

82  
Ф27

ФРАНЦУЗСКАЯ  
ФИЛОСОФИЯ  

---

СЕГОДНЯ  

---

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ФРАНЦУЗСКАЯ  
ФИЛОСОФИЯ  

---

СЕГОДНЯ  

---

Анализ  
немарксистских концепций

Ответственный редактор  
доктор философских наук  
И. С. ВДОВИНА



МОСКВА «НАУКА» 1989

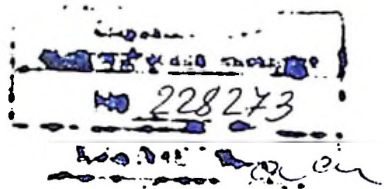
ББК 87.3  
Ф 84

Редакционная коллегия:

И. С. ВДОВИНА, Т. А. КЛИМЕНКОВА, Т. А. КУЗЬМИНА

Рецензенты:

доктор философских наук С. М. БРАЙОВИЧ,  
доктор философских наук Н. Г. ПОПОВА



Ф 84 **Французская философия сегодня: Анализ немарксистских концепций / М. Грецкий, Н. Автономова, Л. Филиппов и др.**— М.: Наука, 1989.— 264 с.  
ISBN 5-02-007967-7

В коллективном труде критически исследуются основные тенденции и идеи немарксистской философской мысли Франции 60—80-х годов XX в. Авторы подводят определенный итог эволюции структурализма, экзистенциализма, персонализма; анализируют попытки нетрадиционного обоснования фундаментальных философских проблем человека, культуры, политики в современной леворадикальной мысли, в «новой философии»; обсуждают философские идеи консервативных и неоконсервативных концепций истории, обновленческие тенденции в религиозно-идеалистических учениях.

Для специалистов в области философии, истории философии, а также для широкого круга читателей, интересующихся современной культурой Запада.

Ф 0301040300-222 33-1989, кн. 1  
042(02)-89

ББК 87.3

ISBN 5-02-007967-7

© Издательство «Наука», 1989



## ВВЕДЕНИЕ

Предлагаемая вниманию читателя книга посвящена критическому анализу французской немарксистской философии конца 60-х — 80-х годов XX в. Отмеченный период является новым этапом философии Франции, где нашли свое отражение эволюция общественной жизни, вызванная новыми запросами социально-политического и научно-культурного опыта страны, а также логика развития современной западной философии в целом.

После почти столетнего замедленного — по сравнению с другими ведущими капиталистическими странами — развития экономики Франции с середины 50-х годов переживала период ускоренного роста, продолжавшийся вплоть до вспышки мирового экономического кризиса 1974 г. В начале 70-х годов Франция по темпам роста производства занимала первое место в Европе и второе (после Японии) в капиталистическом мире. В этот период была произведена основательная перестройка французской экономики: техническая модернизация производства; увеличение удельного веса промышленного сектора по сравнению с аграрным, торговым, банковским; преимущественное развитие передовых отраслей промышленности; расширение производства на экспорт; специализация в рамках мирового хозяйства и т. п.

Внешняя политика Франции в отмеченный период определялась ликвидацией остатков колониальной империи, выходом страны из военной организации НАТО и ликвидацией американских военных баз на ее территории, поворотом к установлению добрососедских отношений с Советским Союзом и другими социалистическими странами.

Однако успехи экономического развития в условиях буржуазной Франции не только не вели к смягчению социальных противоречий, а, напротив, обостряли существующие конфликты и порождали новые. Они породили и обострили глубокий затяжной кризис страны, охвативший все сферы общественной жизни.

Сложившаяся ситуация была связана с тем, что ускоренное экономическое развитие сопровождалось «сверхэксплуатацией» (Ж. Марше) рабочего класса. Развертывание научно-технической революции увеличивало число средних технических специалистов и служащих, которые по содержанию своего труда, материальному и социальному положению сближались с рабочими. Изменялся статус основной массы работников умственного труда и деятелей искусства — они превращались в наемных трудящихся. Кризис высшего образования и сложности с трудоустройством молодых специалистов вели к росту недовольства студенчества, численность которого стремительно возрастала.



Следствием ускоренной капиталистической концентрации явилось социальное движение протеста рабочих и студентов в 1968 г. Мистификация реальных общественных проблем, острое ощущение дегуманизации человека, особенно усилившееся в связи со сверхэксплуатацией рабочего класса, было основным звеном, вокруг которого формировалось мировосприятие значительной части французской интеллигенции 60-х годов. Большое значение для формирования идеологии усвоения массовым сознанием феноменологической, экзистенциалистской и психоаналитической традиций со свойственной им ориентацией на переориентацию, философско-эстетических идей модернистского реализма, художественного авангардизма, «искусства ради искусства», неадекватное восприятие марксистского учения, интерес к западной и восточной мистике и др.; стимулирование майского движения принадлежали к числу его признаков.

В начале 70-х годов Франция вступает в полосу нового, самого глубокого и продолжительного левоэкономического кризиса, затрагивающего жизненно важные интересы широких слоев общества и практически все стороны национальной жизни страны. Волны кризиса разной величины обрушиваются на французское общество на протяжении всех 70-х годов. На XXIV съезде ФКП отмечалось: «кризис порожден не конъюнктурными трудностями, не внешними причинами, не политическими ошибками. Это кризис самой капиталистической системы. Выйти из кризиса невозможно без продвижения общества по социалистическому пути. Другого выхода нет»<sup>1</sup>.

Интенсификация общественной жизни, борьба широких народных масс за демократические перемены в стране, бурное развитие средств распространения культуры и искусства, модификация форм социальных связей и общения привели к кризису «культуры потребления» и поддерживающие ее теории, остро поставили вопрос о раскрепощении нереализованных ресурсов индивида, о творческом, культурно-эстетическом потенциале народа, об уничтожении чужденности и отчужденности в человеческом общении. В этих условиях во французской философии обостряется интерес к положению личности в обществе, к проблемам власти, государства, революции, будущего устройства общества.

События 60—70-х годов привели к существенным сдвигам во французской немарксистской философии.

Экзистенциализм с его критериями, ориентировавшими человека на индивидуальное спасение и самоотверженное противостояние фашизму в условиях оккупационного режима и борьбы Сопротивления, в период стабилизации послевоенного буржуазного общества в значительной степени лишился основы для философствования. Несостоятельность теоретической платформы философии существования с ее отрицанием внеиндивидуальных, объективных

---

<sup>1</sup> XXIV съезд Французской коммунистической партии, Сент-Уэн, 3—7 февр. 1982 г. С. 122.

детерминаций человеческого бытия и сознания вынудила экзистенциалистов под давлением новой социальной ситуации обратиться к анализу массовых человеческих действий, выходящих за рамки глубоко личностного общения. Ж.-П. Сартр в «Критике диалектического разума» (1960) сделал попытку перевести традиционную экзистенциалистскую проблематику на язык новой социальной действительности. Однако отказ от обобщений в области истории, отрицание самой возможности познания закономерностей исторического процесса и целенаправленных революционных действий масс, а также ориентация на идею «свободного выбора» как средства самоосуществления индивида привели Сартра и его единомышленников на позиции левозкстремистской идеологии.

Заметные изменения наблюдались и в религиозном экзистенциализме. Так, глава христианского экзистенциализма Г. Марсель в 60-е годы сосредоточивает свое внимание на проблеме духовного наследия, отношения к культурному достоянию прошлого как связующему звену истории и цивилизации, в самой постановке которой намечается существенный отход от экзистенциализма. В своей последней работе «В защиту трагической мудрости и ее трансценденции», которая готовилась к печати в дни майских событий 68-го года, Марсель выступил против нигилистически-разрушительных тенденций в отношении к культурно-историческим ценностям, какими чреват экзистенциализм. Он признал несостоятельной позицию экзистенциализма в вопросе об абсолютной свободе выбора, предельную субъективизацию ценностей в философии существования. Экзистенциалистскому миропониманию Марсель противопоставил античную философию, считая превращенный в последовательное, развернутое философское учение орфизм способным вывести Запад из затянувшегося духовного кризиса<sup>2</sup>.

