более греками, вначале, конечно, в понятиях и оценках, словно прецизирующие призраки, но в надежде сделаться греками также и телом» [4, с. 201], можно встретить и сегодня: Раймар Зонс, например, утверждает, что «Наследие немцев — как новых греков — означает — вопреки идеям 1789 года — антропологический и политический пессимизм» [5, S. 204]. Дело Хайдеггера, хотя подробно французскими интеллектуалами не разбирается, но подразумевается; текст неявно вменяет вину немецкой мысли. Впрочем, это оправдано. Отчасти. Хотя Хайдеггер на декартовский конгресс в Париже 1937 г. не поехал, — по мнению Хайдеггера, приглашение от чиновников пришло оскорбительно поздно, — однако он связывал с ним большие планы. Декарт был основателем философского модернизма, спор с ним во многом определял собственную философию Хайдеггера. В своей статье «Пути к диалогу» он, не касаясь конкретных вопросов противостояния двух ведущих европейских держав, писал: «Момент, переживаемый ныне миром, поставил перед народами Европы, творящими историю» задачу «спасения Запада». Заметим, вопрос о спасении в то время был чисто идеологический, так как ни роста «желтой» опасности, которая так волновала В.С. Соловьева, ни нынешнего исламского фундаментализма, ни экспансии на богатый Север эмигрантов из бедного Юга в Европе не было. Хайдеггер указывал на стихию «азиатского окружения Древней Греции», в борьбе с которой последняя могла выстоять лишь благодаря тому, что бытие и становление в ней полемически взаимодействовали. Сила греческого полиса заключалась в нераздельном единстве моментов, которые ныне представляет Франция — с ее картезианством: представлением о возможности рационально распорядиться «res externa», внешним миром — и Германия с ее историческим мышлением. Под азиатским окружением Хайдеггер мыслил в то время модернизм, осуществившийся в Северной Америке и России. В 1938 г. он все же читает свой доклад, который позже выходит под названием «Время картины мира». Собственно, четыре игрока (Германия, Франция, США и СССР), выстроенные в горизонте исторического эксперимента, продумывались в то время Хайдеггером столь основательно, сколь основателен был взгляд мыслителя, ответившего себе, почему он остался в провинции. Хотя философия производится в центре, экономический и культурный вес страны может отставать или опережать уровень развития ее философии. Так же обстоит дело и в регионах внутри отдельной стра-

ны, в частности в том из них, который не покидал Хайдеггер, несмотря на все искушения и соблазны столицы.

Французские учителя

Вернемся к теме эссе, «нацистскому мифу». Для Эрнста Юнгера – яркого представителя идеологии консервативной революции – в ранний период важной темой был национализм. Это часто ставилось ему в упрек. Однако позже эти работы он не комментировал, не извинялся за них (тем не менее, в полное собрание своих сочинений не включил). Лишь однажды в интервью крупнейшему французскому германисту Жюльен Эрвье, данном по поводу его 90-летия, на вопрос о том, как на него повлияла Первая мировая война, он сказал: «Я стал националистом только благодаря Франции, и в частности благодаря чтению Барреса; Баррес действительно меня воодушевлял. Он говорил: “я не национален, я националист”, – это я от него перенял» [6, р. 63]. Армин Молер, литературный секретарь Юнгера, свидетельствует, что тот говорил ему: «еще гимназистом я прочитал с восхищением перевод на немецкий “О крови, наслаждении и смерти” Барреса, который оставил глубокий след в моем становлении».

Интересна оценка, высказанная ангажированным историком Третьего Рейха после победы Гитлера на выборах 1937 г. Вальтером Франком в работе «Национализм и демократия во Франции третьей республики 1871–1918». В ней указывалась преемственность традиции, которая ведет от французского плебисцитного национализма через итальянский фашизм к национал-социализму. Для Франка национал-социализм является логичным завершением этой традиции, т. к. она, наконец, расквиталась с устаревшим либеральным государством и осуществила соответствующий XX веку политический порядок. В связи с этим же Франк пишет о Морисе Барресе, что в нем видели «учителя», «творца новой националистической доктрины» [7, S. 206].