Францию не без основания считают второй родиной феноменологии. Соединенная с экзистенциализмом, феноменология явилась той основой, на которой выросли почти все антропологически ориентированные философские концепции. Виднейшие французские философы XX в. Э. Левинас, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти, М. Дюфрен, П. Рикёр развивают свои учения в русле феноменологическо-экзистенциальной традиции. Господствовавшая в 30—50-х годах тенденция к плюрализации феноменологических концепций в 70-е годы сменилась настойчивыми поисками методологического и концептуального единства. П. Рикёр, прошедший путь от персонализма и экзистенциализма к феноменологической герменевтике, берет на себя задачу объединить различные способы философствования, существующие в рамках феноменологическо-экзистенциалистской традиции, представить их взаимно дополняющими друг друга и в своем единстве обосновывающими целостное прочтение человека, мира, истории с позиций религиозного идеализма. В последнее десятилетие становятся очевидными попытки

---

<sup>2</sup> См.: *Тавризян Г. М.* Марсель: между христианским экзистенциализмом и «новым орфизмом» // Философия, религия, культура. М., 1982.

Рикёра соединить феноменологическо-экзистенциалистские построения с классическим рационализмом гегелевского типа и современной философией языка.

60—70-е годы во Франции — время господства структурализма. Зародившееся в обстановке кризиса антропоцентристских концепций человека, и прежде всего экзистенциализма, это философское учение поставило задачей исследовать индивида в его обусловленности биологическими, социальными и культурными факторами.

В «археологии знания» М. Фуко, «структурной антропологии» К. Левин-Строса, «структурном психоанализе» Ж. Лакана речь идет об изучении целостных системных объектов культуры, условий их происхождения и функционирования независимо от человека, его сознания и воли; ориентация на лингвистическую практику, гиперболизация значения языка в познании привели структуралистов к абсолютизации роли знаково-символических систем культуры, отождествлению их с социальной реальностью в целом. В итоге структуралисты воспринимаемый человек, его личностные мотивы и побуждения, сознание и самосознание выступили вторичными образованиями, в основе которых лежат объективные бессознательные и безличностные структуры. Одновременно с идеей бессмысленности человеческого существования структурализм внедряет в сознание индивидов представление о том, что любое изменение частного бытия возможно только на пути переделки всей цивилизации, коренного изменения ее основополагающего кода<sup>3</sup>. Эта мысль становится центральной в 70-е годы, когда в свет выходят книги М. Фуко «Надзирать и наказывать» (1965) и «Воля к знанию» (1976), где разрабатывается структуралистская концепция власти, оказавшая значительное воздействие на политизацию философского мышления Франции<sup>4</sup>.

В эти годы активизируют свою деятельность и сторонники обновления неотомизма. Наиболее существенную работу по приспособлению «вечной философии» к социальной и идеологической ситуации Запада XX столетия выполнил Ж. Маритен. Именно его философия и, в частности, его программа «интегрального гуманизма» сыграла роль составной части политики Ватикана по отношению к современной культуре и обществу. Маритен акцентировал значимость культурфилософской формы апологии религии, которая принята сегодня на вооружение ведущими теоретиками неотомизма. К 70-м годам широкое распространение получают различные варианты соединения неотомизма с ведущими направлениями современной нерелигиозной идеалистической философии — бергсонизмом, фрейдизмом, экзистенциализмом, неопозитивизмом, идеями Франкфуртской школы, феноменологии, герменевти-

<sup>3</sup> См.: Автономова Н. С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977; Грецкий М. Н. Французский структурализм. М., 1971.

<sup>4</sup> См.: Автономова Н. С. От «археологии знания» к «генеалогии власти» // Вопросы философии. 1979. № 2.



ки. Значительный акцент здесь делается на обновлении неотомистской антропологии, философии истории и культуры<sup>5</sup>.

Персонализм, разделявший в 50—60-х годах установки буржуазного философского реформизма, в мае 68-го сделал попытку возродить свою былую приверженность идее необходимости революционной переделки буржуазного общества на христианско-гуманистических основах. Католические философы, объединяющиеся вокруг журнала «Эспри», восприняли майские события во Франции как первую постмарксистскую революцию в Западной Европе, в ходе которой будто бы осуществлялся «персоналистский модус поведения». Однако по мере эволюции майско-июньского движения в направлении левацкого экстремизма и правозкстремистского перерождения последнего, с одной стороны, и сближения участвовавших в нем левых католиков с демократическим крылом — с другой, персоналисты отказались от идеи революции и в деле «улучшения» буржуазных общественных отношений призывали положиться на «индивидуальную имманентность» и на «революцию в частной жизни людей» — в итоге на рехристианизацию массового сознания. В конце 70-х годов персонализм начинает «новую» серию исследований, свидетельствующую о его сближении с социально-философскими концепциями «организованного», «постиндустриального» общества<sup>6</sup>.

На волне майских событий 1968 г. возникло леворадикальное течение, распространившееся в последующие годы среди молодой французской интеллигенции и получившее название «новые левые». Леворадикальная мысль развивалась в русле философской традиции иррационально-романтического антитехницизма, экзистенциалистско-персоналистских иллюзий о спонтанности и свободе человеческого существования, теоретических разработок социологии труда, неофрейдизма, структурализма; ее представители широко пользовались марксистской терминологией применительно к троцкистским и маонистским идеям, испытывали серьезное влияние неоавангардистского искусства, признавая его движущей силой исторического процесса<sup>7</sup>.

Вынесенные из кризисных дней 68-го бунтарские нигилистическо-романтические настроения послужили основой для выступления в 1976 г. группы «новых философов» (А. Глюксман, Ж. Долле, К. Жамбе, Г. Лярдро и др.), претендовавших на переворот в философии, в западном образе жизни и мышлении, на создание нетрадиционных представлений о человеке и его месте в мире, об отчуждении человека и путях его освобождения. На деле же, от-

---

<sup>5</sup> См.: *Губман Б. С.* Кризис современного неотомизма. М., 1983; *Долгов К. М.* Диалектика и схоластика. М., 1983.

<sup>6</sup> См.: *Вдовина И. С.* Эволюция социально-философских идей французского персонализма // *Католическая философия сегодня.* М., 1985; *Каплан А. Б.* Личность и прогресс // *Современные буржуазные теории общественного развития.* М., 1984.

<sup>7</sup> См.: *Айвазова С. Г.* Левый радикализм в идейно-политической жизни Франции. М., 1986.

талкиваясь от структуралистских разработок М. Фуко по проблемам власти и насилия, «политической семиологии» Ж. Лакана, идей «критической философии» Франкфуртской школы, феноменологично-экзистенциалистских учений о человеческой свободе и личностном выборе и др., «новые философы» создали концепцию, в которой нигилизм и отказ от гуманистических идеалов, от достижений прогресса и разума стали доминирующей тенденцией; одновременно «новые философы» выступили против рационалистической и атенстической традиции в философии и культуре, на стороне воинствующего антимарксизма и антикоммунизма<sup>6</sup>.

Если в 60—70-е годы немарксистская философия Франции переживает пору неустойчивости и идейных трансформаций, то теоретическая деятельность французских коммунистов приобретает невиданный ранее размах и сосредоточенность на подлинно актуальных проблемах современности и перспективах общественного развития страны. В отмеченные годы в разработку проблем марксистской теории включилось большое число ученых-коммунистов, значительно расширилась деятельность издательства ФКП «Эдиссон сосьяль». На страницах марксистских изданий были опубликованы исследования по актуальным проблемам современности: о госмонополистическом капитализме, о научно-технической революции и ее воздействии на капиталистическую экономику, о социальных противоречиях капитализма и путей их революционного преодоления, об опасности развития милитаризма и необходимости разоружения, о борьбе с неокolonизмом и по таким вопросам, как марксизм и история, марксизм и проблемы языка и др. Значительно углубились социально-политические, экономические, психологические и социологические исследования по вопросам политической власти, семьи, школы; усилилась разработка проблем диалектического материализма, истории и теории науки. Особое значение получили марксистские разработки по проблемам гуманизма и демократии, ранее стимулируемые главным образом необходимостью борьбы с экзистенциализмом и религиозными антропологическими концепциями, а начиная с 60-х годов — в связи с непосредственными задачами политической борьбы компартии, рабочего класса, всех прогрессивных сил страны.

Большими тиражами были изданы работы К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина, А. Грамши, Г. Димитрова, Г. В. Плеханова, Р. Люксембург и других теоретиков марксизма; марксистские работы стали публиковаться в буржуазных издательствах «Галимар», «Обье», «Масперо Дюкро» и других; марксизм занял видное место в ежедневной прессе и периодических изданиях, в университетских работах, в лицейских и университетских курсах<sup>7</sup>. Как констатировал Ф. Энкер, ответственный работник журнала «Нуфель

<sup>6</sup> См.: Никитина Л. Г. «Новая философия» для старого мира. М., 1987; Каграмнов Ю. М. Метаморфозы нигилизма. М., 1986; Кутасова И. М. Анти-философия «новой философии». М., 1984.

<sup>7</sup> См.: Современная марксистско-ленинская философия в зарубежных странах. М., 1984. Ч. II, гл. II.

критик», начиная с 60-х годов для Франции характерно распространение марксизма по всем каналам интеллектуальной и социальной жизни: «сегодня марксизмом интересуются все французские интеллектуалы», более того, «они не могут не обсуждать марксизм и не высказывать своего отношения к марксистской теории и практике»<sup>10</sup>.

Отношение к марксизму является одной из центральных проблем современной философии Франции, вынужденной постоянно включать в свои построения идеи, понятия и проблемы марксистской философии, использовать некоторые ее методологические положения. Вместе с тем широкое распространение марксизма, его активность и чрезвычайная актуальность в идеологической жизни страны часто наталкиваются на многочисленные попытки искажения или упрощения революционной теории, ее истолкования в духе анархизма, троцкизма, маоизма и т. п. В 70—80-е годы антимарксизм становится доминирующей тенденцией в буржуазной философии Франции.

Французская немарксистская мысль отмеченного периода, несмотря на внешнее несовпадение ее отдельных течений и концепций, характеризуется глубоким внутренним единством: все ее составляющие являются порождением и осмыслением кризисного периода в жизни французского общества, перед которым действительно и неотложно стоит проблема выбора перспектив собственного исторического развития. Это вопросы власти и политической деятельности, классовых противоречий и борьбы за новое будущее, культурной и политической позиции интеллигенции. Общая черта различных «неофилософий» Франции последнего десятилетия — первоочередной интерес к вопросам социально-политического содержания и — шире — к проблемам общественного развития.

В отличие от предшествующего периода, когда во французской немарксистской философии господствовали антропологические концепции феноменологии, экзистенциализма, персонализма и в центре ее внимания был отчужденный от общества человек со своим интимным внутренним миром, сегодня главным объектом философской рефлексии становится «общественный» индивид. При этом социальная природа человека и его общественное бытие трактуются нетрадиционно: преобладают идеи спонтанности, самостоятельности, децентрализации, маргинальности и др.

Феноменологическо-экзистенциалистская философия утверждала принципиальную невозможность совпадения личных и общественных интересов, несовместимость индивидуального совершенствования с «надиндивидуальным» ходом истории, и последняя в ее объективных формах, как правило, выносилась за пределы философского анализа. «Неофилософы» не только включили в свои теоретические исследования проблемы социально-политического характера, сделав их в большинстве случаев преимущественным

<sup>10</sup> *Hincker F.* La désenclavement du marxisme // Les dieux dans la cuisine: vingt ans de la philosophie en France. P., 1978. P. 79—81.



предметом изучения, но и лично, в качестве активистов принимали участие во «взрывном» мае 68-го, а в последнее время стремятся влиять на ситуацию в стране через средства массовой информации, государственные учреждения и ведомства, систему образования и воспитания. Однако это вовсе не означает, что «новая» французская философия (включая «новых левых», «новых философов», «новых персоналистов») выработала некий единый и более или менее определенный общественный идеал, за осуществление которого она ведет решительную борьбу.

Пожалуй, более всего отмеченные теоретики единодушны в словесном отвержении капитализма как изжившей себя социально-политической системы. Вместе с тем, беря на себя роль радикальных критиков капитализма, они — как это ни парадоксально — единодушно признают неэффективность какой бы то ни было критики современного буржуазного общества и считают едва ли не аморальными любые массовые выступления с политическими, экономическими, правовыми и им подобными требованиями, поскольку они, по уверению «новых» теоретиков, работают на капитализм, открывая перед ним новые перспективы и содействуя его дальнейшему укреплению. Антибуржуазность «новых» радикализуется настолько, что превращается в конечном счете в нечто бессодержательное. Так, новое поколение сторонников «Эспри» видит путь избавления от эксплуатации в забвении самого слова «эксплуатация», искоренения его из человеческой памяти. Радикальная критика очевидно смыкается здесь с крайней формой социальной апологетики.

В этой связи вряд ли правильно говорить о повсеместной политизации новейшей французской немарксистской философии. Применение термина «политизация» при характеристике теоретических новаций в ней весьма условно, поскольку за ним часто стоят попытки «неофилософов» связать философию с политикой, не задаваясь вопросом о специфике философского знания и его отношении к политической теории и практике. Как справедливо отмечает французский философ-марксист Л. Пинто, порой одно афиширование собственной философской радикальности позволяет «новым» теоретикам приписывать себе репутацию радикальных политических мыслителей<sup>11</sup>.

Показательна в этом плане оценка «новыми» перспектив капитализма, их отношение к проблеме социальной революции и социализма. В 50—60-х годах наиболее распространенной концепцией буржуазной социологии и социальной философии была теория конвергенции, обещающая в недалеком будущем слияние социализма и капитализма на основе некоторых преимущественных достижений, свойственных той или другой общественной системе, которая питала идеологию «интеграции» и бесконфликтности. Сегодня теорию конвергенции сменяет концепция «тождества» социализма и капитализма, опирающаяся на маркузеанское при-

<sup>11</sup> Pinto L. Politique de philosophes (1960—1976) // Pensée. 1978. N 197. P. 52.

знание «тайной связи труда и капитала». Большая роль во внедрении этой теории в массовое сознание принадлежит прежде всего «новым левым», «новым философам», «новым персоналистам».

При объяснении генезиса социализма все они, как правило, опираются на механистически-детерминистскую методологию, помогающую им скрывать качественное своеобразие социализма как нового общественного строя. Эта методология используется ими вообще при рассмотрении человеческой цивилизации — «новыми левыми», признающими отчуждение и разделение труда «естественным свойством орудий труда и техники», «структурой инструмента»; «новыми философами», считающими стихию господства и подчинения неотъемлемым свойством человеческого общества, заданным ему «политической онтологией».

Следуя этой логике, «новые» теоретики стремятся доказать, будто социализм механически сменил капитализм в некоторых странах не только сохранив все противоречия последнего, но и породив новые, столь же неразрешимые, а марксизму вменяется в вину то, что он своим научно-объективным анализом капиталистического производства якобы дал в руки буржуазному государству теоретическое руководство для выживания, для самоконтроля и самокорректировки, чем продлил срок его существования. В этой связи французские «неофилософы» призывают трудящихся отказаться от повседневной политической борьбы.

Далес, «новые» теоретики берут на вооружение идею буржуазной социологии об исчезновении у рабочего класса развитых капиталистических стран революционного сознания и используют ее для борьбы с марксистским учением о пролетариате как субъекте социалистической революции. Уже в мае 68-го прозвучал лозунг «новых левых», заимствованный ими у Маркузе и Турена, согласно которому подлинными революционеры — это неинтегрированные (иными словами, асоциальные) слои общества; вслед за ними «новые философы» объявили, что пролетариат лишен творческого импульса и неспособен на самостоятельную революционную борьбу; сторонники «новой» ориентации персонализма отнесли понятие пролетариата к устаревшему символу революционной мифологии<sup>12</sup>.