Не лишним будет привести мысли о национализме самого Барреса: народу нужен «идеал» и «если бы он не был никогда не реализуемой иллюзией, то я бы воздал ему хвалу как цели, к которой нужно приложить усилия масс, как укрепление сердца, которое пробуждает энтузиазм.» [8]. Национализм Барреса базировался на трех опорах: 1) нация – это континуум во времени и пространстве, «вечная Франция», созданная королями, святыми и средневековыми воинами в той же степени, как и революционерами, которые установили «естественные границы» страны, и Наполеоном, который подчинил своей власти всю Европу, все великие люди были – осознанно или бессознательно – «преподавателями национальной энергии»; 2) принадлежность к нации неизменна, ибо нация образует объективный биологический и психологический фактор, поскольку человеческий универсализм остается научно несостоятельным; 3) понимание этого приходит только в национализме, единственное адекватное политическое поведение состоит в усилении национального сообщества, через исключение чужих, устранение их духовного влияния, интеграцию нижнего слоя в «национальный социализм» и организацию обороноспособности вовне, которая в случае Франции обязывает к отвоеванию Эльзас–Лотарингии. «Для определенного круга людей со сверхприродным покончено. Их благочестие, которое нуждается в некоем предмете, не находит его на небе. Мое благочестие я перенес с неба на землю, на землю моих предков» [9, р. 13].

Впрочем, С.Л. Фокин не преминул справедливо укорить авторов: ««Демон немецкого национализма» появился на свет не без деятельного участия «французского империализма», вызванного к жизни Революцией. Другими словами, «нацистский миф» восходит — среди прочих истоков — к «революционному мифу», укорененному во французском Просвещении; он владел и — в отличие от «нацистского мифа» — продолжает владеть современным сознанием. В связи с этим не может не показаться странным, что в своем блестящем разборе «нацистского мифа» французские философы почти что (за исключением крайне важной и крайне показательной сноски о Руссо и Терроре) обходят молчанием импульс, полученный немецким национализмом. Можно даже подумать, что напряженное внимание французской философии к немецкой мысли скрывает некий разрыв или даже «травму» французской философской традиции, причиненную *собственной историей*» [10, с. 77].

После постструктурализма, к которому оба философа имеют непосредственное отношение, трудно блокировать вопросы: какие цели преследуют и чьи интересы отстаивают видные французские философы? Помимо очевидного: показать историческую обусловленность появления нацистского мифа и указать на неизжитость его в современности, тем самым поставив разговор на философские рельсы, — лежащий на поверхности ответ — реванш. Есть и другие соображения. Нехватка другого, зависимость французской философии от немецкой спекулятивной традиции, вменяемая ей несамостоятельность — «неоницшеанство» — дают повод дорисовать другого. Иллюстрацией может послужить анализ *инструментального* тела музыканта, который (ая) срастается со своим инструментом. Ибо даже при его отсутствии исполнитель ведет себя так, как если бы тот присутствовал. Напомню часто тиражируемую фотографию музыканта Ростроповича среди защитников Белого Дома, где он сидит с автоматом, стоящим на полу, так, как если бы это была виолончель. Нехватка прилаженного, пригнанного, почти сращенного с телом инструмента выдает себя как в эмоциональной реакции, в телесном жесте, так и в мысли. Французская мысль без опоры, от которой она отталкивается (причем чем более незыблема и прочнее основа, тем больше амплитуда самостоятельного движения, оригинальность мысли), не мыслит себя. Нравнодушие вызывает духов и создает двойников. Соперничество, война, как известно, — самая сильная форма зависимости. Одна из ее составляющих — убийство Отца, или каннибализм. Об этом с безоглядностью конквистадора пишет бразильский философ Норвал Байтелло (младший): ««Антропофагия» ругает за пред-логику, вид первобытной логики, с помощью которой культурная традиция перерабатывается и не просто передается, но и является объектом подражания. Как в примитивных обществах только враги могли быть съедены, чтобы их силой усилить себя, так «антропофагия» — интернациональный поток тенденций, моды, —стремится селективно усваивать и так сказать переваривать, т. е. переработать, и при том не на националистических критериях, а на таких, как эффективность и витальность» [11, S. 125]. Слово развивая и интерпретируя мысль Вальтера Беньямина: «Настоящий критик берется за книгу с такой же любовью, с какой каннибал берется готовить себе младенца» [12, S. 108].

Но перед лицом реальной угрозы терроризма, исламского фундаментализма — с одной стороны, и формирования однополюсного мира и европейского сопротивления-объединения этому — с другой, брошюра более чем 20-летней давности

могла быть воспринята как «сутубо» академическое исследование одного, пусть и значимого, исторического вопроса. Если бы не фигуры, ее написавшие, да не контекст появления. Несущей конструкцией строительства новой Европы является Германия, экономическая и политическая стабильность которой – гарант успеха этого предприятия. Французские авторы определяют истоки нацистского мифа в работах немецких мыслителей от романтиков и Гегеля до Ницше и Хайдеггера, и тем самым поднимают котировку философа в жизни общества, то ли разделяя, то ли иллюстрируя мысль Делеза: «Все есть политика». Для отечественного читателя такая позиция, хотя и подготовлена широко известной фразой о «революции в мыслях», предшествовавшей французской революции, все же не может не оказаться новаторской. Для соотечественника, у которого философ как идеолог в лучшем случае остался *вехой* в революционной эпохе, лестна сама постановка вопроса о *вменении вины* мыслителям. Политик зачастую вынужден быть демагогом (в исходном смысле слова, ибо речь, обращенная к народу, воспринятая народом и поддержанная им, и речь аналитика, требующая выхода из очевидности, разнятся), и напоминание об опасности возрождения национал-социализма, адресованное «широкой» аудитории, неизбежно несет следы популяризации мысли.

Вопрос новизны

Трудно избавиться от настойчиво возникающего вопроса: что добавляет и что нового вносит эссеистическое прочтение нацистского мифа на фоне дотошных, многотомных исследований историков, политологов и философов по этой теме? Инвектива французских философов, их призыв к бдительности – и исторически, и идеологически оправданы. Их *memento*: «Нацизм не есть итог Запада, что не мешает ему быть его неизбежным свершением. Но также невозможно просто отмахнуться от него как от ушедшего в прошлое искажения. В удобной защищенности достоверностями морали и демократии мы не только ни от чего не застрахованы, но и рискуем не увидеть, как приходит или возвращается то, возможность чего не сводится к чистой случайности истории. Анализ нацизма никогда не следует понимать на манер обычного судебного дела, это, скорее, всегда какая-то деталь в общей деконструкции истории, из которой мы исходим» [2, с. 62–63]. Воля к самоутверждению, к проведению своей политики, к выражению и отстаиванию интересов своей страны – основа моего подозрения, что это как раз и есть та самая деталь, сигнализирующая о возможности возрождения того, что «не сводится к чистой случайности истории», к истории немецкого фашизма. Мы, предупрежденные авторами «Нацистского мифа», не должны пребывать в уверенности о естественности буржуазно-демократического устройства Западного общества.

Показать *устройство естественности*: как делается и с помощью каких механизмов создается *привычное, само собой разумеющееся*, всегда было задачей интеллектуала. Пусть другие пребывают в уверенности в безальтернативности формы своей государственной жизни. Но умение собрать коллективное целое на основе очевидности, тем более собрать в любом месте и времени (употребив научную примету всеобщности) для своих целей и интересов, позволяет в случае необходимости разрушить эту форму, с той легкостью, с какой разрушает мост инженер, его проектирующий. Но дело в том, что конструкция терроризма строится на других, не связанных с рациональным проектом основаниях. Надо полагать, что и помощи

в предотвращении терроризма подобные «деконструкции» оказывают ничтожно мало. Постмодернизм, отметившийся тем, что легализировал различные формы перверсивного поведения и неконвенциональных способов получения удовольствий, впал в немилость из-за того, что в ситуации консолидации и обретения общего дела остается ироничным, не признает объективную истину, дает различные трактовки, вроде той, которую дал Штокхаузен теракту 11 сентября выдающимся перформансом. Здесь место задать вопрос: как изменились акценты восприятия работы «Нацистский миф» с изменением политического ландшафта, произошла ли переориентация фобий с баллистических ракет вероятного противника на собственные пассажирские самолеты или письма и бандероли per Post?