При объяснении же грядущей революции и того общественного состояния, которое будто бы идет на смену капитализму, «неофилософы» покидают область детерминистских построений и предаются вольной импровизации, где иррационализм и субъективизм становятся преобладающим методологическим средством. В футурологических построениях «новых» теоретиков трудно найти продуманные решения, хотя бы в какой-то мере опирающиеся на научное познание общества и перспектив его развития. Так, «новые левые» под революцией, не мотивированной ни этически, ни

<sup>12</sup> Несостоятельность антимарксистских концепций рабочего класса и его роли в современной политической жизни Франции подробно анализируется в кн.: Цыганков П. А. Рабочий класс Франции: критика антимарксистских концепций. М., 1983.

ценностно (об объективной необходимости говорить и не приходится), понимают «спонтанное насилие», своего рода «океанический прилив», которого никакая логика не в состоянии постичь. Вместе с тем грядущая «социалистическая» революция противопоставляется революции 1917 г. в России, революциям в восточноевропейских странах, на Кубе и разрабатываемым проектам французских, итальянских, испанских коммунистов. «Новые философы» ожидают кардинальных перемен в жизни человеческого общества не как результата классовой борьбы, а лишь изменения человеческого мышления и морально-религиозного возрождения человечества. «Новые» теоретики персонализма призывают полагаться на милость, которая должна снизойти свыше.

В последнее десятилетие в капиталистических странах усилились и получили широкое распространение консервативные и неоконсервативные настроения. Как реакция на левый радикализм и анархизм 60-х годов, на мощный экономический и социально-политический кризис 70-х годов, укрепление позиций социализма и марксизма в международном масштабе, подъем национально-освободительного и антиимпериалистического движения, они выливаются в широкое наступление консервативных и неоконсервативных сил. Во Франции философия неоконсерватизма в значительной степени ассоциируется с деятельностью «новых экономистов» (А. Фурса, А. Ленаж, Ф. Афталью) и «новых правых» (А. де Бенуа, М. Мармен, П. Вьяль, Л. Повель).

В отличие от откровенно апологетических буржуазных концепций «индустриального общества» неоконсерваторы открыто признают кризисное состояние современного капитализма и требуют его решительной перестройки «справа». В частности, «новые экономисты» объявили о намерении развенчать «технократическую ментальность», связанную с подменой социально-экономических категорий технологическими, и восстановить «политэкономическое» видение мира. Экономический кризис «неоэкономисты» связывают с нарушением принципа частной собственности, растущим вмешательством государства в экономику, усиливающимися бюрократическими ограничениями предпринимательской инициативы. Главную задачу они видят в восстановлении капитализма свободной рыночной конкуренции.

Проблемы, поднимаемые «новыми экономистами», — не только политико-экономические, но и философско-антропологические. «Неоэкономисты» требуют реставрации особого типа личности — суверенного индивида, целиком полагающегося на самого себя, умеющего один на один выдержать драму человеческого существования. Вопрос о корнях этого типа личности остается у «новых экономистов» нераскрытым. С одной стороны, неоконсервативная мысль стремится восстановить старую просветительскую иллюзию о «естественном человеке» и его «разумном эгоизме» и объявить буржуазное предпринимательство единственной законной формой человеческого самоутверждения. Но такая дихотомия естественно-искусственного не только недопустимо упрощает историче-



скую реальность, но и дает крайне облегченную версию проблем современного капитализма. Все антикапиталистические силы, внутренние и внешние, связываются с некоей исторической надуманностью, которая, по их мнению, давно должна бы уже рассеяться как мираж. Социализм в этом свете рисуется как движение «нищих духом», неспособных смотреть в глаза реальности бытия, неадаптированных к действительности и потому ищущих опеки и надындивидуальных гарантий. Симбиоз жаждущих опеки люмпенских и полулюмпенских слоев и стремящегося к абсолютной власти «нового класса» — государственной, партийной и профсоюзной бюрократии — лежит, по мнению «новых экономистов», в основе всех посткапиталистических новообразований XX в. — мировой социалистической системы, коммунистического и рабочего движения, национализированного сектора в экономике самих капиталистических стран.

Проблема выглядит «простой и ясной»: восстановить подлинную, «онтологическую», картину мира, основой которой является «номиналистический» принцип, и демонтировать искусственный мир надындивидуальных, коллективистских структур. «Номиналистическая онтология» и экономический редукционизм — трактовка всех человеческих проблем в духе «теории обмена» — таковы теоретические основы «нового экономизма» во Франции.

Другую неоконсервативную концепцию философии истории выдвигают «новые правые». Теоретические истоки их позиции весьма разнообразны: в ней имеют место отдельные идеи и положения философии жизни, экзистенциализма, структурализма, западногерманской философской антропологии, исторической школы Анналов, «новых философов». Главной же теоретической платформой «новым правым» служит современная буржуазная социобиология, использующая новейшие результаты этнологии, этнографии, антропологии, экологии, эволюционной теории для биологизаторского истолкования проблем человека и общественного развития, для обоснования необходимости авторитарного руководства и свертывания демократии<sup>13</sup>.

«Новые правые» сосредоточивают внимание на той стороне кризиса буржуазного общества, которую игнорируют «новые экономисты», — ухудшение качества социальной среды, кризис культуры и нравов, апатия и безволие людей перед лицом «глобального вызова» Западу. Западные принципы жизнестроения они не считают ни естественными, ни всеобщими; им, напротив, ближе тема «трагического одиночества» Запада в мире враждебных ему культур. Одиночество Запада и предательство интеллектуалов, выступающих как «пятая колонна» Востока, — вот лейтмотив философии истории «новых правых». Вслед за Ницше отступничество интеллектуалов «новые правые» связывают с гуманизмом в его «экзистенциально-неподлинной» версии, потакающей человеку в ущерб суровой реальности бытия. Гуманизм, в свою очередь, трак-

<sup>13</sup> См.: Каграманов Ю. М. Указ. соч.

туется как наследие иудео-христианского мессианизма. Секуляризованный мессианизм в лице социализма и коммунизма и попустительствующих им буржуазных либералов стал грозной силой, объединяющей варваров Востока с маргиналами Запада. Особо опасным представляется «новым правым» объединение коммунизма с тьер-мондизмом, т. е. с идеологией развивающихся стран.

В свете сказанного политическая программа «новых правых» включает в себя следующие требования: рендеологизировать политическое мышление на Западе, преодолеть близорукий эмпиризм и прагматизм, строить политику на основе таких глобалистских дихотомий, как Запад—Восток, цивилизация—варварство; демонтировать враждебную культуру интеллектуалов, начав с философского развенчания гуманизма как апологии слабости, лени и безответственности; во внешней политике противопоставить новому мышлению с его общечеловеческими ценностями и требованиями партнерства и сотрудничества концепцию «принципиальной некоммуникабельности» различных мировых культур.

По сути дела, «новыми правыми» отрицается единство человеческого рода, как и единство проблем человечества, требующих для своего разрешения объединения его усилий.

Вопреки распространенному мнению о «неоконсервативной доминанте» в идеологии и политике ведущих стран Запада в них ширится движение общедемократической альтернативы курсу «правых». При этом меняется сам характер общедемократического сознания. Прежде оно демонстрировало свои сугубо эмпирические основания, противопоставляя официозному доктринерству народный здравый смысл, опыт и традицию, земные заботы «маленького человека». Но теперь, когда сам характер госмонополистического вызова человеку и человечеству изменился, породив тотальную угрозу ядерной и экологической катастрофы, распада целостности человечества по полюсам Восток—Запад, Север—Юг, общедемократическому движению понадобилось выработать собственные мировоззренческие позиции, касающиеся места и судьбы человека в мире.