Спор двух философских сверхдержав сегодня уже не столь безусловен. Англосаксонская традиция после Второй мировой войны стала постепенно захватывать Европу. Вначале были охвачены скандинавские страны, а затем в конце XX века все острее стало влияние аналитической традиции на континенте. Американский полус властно заявляет о себе в праве судить, быть над схваткой, как это проявляется, например, в позиции Р. Рорти, судящего из-за океана схватку «неоконсерваторов», и в первом лице его — Ж.-Ф. Лиотара, который «к сожалению, поддерживает одну из самых глупых левых идей», и приверженца проекта модерна Ю. Хабермаса: «Мы могли бы согласиться с Лиотаром в том, что нам не нужны больше метанарративы, а с Хабермасом в том, что нам нужно меньше сухости. Мы могли бы согласиться с Лиотаром, что исследование коммуникативной компетенции трансгисторического субъекта не слишком полезны для усиления нашего чувства идентификации себя с сообществом, продолжая в то же время настаивать (вместе с Хабермасом) на важности этого чувства» [13, с. 128–129]. Рорти хорошо осведомлен о том, что происходит в американской и европейской философской мысли. Его сознательный отказ от профессиональной клановости и провинциальной замкнутости, разъедающих современную философскую культуру, ради чего он много ездит по миру, участвуя в диалоге культур (подтверждением является его посещение России, во время которого он читал лекции, участвовал в «круглом столе», проявляя намерение вовлечь российских философов в общемировой разговор [14]), его вопрошание о том, что же мешает «глобальному разговору» и как возможны консенсус и солидарность в обществе, встраиваются в осознание возросшей ответственности мыслителя *ведущей* страны мира.

Североамериканские философы могут быть снисходительными, могут приглашать читать лекции ведущих европейских мыслителей постструктуралистского направления, могут до поры до времени культивировать его — постструктурализм под видом литературоведения, а постмодернизм как стиль искусства — у себя, но после резкой смены курса государственной политики на выработку объединяющей стратегии борьбы с терроризмом с легкостью отказываются от декларируемого постмодернизмом игрового, ускользающего, дистанцированного отношения к жизни. Американские философы, и, шире, интеллектуалы, ощущают себя на острие прогресса — иназвание информационного общества, — поэтому любую критику извне воспринимают как «зависть» или, более остраненно, как досаду не желающего изменяться мира. Подвергать же сомнению американский миф или официальную политику, находясь на государственной службе, могут позволить себе лишь отчаянные радикалы или, что одно и то же, самоубийцы. Ибо реальности, вспом-

ним известный тезис, в Америке больше нет. Ее репрезентирует, а затем окончательно подменяет реклама, и в первую очередь «западного – американского – образа жизни».

Однако очевидно, что число философских сверхдержав не связано напрямую ни с территорией и населением, ни с экономической и военной мощью страны. В случае философии играет роль традиция, культурное и интеллектуальное влияние. Философия всегда появляется в центре и смещается вместе с ним. Таков ее рок. В эту схему укладывается нынешняя ситуация. Американский фактор в философии, ориентированный на «однополюсный», в том числе и философский мир, диктует свои правила дискурса: уравнивать на основе банковской процентной ставки, сделать спекуляцию ценными бумагами тождественной философской, опровергая выводы Фалеса, что философские занятия предпочтительнее перепродажи маслобен, сколь бы успешна она ни была.

Спасительность иллюзии

В своем предисловии проф. С.Л. Фокин отмечает, что Лаку-Лабарт и Нанси устроили «настоящую сцену всей немецкой мысли». Нам же, глядя со стороны Уральских гор – из-за кулис, – выяснение отношений выглядит сценой, которую разыгрывают французские и немецкие интеллектуалы перед американской ответственностью. Но есть резон и для нашей. Наглядность противоречий обнажает слабости каждой из сторон, избавляет от привычки всепринятия и некритического следования чужой мысли.

Закрадывающуюся мысль о том, что отработать ожидание американской аудитории и при этом получить удовольствие, уязвив набиравшего силу соседа, – высокий профессионализм, придется сразу же отбросить в силу веса и ответственности позиции, которую отстаивают Филипп Лаку-Лабарт и Жан-Люк Нанси. К тому же не лишним будет вспомнить о том, что Нанси является видным представителем католической мысли. Возможно, исток их позиции во Франции. Нельзя же не вспомнить, а тем более проигнорировать травму французской интеллектуальной элиты, которая так и не осознала, что она делала во время Второй мировой войны. В психоанализе это называется форклизией – когда травматическое событие не просто замалчивается, но вообще не признается символический статус события, которое оказывается как бы вне смысла. Тем самым оно отменяется и выводится за пределы умопостижимого.

Обратившись же к отечественным реалиям, следовало бы задаться вопросом: к чему российскому интеллектуалу созерцать агон двух философских сверхдержав? Здесь уместно вспомнить замечание гениального политика о том, что в споре двух идеалистов (а именно идеализм вменяется французскими мыслителями немецким философам и писателям как первопричина и исток нацизма) всегда выплывает материалист. А вот мысль современника: «Пора сказать без обиняков: существование фашистской партии во все времена поддерживало иллюзию, будто политика еще есть (так будет и дальше). Следует признать, что любая политика была заинтересована в сохранении спасавшей ее иллюзии» [15, с. 137 – 138]. Эта мысль одного из самых страстных и последовательных критиков капитализма – который безуспешно/успешно критикуют вот уже более двух веков – Мишеля Сюриса заслуживает внимания. Ибо его мысль, что капитализм, утратив перспективную –

коммунистическую – модель общественного устройства, утратил горизонт самоопределения, самоулучшения, конкуренции, ретроспективные же – архаические, эскапистские, традиционные формы критики – приоткрывает способ, каким конструируется актуальность «нацистского мифа». Техника работы Сюриа, примененная в отношении партий буржуазно-демократического общества, пригодна к анализу философских партий и, более широко, к интеллектуалам, обслуживающим государство, в том числе посредством радикальной критики, которая, по точному наблюдению Эрнста Юнгера, дала пропитание не одному поколению интеллектуалов. Последние, лишившись серьезного противника, обратили свой взор на самих себя, на окружающее пространство, прозрачность которого стала притчей во языцех; не оставляя ничего тайного, сокровенного, личного, наблюдая и обсуждая события личной жизни знаменитостей, «интеллектуальная элита» оказалась неподготовленной к серьезным испытаниям террором [16, с. 95]. Существование угрозы «нацистского мифа» оправдывает как полноту жизни «мифа демократического», так и критику наследников этого мифа и, наконец, подозрение о возможном его зарождении.

Русский – значит плохой философ

Эссе дает повод к размышлению о национальном мифе. Фоном ему служит тема патриотизма, которую все чаще и чаще затрагивают в СМИ, не проходит спрос на конференции по проблемам самоидентификации и трансформации менталитета, все настойчивее звучат слова о национальных интересах, при этом не иссякает ирония по поводу национальных интересов и идеи, их выражающей.

Философский пароход 1922 г., увеличив интеллектуальную концентрацию европейских столиц от Парижа до Берлина (присутствие русских не ограничивается Койре и Кожевным, Шестовым и Бердяевым), возвращается в Россию лекторами, собирающими полные аудитории. А в самой Германии не без основания полагают, что в советской и постсоветской России «традиция мысли характеризовалась перманентным эсхатологическим настроением. Преобладающий стиль философии аподиктичен: ``Это удача – и я действительно так считаю, – если русский философ всерьез касается аргументов другого философа. Господствует аподиктическое философствование <...> Их философия не имеет связи с обществом исследователей и интеллектуалов, которые не только спорят друг с другом, противопоставляя свои позиции, но и принимают во внимание исследования друг друга ``» [17]. С неллицеприятной оценкой трудно не согласиться. Эверт фон дер Цвеерде, мнение которого приводилось на конференции «Самоопределение философа в современной России», замечает: «На Западе говорят о Бердяеве, его приводят в нашей учебной программе в качестве примера плохого философа, плохого типа философствования. Может быть, это неправильно, потому что создается стереотип, что он плохой философ именно как русский». В такой ситуации и с таким багажом предрассудков о российской философии тяжело выступать от ее имени и репрезентировать российский/русский топос.