Эсхатологическое предчувствие возможного близкого конца цивилизации и даже всей жизни на Земле, невозможность дальнейшего сохранения тенденций, ведущих человечество в тупик, ориентирует на поиски новых способов бытия в мире, новых оснований человеческого самоутверждения. В этой связи поднимаются важные философские вопросы: об ограниченности техничности рациональности, о том, способен ли ориентирующийся ею человек на длительное историческое существование; о соотношении стабильного (азиатского) и нестабильного (новоевропейского) способов производства, о необходимости новой Реформации, связанной с коренной перестройкой системы ценностей и приоритетов.

Надо сказать, что эти и другие вопросы, выдвигаемые в идеологии общедемократического движения, носят преимущественно антипозитивистскую и антисциентистскую направленность и определенным образом соотносятся с теми реконструкциями фи-

лософского мышления, которые осуществили в свое время экзистенциализм, персонализм, философская антропология и, наконец, структурализм, «реабилитировавший» архаичные, докапиталистические типы культуры. Внесенный структурализмом в философию культуры и философию истории релятивистский принцип и вытекающая из него критика европоцентризма широко используются общедемократической идеологией для развенчания капитализма, неокOLONиализма, информационного империализма и т. п.

В 30—40-х годах на Западе осуществлялась активная идеологизация философской антропологии в консервативном и ультраконсервативном духе, политическое «присвоение» ее правыми силами (хотя и здесь были свои исключения — «сопротивленческий» экзистенциализм Сартра и Камю, «левые» течения персонализма). Позитивизм в это время, напротив, занимал позицию критической отстраненности по отношению к этим тенденциям, отражая настроения формирующейся научно-технической интеллигенции. Сейчас нередко имеет место обратный процесс. С одной стороны, в эпоху НТР происходит сращивание государственно-монополистической бюрократии со средой научно-технических экспертов и появляется на этой основе новый гибрид — технбюрократия. Она политически присвоила философию позитивизма, используя ее для обоснования и апологетики менеджеризма, социальной инженерии, всякого рода «модернизаций», сопровождающихся разрушением вековых культурных традиций стран и регионов.

С другой стороны, происходит идейное присвоение некоторых течений антропологического толка оппозиционными капитализму силами, защищающими привычный уклад жизни, национальную культурную самобытность и автономию от принудительных модернизаций, от технократических устремлений управлять вся и всем. В частности, очевидна мировоззренческая связь антивоенного и экологического движений — наиболее массовых форм общедемократического протеста — с философией жизни. Зафиксированные в этой философии антитезы: природа—техника, техника—культура, человек—техника и т. п., отстаивание самооценности жизни, опровержение любых попыток программирования, любой позитивистской и технократической аксиоматики, посягающей на таинство жизни, — все это находит отклик у тех, кто ставит общечеловеческие интересы выживания выше любых классовых, политических и технологических целей. Нам еще предстоит серьезно исследовать, как преобразуются некоторые концептуальные установки философской антропологии, в том числе иррационалистического толка, под влиянием общедемократической идеологии и утверждаемой ею новой шкалы приоритетов.

Таковы, если говорить кратко, характерные особенности немарксистской философии Франции конца 60-х — 80-х годов. Авторский коллектив отдает себе отчет в том, что в условиях необычайной подвижности, отличающей французскую философию последних десятилетий, трудно претендовать на исчерпывающий



анализ всех ее позиций и тенденций. Вместе с тем авторы выражают надежду, что им удалось выделить и проанализировать наиболее значимые в идеологическом плане явления современной немарксистской мысли Франции отмеченного периода и сосредоточить внимание на ее ключевых проблемах. Тем самым авторский коллектив стремился продолжить систематическое изучение французской немарксистской философии XX в., весомый вклад в которое внесли труды советских ученых В. Н. Кузнецова (Французская буржуазная философия XX века. М.: Мысль, 1970), исследовавшего философскую мысль Франции от начала века до 60-х годов, и Т. А. Сахаровой (От философии существования к структурализму. М.: Наука, 1974), посвятившей свою монографию критическому анализу французского идеализма 60-х — начала 70-х годов.

Книга подготовлена в секторе современной буржуазной философии стран Запада Института философии АН СССР. Научно-организационную и научно-вспомогательную работу выполнили сотрудники сектора Т. А. Клименкова и З. А. Заритовская.

*И. С. Вдовина, А. С. Панарин*

# I

## СТРУКТУРАЛИЗМ: МЕТОДОЛОГИЯ И ИДЕОЛОГИЯ

---

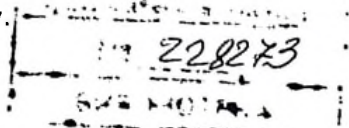
### СТРУКТУРАЛИЗМ К. ЛЕВИ-СТРОСА И ПРОБЛЕМА ГУМАНИЗМА

*М. Н. Грецкий*

Когда французский ученый-этнограф Клод Леви-Строс (род. в 1908 г.) публиковал свои первые работы — «Семейная и общественная жизнь племени намбиквара» (1948 г.) и докторскую диссертацию «Элементарные структуры родства» (1949 г.), мало кто мог предполагать, что его сугубо специальные изыскания приобретут широкий общественный резонанс, а его имя станет синонимом нового научного и философского направления, известного под названием «французский структурализм». Между тем прошло полтора десятка лет, и в середине 60-х годов о структурализме заговорил «весь Париж»: одни — с восторгом как о новой «философской революции», другие — с пренебрежением как об очередной «философской моде».

Это был момент, когда почти одновременно, но независимо друг от друга вышли важнейшие работы Жака Лакана, Мишеля Фуко, Ролана Барта и Леви-Строса, единодушно признанного главой этого нового направления. И хотя никто из них не был профессиональным философом и все они работали в различных областях конкретного гуманитарного знания, но их выступление вызвало настоящий переворот в философской ситуации во Франции. Господствовавший до этого экзистенциализм уступил свое ведущее место течению, выступившему под прямо противоположными лозунгами: вместо субъективности, переживания, свободы — объективность, научность, жесткая детерминация структур.

Сразу же появилась обширная комментаторская литература, в которой в зависимости от позиции авторов структурализм был представлен как научная или как наукообразная, сциентистская философия и соотнесен с проблематикой современного общества. Собственно, в этой комментаторской и интерпретаторской литературе (в работах Озиаса, Бенуа, Себага, Корвеза, Фажы и др.) и был «сделан» структурализм как идеологическое, мировоззренческое направление. Иначе говоря, его конкретно-научная часть и связанные с ней философско-методологические поиски были «достоены доверху» и этот «третий этаж» был изображен как глобальное переосмысление человека и общества, противостоящее как экзистенциализму, так и марксизму.



Однако вся эта «трехэтажная» конструкция оказалась весьма неустойчивой. В ней не было философского единства. А осуществленная в ней вульгаризация и идеологизация некоторых конкретно-научных идей вызвала протесты со стороны самих ученых-структуралистов, которые начали откаться от структурализма вообще или от «структурализма-фикции», по выражению Леви-Строса. Тем не менее проблемы, поставленные структуралистами, и способы их решения заслуживают серьезного внимания марксистской критики. Это особенно касается такого крупного ученого, как Клод Леви-Строс.

Надо сказать, что сам Леви-Строс отнюдь не претендовал на основание какой-либо новой философской системы. Более того, хотя он и получил философское образование, начало его самостоятельной деятельности было связано с разочарованием в философии.

Познакомившись в 30-е годы с работами некоторых американских этнографов, Леви-Строс обнаружил, что описанные в них человеческие типы и образы жизни гораздо более разнообразны, чем те, которые философы считают всеобщими и обязательными для всех людей. Представление философов о человеческой природе, следовательно, слишком узкое — оно страдает «европоцентризмом», оно ограничено их философским методом самоанализа и рефлексии, приводящим к тому, что нечто частное и субъективное выдается за всеобщее и абсолютное. Сделав такой вывод, Леви-Строс отошел от философии и занялся этнографическими исследованиями, в том числе конкретными, «полевыми», среди индейских племен Южной Америки.

Это обращение к конкретной, частной науке не означало, однако, что у Леви-Строса пропал интерес к широким философским обобщениям. Скорее наоборот: именно потому, что известные ему философские концепции (в частности, бергсонизм, феноменология, неопозитивизм) представлялись как односторонние, субъективистски ограниченные, возникла идея противопоставить этим концепциям нечто объективное и фундаментальное, основанное на точном знании современной жизни.