Имеется и другая сторона дела, как кажется, не менее важная в силу неясности, точнее, выпесненности проблемы своего прошлого. Проблематизировать место, из которого ведется речь, отбросив конвенциональные умолчания о причастности к определенной традиции (большой частью декларируемой как рационалистичес-

кая) — значит задаться вопросом об ответственности не только аналитики происходящего, но и прагматики интересов и целеполагания своего сообщества. Скольжение по поверхности чужой мысли столь же продуктивно (в силу авторитета последней у соотечественников), сколь и травматично для отечественного мыслителя, которому указывают на истоки характера его мысли, которые он должен и которые, даже если он сознательно их игнорирует, вынужден признавать. Михаил Ямпольский — тому яркий пример — поделился своим самоотчетом мысли: «Почему мы всегда возвращаемся к теме русской философии? Потому что ее существование — неприятный для всех как факт. Например, Борис Гройс сказал, что ничего не может сделать с собой, он всегда будет русским философом, каким-то образом и я буду всегда соотнесен с какой-то группой лиц, которые являются моим Другим, моим alter ego, с которым я неизбежно соотношусь. А что это за группа лиц, с которыми я в силу моего происхождения неизбежно соотношусь? Это группа лиц, которая маргинализована мировым философским развитием и отправлена куда-то в область провинциального, локального российского явления. И мое существование сегодня в мире, — а я хочу быть сегодня универсальным человеком — в значительной степени зависит от этой группы провинциальных, локальных людей, которые мне подарены без моего ведома и с которыми я почему-то должен себя соотносить. Неприятность всего этого заключается еще и в том, что все эти философы отделяли себя от мира. Одна из тем русской философии — это отделенность судьбы России, русской идеи, ее своеобразия, критика Запада. То есть в значительной степени русская философия изначально моделирует себя как философия, которая не может войти в западную культуру, и осмысливает себя как что-то, не желающее быть признанным на Западе. И вот я сегодня являюсь наследником группы лиц, с которыми я насильственно соотнесен, и мне это очень неприятно. Что-то я должен с этим делать?» [18]. Философ не математик и даже не писатель. Его очевидная укорененность в языке, технике мысли, предзаданности оценок и стилей мышления всегда найдет повод проговориться. Нельзя же действительно ограничиться простым указанием на современность, не давая себе отчет, о современности какого места идет речь и как это место влияет на текст. Очевидность самоотчета намекает на присущую любой очевидности глубину связи с существенным. Вложив в тезис о принадлежности всю общность принимаемых нами значений современной философии, мы превращаем «само собой разумеющееся» в концептуальную схему, с помощью которой отвечаем на возникшее затруднение. Мы замечаем, что спрашивать о том, что такое абстрактное и конкретное, в приличном обществе столь же не принято, как и о том, что же сегодня понимать под русскостью или, точнее, современной российской философией.

Но проблема русскости не ограничивается тем, что так эмоционально было завлено выше. Она имеет ряд аспектов.

1. Ответственное принятие советской истории как своей. На мой взгляд, это развитие и доведение до логического завершения принципа отказа от кровавого и жертвенного истока культуры. Тематизация этой проблемы на уровне философской рефлексии позволила бы создавать свое концептуальное поле и, что в данный исторический момент, полагаю, более важно, определиться по отношению к своему прошлому. Если у немцев есть чувство вины, а у французов забвение (форклюдзия), то у русских налицо механизм подросткового отрицания и записательства. Рас-

пространено отношение к истории страны в XX веке как к не моей (или жестче, их коммунистической) истории. Местоимение они всплывает даже тогда, когда речь заходит о своем НКВДэшном или комиссарском деде, родителях, которые были ответственными гос- или партработниками. Наша удивительная способность не помнить прошлое, забыть отцов, всегда начинать с нуля – спасительное в эпоху катаклизмов, войн и массового самоистребления нации качество нашей души. Напомню, что ситуация непризнания своего, в том числе своего прошлого – не нова. Трудно не согласиться с пронизательным В.В. Розановым: «У русских нет сознания своих предков и нет сознания своего потомства <...> От этого – наш нигилизм: до нас ничего важного не было! И нигилизм наш постоянно радикален: “мы построим все с начала”» [19, с. 127 – 128]. Не потому ли привилась и по сей день живет формула: «Сын за отца не отвечает». Но сегодня не только не отвечает, но и – вот власть удобной формулы – не может соотнести себя с ним, поставить себя в его условия. Как результат, не может настоящее увидеть в перспективе прошлого и посмотреть на конкретную ситуацию с позиции целого и изнутри целого. Впрочем, маргинальными интеллектуалами уже артикулируется потребность «присвоения советского в качестве собственной, а не чужой истории», в таком признании «есть позитивный ресурс» [20, с. 7].