Итак, критика философии с позиций этнографии? А почему бы и нет? В этом отношении Леви-Стросу было на кого опереться. В американской этнографической литературе уже давно подвергался критике так называемый «этноцентризм», суть которого «заключается в том, что по меньшей мере некоторые из норм, обычаев, институтов и т. п., существующих в каком-либо обществе, предстают перед его членами не как исторически обусловленные, а как совершенно естественные, от века присущие самой природе человека»<sup>1</sup>. Если же этот взгляд в той или иной степени свойствен всем людям, то разве философы от него гарантированы? И не является ли этнография вернейшим средством лечения от этноцентризма? С другой стороны, в самой Франции такой круп-

<sup>1</sup> Семенов Ю. И. Происхождение брака и семьи. М., 1974. С. 53.

нейший авторитет в социологии и этнографии, как Эмиль Дюркгейм, выдвинул программу создания «социологически обоснованной философии, поскольку действительно научное решение самых трудных метафизических вопросов (о природе морали, религии и т. п.) возможно, считал он, только на базе социологических исследований»<sup>2</sup>.

Эта программа, как и попытка Дюркгейма разработать объективные методы социологического исследования, импонировала Леви-Стросу. Он объявил себя продолжателем дюркгеймовской традиции во Франции. Однако Леви-Строс пошел дальше Дюркгейма по крайней мере в двух отношениях: он преодолел дюркгеймовский индуктивистский эмпиризм и сведение социальных фактов к природным вещам. В этом ему помогли еще два мыслителя — Фрейд и Маркс, оказавшие на него, по его собственным словам, наибольшее влияние в период формирования его взглядов.

Фрейдовский психоанализ, который как раз в 20—30-е годы распространялся во Франции, натолкнул Леви-Строса на мысль рассматривать социальные факты не просто как вещи, а как нечто значащее, причем искать значение, как это делал Фрейд, и у таких фактов, которые на первый взгляд представляются случайными, бессмысленными, иррациональными. Что же касается марксизма, с которым Леви-Строс познакомился в 17-летнем возрасте, то из него он усвоил идею о построении социальной науки не на эмпирическом уровне непосредственно данных событий, а исходя из выявления той скрытой реальности, которая дает возможность объяснить поверхностный ряд явлений. И марксизм, и психоанализ, и также геология, которой он одно время увлекался, «доказывает, — писал впоследствии Леви-Строс, — что понимание заключается в сведении одного типа реальности к другому, что истинная реальность никогда не бывает самой явной и что природа истинного проявляется уже в том, как оно старается скрыться»<sup>3</sup>.

Речь здесь идет о необходимости в научном исследовании переходить с эмпирического на теоретический уровень. При этом Леви-Строс подчеркивает, что чувственные данные, констатируемые на эмпирическом уровне, не должны просто отбрасываться в пользу рационального; их надо удерживать, интегрировать в рациональное, постичь то и другое в единстве, что можно было бы назвать «суперрационализмом». Леви-Строса не удовлетворяют «статические антиномии», ходкие в философских рассуждениях поры его молодости, — рациональное и иррациональное, интеллектуальное и аффективное, логическое и дологическое. Фрейдизм, с одной стороны, и марксизм — с другой, представляются ему примером того, как надо преодолевать эти противоположности. Недаром среди произведений Маркса он называет в первую очередь «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» как книгу, к ко-

<sup>2</sup> История буржуазной социологии XIX — начало XX века. М., 1979. С. 211—212.

<sup>3</sup> *Lévi-Strauss Cl. Tristes tropiques*. P., 1955. P. 44.

торой он не раз возвращался в момент, когда предстояло распутать какую-либо сложную социологическую или этнографическую проблему<sup>4</sup>. Именно в этой работе Маркса, написанной на живом историческом материале, особенно четко проявляется единство различных уровней исследования — глубинного, объяснительного, и поверхностного, требующего объяснения, вплоть до его самых конкретных, индивидуальных деталей.

Заметим, однако, что, оценив определенные методологические подходы фрейдизма и марксизма, Леви-Строс не усвоил собственно концептуального содержания ни того ни другого. Фрейдистское объяснение первобытной истории он просто отверг. Марксистское же объяснение исторического развития он как бы отодвинул в сторону, высказав лишь симпатии к Марксу и Энгельсу, к диалектическому и историческому материализму. В дальнейшем мы уточним отношение концепции Леви-Строса к фрейдизму и марксизму.

Взгляды Леви-Строса с самого начала развивались в общем русле традиционного французского рационализма. Однако эта рационалистическая традиция как раз в годы молодости Леви-Строса была атакована с двух сторон: со стороны философии — иррационализмом Бергсона, а со стороны этнографии — концепцией дологического мышления Леви-Брюля. В этом столкновении рационализма с иррационализмом Леви-Строс, как мы уже видели, встал на сторону рационализма. В то же время ему было ясно, что традиционный рационализм нуждается в усовершенствовании: необходимо преодолеть отмеченные выше «статические антиномии» и в первую очередь ответить чем-то позитивным на концепцию Леви-Брюля, представляющую мышление первобытных людей принципиально иррациональным, нелогическим.

Сила этой концепции заключалась в том, что она опиралась на обобщение большого этнографического материала. Но как же могли реально жить и действовать такие «нелогические» люди? Такой вопрос ставили Леви-Брюлю многие его критики<sup>5</sup>, и он, естественно, наводил на мысль, что его концепция по меньшей мере односторонняя, она не учитывает логику реальных поступков, которой не может не соответствовать логика мышления. Может быть, эта логика и не совсем такая, как у нас, может быть, она скрывается где-то в глубине и не обнаруживается непосредственно на поверхности. Ясно во всяком случае одно: необходимо не чисто эмпирическое, а серьезное теоретическое исследование, позволяющее проникнуть вглубь и рационально объяснить те «иррациональные» странности, которые делают образ мышления первобытного человека столь непохожим на наш.

Такой теоретический настрой молодого Леви-Строса вполне

---

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Концепция Леви-Брюля активно критиковалась и советскими марксистами — начиная с 20-х годов. См. работы Р. Выдры, Ф. Месина, В. Мамляева, А. Колбина, К. Р. Мегрелидзе, Г. П. Францова, Б. И. Шаревской, Н. Ф. Протасени, А. Ф. Анисимова и др.



объясняет и его интерес к фрейдизму и к марксизму, и его обращение к работам наиболее широко мыслящих этнографов, таких как Боас, Лоуи, Кребер в США, Рэдклифф-Браун и Малиновский в Англии. В этих работах его привлекало стремление к научной точности и в то же время — к теоретическим построениям, дающим возможность объяснить те или иные описываемые явления. Это опять-таки не значит, что он воспринял сами эти теоретические построения. Леви-Строс не стал приверженцем ни диффузионизма, ни функционализма, но постарался усвоить ценные элементы из того и из другого. В частности, в функционализме Малиновского он оценил его целостный, системный подход к исследуемому обществу и связанную с ним идею о том, что в общественной системе нет лишних, бесполезных элементов — каждый выполняет какую-либо функцию, которую нужно только уметь обнаружить.

Отметим, наконец, что теоретические устремления в западной этнографии выразились, с одной стороны, в разграничении собственно этнографии как описательной науки, занимающейся сбором материалов и выделившейся из нее этнологии как науки теоретической, объяснительной (такое разграничение не принимается в советской этнографической науке). Естественно, что склонный к теоретизированию Леви-Строс стал «этнологом» и от немало способствовал распространению термина «этнология» во французской научной литературе. С другой стороны, эти теоретические устремления выразились в оформлении географически локализованных течений — американской «культурной антропологии» и английской «социальной антропологии». Леви-Строс впоследствии добавил к ним свою «структурную антропологию». И в том и в другом случае речь идет об исследовании первобытных народов, о той же этнографии или этнологии. Но сам термин «антропология» говорит о серьезных теоретических претензиях — о намерении выявить некие человеческие закономерности, человеческие типы, качественно отличающиеся от современного, «цивилизованного», человека, что может иметь далеко идущие мировоззренческие последствия.

Говоря о связи этнологии с мировоззрением, надо, однако, сразу подчеркнуть два обстоятельства. Во-первых, эта связь не является однозначной. Среди «культурных» и «социальных» антропологов были и есть люди самой разной мировоззренческой ориентации — реакционные и прогрессивные, расисты и антирасисты, сторонники колониализма и его решительные противники. Во-вторых, от субъективных взглядов и намерений этнологов (или антропологов) следует отличать объективное идеологическое значение и реальное практическое использование этнологии<sup>6</sup>. Нарастающее расхождение между субъективной направленностью многих этнологов и объективной ролью их исследований в

<sup>6</sup> См. об этом: *Григулевич И. Р.* Социальная антропология: есть ли у нее будущее? // Концепции зарубежной этнологии: Крит. этюды. М., 1976.

условиях капиталистической системы вызвало кризисные явления в самой этнологии, которые отразились и в творчестве Леви-Строса. Более того, Леви-Строс стал одним из самых видных выразителей этих кризисных настроений (особенно в 60—70-е годы). Нам важно с самого начала зафиксировать этот момент, ибо отсюда прямо вытекает одна существенный методологический принцип марксистского исследования: необходимость разграничивать в работах зарубежных философствующих ученых не только конкретно-научный и философский уровень, но и в самом философском, мировоззренческом уровне — две ступени: субъективные мировоззренческие установки ученого и объективную идеологическую и практическую роль его исследований<sup>7</sup>. Собственно, это тот самый принцип, который В. И. Ленин применял, анализируя взгляды физиков и философов-махистов в «Материализме и эмпириокритицизме», и который оказывается вполне применим по отношению ко многим ученым-обществоведам. Противоречие между их субъективными установками и объективной функцией, тем более когда они сами его осознают, для нас далеко не безразлично. Именно через осознание и разрешение такой противоречий происходит переход передовых представителей научной интеллигенции на антикапиталистические позиции.

Вернемся, однако, к Леви-Стросу. Теперь нам более или менее ясен тот теоретико-методологический багаж, с которым он приступил к полевым этнографическим исследованиям. Проведя несколько лет среди индейских племен Бразилии, Леви-Строс, как и многие этнографы до него, проникся симпатией к этим «простым» людям, которые на деле оказались далеко не так просты, как это представляется широкой публике. Леви-Строс здесь воочию увидел, как функционируют весьма сложные системы регламентации всей общественной жизни, как подкрепляют и уравнивают друг друга различные обычаи, ритуалы, магические процедуры, мифологические представления. В то же время он мог наблюдать стремительное разложение традиционного образа жизни первобытных племен под влиянием контактов с капиталистической цивилизацией. Алкоголь и неизвестные дотоле индейцам болезни буквально косили эти первобытные племена. Вместо того чтобы «подтягиваться» к цивилизации, они на глазах деградировали и вымирали. «Печальные тропики» — так назвал Леви-Строс свою вышедшую в 1955 г. книгу, в которой он изложил все эти наблюдения и выразил свой протест против губительного воздействия буржуазной цивилизации на первобытные народы, доходящего до прямого геноцида. С самого начала исследования Леви-Строса имели определенную направленность: сдвинуть границу между наукой и философией в пользу науки, потеснить философию в ее

---

<sup>7</sup> Такое разграничение структурализма на три «этажа» проводится нами вслед за И. В. Блаубергом и Э. Г. Юдиным начиная с 1973 г. См.: Грецкий М. Н. Структура структурализма // Филос. науки. 1973. № 1; Он же. Философский структурализм // Современная буржуазная философия. М., 1978. С. 540—560.

казалось бы, заповедной сфере, в сфере субъективной, человеческой реальности, доказать, что эту реальность можно и нужно исследовать научно, объективно. «Когда Клода Леви-Строса спрашивают, — отмечает писатель и публицист К. Руа, — что его интересует больше всего на свете, то он отвечает: «Понять, как функционирует человеческий ум»<sup>8</sup>. При этом его «рабочей гипотезой» было то, что функционирование ума должно подчиняться неким всеобщим законам, которые, однако, не лежат на поверхности и не «могут быть схвачены на элементарном уровне поспешной аналогии»<sup>9</sup>. Необходимо было, следовательно, действовать осторожно и методично.

Но вот метода исследования Леви-Стросу как раз и не хватало. Те методологические установки, которые он усвоил из марксизма и из фрейдизма, были еще слишком общие. Леви-Стросу же нужен был конкретно-научный метод, который позволил бы, во-первых, четко систематизировать весьма разнородный этнографический материал, а во-вторых, найти пути перехода от диковинных ритуалов и фантастических мифологий к пока еще только интуитивно угадываемому порядку.

Такой метод дала Леви-Стросу структурная лингвистика. Это произошло благодаря встрече с Романом Якобсоном во время пребывания Леви-Строса в США в 1941—1945 гг. Структурно-семiotический метод, использованный в лингвистике, был применен на новом материале. Так родился этнологический структурализм или структурная антропология.

#### СТРУКТУРАЛИЗМ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Генетическая связь этнологического структурализма Леви-Строса с лингвистическим структурализмом Соссюра и его последователей — Трубецкого, Якобсона и др. — в настоящее время широко известна. Леви-Строс сам на нее не раз ссылался, подчеркивая ведущую роль структурной лингвистики по отношению не только к этнологии, но и к другим гуманитарным наукам<sup>10</sup>. В связи с этим многими критиками структурализма ставился вопрос о правомерности самого перенесения метода из одной науки в другую. Некоторые из них, рассуждая об этом в общей форме, попытались вообще отвергнуть такое перенесение или, по крайней мере, сильно его ограничить. Здесь необходимо дать определенное пояснение.

Перенесение метода из одной науки в другую не только в принципе правомерно, но и является одним из необходимых условий развития научного знания, особенно в периоды научных революций. Новый метод, даже самого широкого «профиля», появляется сначала, как правило, в какой-то узкой области, и только его

<sup>8</sup> *Roy Cl.* Claude Lévi-Strauss ou l'homme en question // *Nef.* 1959. Mai, N 29. P. 68.

<sup>9</sup> *Ibid.* P. 70.

<sup>10</sup> См., напр.: *Lévi-Strauss Cl.* *Anthropologie structurale.* P., 1958. P. 37, 39, 40.

распространение на другие области и другие науки дает возможность в конкретном исследовании определить реальную сферу его применимости. Так обстояло дело со статистическим, теоретико-информационным, кибернетическим методами. И так же обстоит дело со структурным или, точнее, структурно-семиотическим методом. Вопрос о применимости «чужого» метода — дело конкретного исследования, и лишь такое исследование может показать, применим ли этот метод в неизменном виде, или он должен быть как-то модифицирован. Разумеется, речь не идет о том, чтобы любой метод пытаться применять повсюду. В какой-то мере можно предугадать эффективность или неэффективность использования того или иного нового метода и произвести соответствующий выбор. Но все же определяющим будет получение конкретных результатов, дающих решение проблем, неразрешимых старыми способами.

Результаты, полученные Леви-Стросом, весьма значительны. Они получили широкое международное признание, принесли автору мировую славу, но в то же время вызвали оживленные дискуссии и подверглись довольно острой критике с разных сторон. Это создание новой типологии брачно-родственных отношений, основанной на применении математических моделей («Элементарные структуры родства», 1949), оригинальное решение проблемы тотемизма («Тотемизм сегодня», 1962), новая теория первобытного мышления, радикально отличающаяся от концепции Леви-Брюля («Дикарское мышление», 1962), структурно-семиотическое истолкование мифов (4-томная серия — «Мифологические», 1964—1971)<sup>11</sup>, структурно-семиотическое истолкование ритуальных масок («Путь масок», 1975). К этому надо добавить постановку ряда методологических проблем научного и особенно структурного исследования, выдвижение общих гипотез, касающихся функционирования и развития общества и, наконец, рассыпанные в разных местах философские рассуждения, включающие концепцию «нового гуманизма» (см.: «Печальные тропики», 1955; «Структурная антропология», 1958; «Структурная антропология II», 1973, и другие работы).