2. По поводу русской философии существует предрассудок, что круг ее философов ограничен рубежом веков, делая исключение лишь для М.М. Бахтина и А.Ф. Лосева. Когда же проводится сравнение западной и русской философии, то делается это по разному основанию: западная берется в современном ее изводе, а русская – в указанном выше смысле. Что касается современных философов, то мнение нью-йоркского профессора философии Ямпольского провоцирует поставить этот вопрос в отношении настоящего времени.

3. Современной русской философией игнорируется то, что я назвал бы теорией «среднего уровня». У нас практикуется либо высокий уровень абстракции, например о темпоральности сознания как такового, либо уровень журналистики и публицистики, на котором обсуждаются реальные проблемы, которых чужаются философы; словно первые незыблемо верят в справедливость мнения, приведенного Платоном: «они вдаются в мелочи, значит, они нищие». Особняком стоит фигура В.А. Подороги (не потому ли писатели и культурологи из жюри премии Андрея Белого запеленговали его особость и признали его текст достойным победы в номинации по столь неопределенной позиции, как «Критика», за 2001 год). Отсутствие инвестиций философов в культурное пространство страны, их мнений по актуальным проблемам, касающимся каждого человека (эту функцию перехватывают сегодня у журналистов и публицистов культуралы), – убедительное тому свидетельство.

Отсутствие того уровня анализа, который, не теряя глубины рефлексии, не забывая об умозрении и подозрении, о неявных причинах, позволяет все же говорить о явленном жизненном противоречии. Примером такого анализа могут служить и вечные башмаки и «Картина мира», написанные по конкретному поводу, тексты Делеза, Фуко, Бурдьё, Жижека и Слотердайка.

4. Михаил Гаспаров как-то заметил, что древнегреческий полис был создан шитом с двумя рукоятями, которым можно было прикрывать друг друга, что повлекло появление «сплоченного строя» – главной военной силы греков. Россий-

скую же интеллектуальную атмосферу по-прежнему определяет «длинный меч» и щит с одной рукоятью. В результате мы имеем рыхлое коллективное тело, не схваченное общей идеей, школой, направлением. Все против всех. В ходу вера в возможность создания своей философии ex nihilo, характеризующая родовой признак отечественных мыслителей, у которых нигилизм в крови. Замечу, что ситуация непризнания своего, в том числе своего прошлого – не нова. Так, если в Европе не может быть философа самого по себе – он должен называться и рекомендоваться учеником кого-то, продолжателем школы, укорененной в национальной традиции, – то феномен русскости, как мы помним, является досадной помехой. Как в живописи, где художник может спокойно признаваться во влиянии на свое творчество картин мастеров ушедших эпох, например прерафаэлитов (тем не менее, сказать, что его учитель Рафаэль, Рембрант или Дега – проявить нескромность), он всегда укажет своего непосредственного учителя. В наших же палестинах человек не стесняется, не видит противоречия, не считывает вскинутых бровей иностранного, случись такой, собеседника при заявлении, что его учитель Гуссерль или Хайдеггер, забывая, правда, снести с ними и спросить об их согласии взять в их ученики. Равно как и «собеседники» Гуссерля, которые, игнорируя весь корпус критической литературы, все дискуссии, могут по-батаевски заявить: «Если бы не было Гуссерля, я был бы им». Но его личные обстоятельства вряд ли привлекут соотечественника, который в будущем захочет говорить с самим Гуссерлем в его поле мысли и на его языке. И напротив, интересен как раз тот, кто *не считает себя обязанным всюду строго следовать духу и букве гуссерлевской философии* (Я.А. Слинин).

5. Борьба за подлинность истоков философской традиции – это не столько исток мысли, сколько ее ресурс, справедливо полагают Лаку-Лабарт и Нанси. Это привлекательная схема. Так, например, петербургский философ Вячеслав Сухачев на конференции «Самоопределение философа в современной России» предлагает радикальную трактовку отечественного философа: «Философ может быть только на собственном основании. Нет истории философии. Все философские системы подобны архипелагам, и дело мыслителя – выбрать, на каком из них жить. Он может читать только Аристотеля и ничего больше и быть философом, философом на собственном основании, а уж потом мыслить о политике, человеке, обществе и искусстве». По поводу актуальной ситуации в отечественной философии он заметил: «Современной русской философии весьма часто свойственно представлять переживаемое Россией время как некий пункт исхода, нулевую точку отсчета. Все предшествующее объявляется несуществующим или, по крайней мере, не имеющим исторического бытия, “темным временем” невежества и хаоса. Все это происходит в ситуации медленной эрозии, мгновенного коллапса различного рода институций (идейных, концептуальных, символических, дискурсивных, социальных и т. п.), интенсивных процессов социокультурного «раз-очарования» (Entzauberung), что влечет за собой потерю социоэкзистенциальной, культурной и, конечно, философской идентичности. Рецепция “русской идеи” для определенной группы философов стала своего рода ответным шагом на эти трансформации, шагом двойственным и парадоксальным в размерности философского мышления».

По прошествии времени, спровоцировавшем новые формы террора, интересным оказывается мнение известного философа А.Н. Исакова, предлагавшего (еще до 11 сентября) иначе решить проблему «нулевой точки» мысли: сверхзадача на-

стоящего философа — «угадать характер будущей войны». Основной вопрос его доклада: Где возможен философский опыт, опыт соучастия в историческом процессе? Разделив философов на тех, кто стремится к традиции и тех, кто опирается на личный интеллектуальный опыт, опыт откровения, который, по его мнению, сегодня возможен только вне стен университета, Исаков утверждает: «В русской традиции сильны философским опытом не профессионалы-философы» (в пример он привел крупного военного историка и теоретика А.А. Свечина). Но парадоксальность видится ему в том, что как раз в философии ничто не может заменить собой традицию, ибо «оценить актуальный опыт трудно, если нет традиции» [21].

Итак, самоопределение русской философии — это не модная тема конференции, но актуальная задача для отечественных философов. И пока она будет игнорироваться и вытесняться, отмеченные проблемы будут расти, как опухоль, вплоть до необходимости оперативного вмешательства в ситуации кризиса.

Традиция базируется на мифе и предполагает преемственность. Рефлексия собственной традиции — это указание истоков. Русская философия утратила не только традицию, но и культуру ее передачи и сохранения. При отсутствии такого опыта сложно понять контекст столкновения европейских направлений философии, их агн.

Если же вернуться к книге, то нельзя пройти мимо идеологии издательства — наполнить прилавки брошюрами и «двинуть их в массу», подобно тому как последние овладевали классическими работами типа «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», — которая тем более противоречит с тем, что издательство не имеет или экономит на корректорах и редакторах, которые сняли бы, например, неконвенциональный способ написания латиницей слова миф (muthos — с. 38). Но, слава Богу, нет ошибок в logos`е. И то хорошо. У книги есть и другие привходящие обстоятельства: фрагмент аляповатой, призванной репрезентировать «нацистский миф» «картины» на обложке (фрагмент какой картины использован — издатель тайны нам не открыл, что удивительно на фоне того, как старательно указывает фрагменты картин других авторов, например, Дм. Яковина), и реклама университета МВД — намек ли это на то, что у нас все под контролем и «фашизм не пройдет»? Ну да, еще удивила величина кепля, которым обычно печатают детские книжки.

Литература

1. Лапицкий В.Е. Так говорил Лиотар // Лиотар Ж.-Ф. Хайдеггер и «евреи». СПб.: Аxioma, 2001.
2. Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж.-Л. Нацистский миф. СПб.: Владимир Даль, 2002.
3. Лиотар Ж.-Ф. Хайдеггер и «евреи». СПб.: Аxioma, 2001.
4. Ницше Ф. Воля к власти. Посмертные афоризмы. Минск, 1999.
5. Zons R. Ironisches Patos. Deutschland gibt es nicht // Das Patos der Deutschen / Hrsg. N. Bolz. Vilchelm Fink Verlag, 1996.
6. Hervier J. Entretien avec Ernst Juenger. Paris: Gallimard, 1986.
7. Frank W. Zur Geschichte des Nationalsozialismus. Hamburg, 1937.
8. Barrès M. L'icéal et les premières étapes. // La Cocarde. 1894. 18 septembre.
9. Barrès M. Scènes et Doctrines du Nationalisme. Paris: Editions du Trident, 1987.