Все это вместе и получило в литературе название «структурализм», или, точнее, этнологический структурализм, родственный структурализму в лингвистике, литературоведении и в некоторых других областях. Причем в отличие от ряда других ученых Леви-Строс не отрешивается от структурализма, а, наоборот, отделяет от него «ненастоящих» структуралистов. В письме к К. Бакес-Клеман, автору книги «Клод Леви-Строс, или Структура и несчастье» (Париж, 1970; 2-е изд. — 1974), Леви-Строс писал 30 мая 1970 г.: «Во Франции есть три настоящих структуралиста — Бенвенист (известный французский лингвист. — М. Г.), Дюмезиль (исследователь религий. — М. Г.) и я, а те, кого Вы называете (речь

<sup>11</sup> Был предложен другой перевод названия этого труда: «Мифологиики», но, по словам самого Леви-Строса, данный в тексте перевод правильный.

идет о Лакане, Фуко и Альтюсере.— М. Г.), включены в число структуралистов по недоразумению»<sup>12</sup>.

Как справедливо отмечает Н. С. Автономова, «каждая из крупных работ Леви-Строса вносит что-либо новое как в специально-научном, так и в теоретико-методологическом плане, составляет звено единой постройки, единого проекта — практического осуществления и теоретического обоснования возможности объективного научного знания в сфере этнологического исследования»<sup>13</sup>. Такое обоснование, поскольку оно касается не знания вообще, а определенной сферы научного знания, может быть философским и нефилософским. Как мы увидим, у Леви-Строса гораздо больше развиты элементы нефилософского обоснования, однако у философов, исследующих структурализм, — как марксистов, так и немарксистов, — наблюдается явная (и в общем вполне понятная для философов) тенденция переносить центр тяжести на философское обоснование и именно исходя отсюда оценивать и критиковать структурализм в целом.

Эта тенденция вызвала со стороны Леви-Строса резко отрицательную реакцию. Он неоднократно публично отмежевывался от философии. Так, в одной радиопередаче 1968 г., отвечая на вопрос: «Считаете ли Вы, что структурализм, о котором сегодня столько говорят, может быть определен как философия или только как метод?», Леви-Строс сказал: «Ни в коем случае как философия, но только как метод научного исследования»<sup>14</sup>. Таким образом, налицо довольно парадоксальная ситуация. Признанный глава французского структурализма — течения, которое в середине 60-х годов вытеснило с философской авансцены экзистенциализм во главе с Сартром, — сам отрекается от философии и даже призывает не принимать всерьез свои собственные философские высказывания<sup>15</sup>. Зачем же тогда было их высказывать?

Как мы увидим в дальнейшем, это — далеко не единственное противоречие, свойственное лидеру французского структурализма. Для нас такие противоречия будут представлять особый интерес — не только как повод для критики, но и как показатель некоторых проблем, требующих углубления исследования.

В данном случае возникающая проблема может быть сформулирована следующим образом: достаточно ли нефилософского обоснования объективного научного знания в этнологии, и если недостаточно, то какую роль играет здесь философия? Но прежде всего посмотрим, в чем, собственно, заключается философское и нефилософское обоснование и где пролегает между ними граница.

Если под философским обоснованием знания понимать, как это было традиционно, определение каких-то абсолютных пределов,

<sup>12</sup> *Backès-Clément C.* Claude Lévi-Strauss ou la structure et le malheur. P. 1974. P. 196.

<sup>13</sup> *Автономова Н. С.* Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977. С. 112.

<sup>14</sup> *Backès-Clément C.* Op. cit. P. 197.

<sup>15</sup> *Lévi-Strauss Cl.* L'homme nu. P., 1971. P. 570.



доказательство правомерности и возможности знания вообще (на основе, скажем, тождества субъекта и объекта), то мы не найдем у Леви-Строса какой-либо цельной теории на этот счет. Есть лишь отдельные не согласующиеся друг с другом высказывания кантианского и вульгарно-материалистического толка. Более того, во французском структурализме имеется логически продолжающая его «антифилософскую» направленность тенденция отвергнуть вообще правомерность философского обоснования и все философские «абсолюты». Если же говорить о вскрываемой структуралистами специфике познавательных процессов, такой, как роль бессознательного, знаковых систем, языка, сложная опосредованность и «преломленность» познания<sup>16</sup>, то лишь косвенно все это относится к проблематике философского обоснования.

Но, может быть, философского обоснования знания вообще не нужно и достаточно обоснования нефилософского, внутринаучного? Уточним, что под этим последним мы будем понимать обоснование не всеобщее, а частичное, в какой-то ограниченной области, с помощью тех или иных частных методов, что может противопоставляться «необоснованности» знания в других областях или при использовании других методов. Такого рода обоснование проходит красной нитью буквально по всем работам Леви-Строса. Посмотрим, в чем оно заключается, а затем вернемся к поставленному вопросу о его соотношении с философским обоснованием знания.

Прежде всего ясно, что для Леви-Строса объективная обоснованность этнологического знания связывается с использованием нового, структурно-семиотического метода, который, как мы уже говорили, он заимствовал из структурной лингвистики. В этом заимствовании Леви-Строс был далеко не одинок: ряд представителей других гуманитарных наук — литературоведения, искусствоведения, истории культуры — также пошли этим путем. И это было не просто внедрение одного частного метода, но и целого комплекса связанных с ним методологических процедур, одни из которых, такие, как идеализация, формализация, математизация, уже давно применялись в естественных науках, а другие появились недавно, в результате создания кибернетики, семиотики, теории информации.

Так, вслед за структурной лингвистикой, началась радикальная перестройка целого ряда гуманитарных наук. Суть этой перестройки, представляющей собой настоящую научную революцию, — это собственно, часть общей, происходящей сейчас научно-технической революции — можно определить как переход этих наук от эмпирически-описательной стадии развития к собственно теоретической стадии.

Заметим, что этот процесс все больше выводит гуманитарные науки на передний край научно-технического прогресса, связывая их двухсторонней связью с самой передовой электронно-вычисли-

---

<sup>16</sup> См. об этом в упомянутой работе Н. С. Автономовой.

тельной техникой. ЭВМ начинают применяться для развития гуманитарных исследований, и, в свою очередь, эти исследования открывают дальнейшие возможности для развития ЭВМ. Складываются новые и часто неожиданные междисциплинарные связи (например, между лингвистикой и биологией, семиотикой и экономикой и т. д.), обнаруживаются непредвиденные технические применения гуманитарных наук (например, применение лингвистики в военном деле).

Все эти процессы, имеющие далеко идущие практические последствия, требуют глубокого осмысления и активного содействия со стороны марксистско-ленинской философии. Это ее задача — разобраться в том, как здесь взаимодействуют конкретно-научные и философские идеи, четко разграничить, следуя примеру В. И. Ленина, эти два уровня, не давая подменять одно другим, отсечь идеалистические и метафизические наслонения и в то же время создать максимально благоприятный идейно-психологический климат для развертывания научно-технической революции. Последнее особенно необходимо ввиду того, что данная революция в гуманитарных науках, как, впрочем, и все предыдущие научные революции, наталкивается на упорное сопротивление как по внутринаучной, так и по философской линии. Никакая революция не совершалась и не побеждала без борьбы. Объяснить и «обосновать» революцию после ее победы во много раз легче, чем в момент ее совершения, но второе — во много раз важнее.

К сожалению, мы можем затронуть всю эту сложную проблематику лишь в самой общей форме, а именно поскольку нельзя правильно понять и оценить творчество Леви-Строса и ту борьбу, которая вокруг него происходит, если не понять и не оценить всю важность указанных выше процессов. Не сможем мы изложить и «лингвистическую предысторию» этнологического структурализма, хотя и ее понимание весьма существенно для нашей темы. Напомним лишь некоторые основные моменты<sup>17</sup>.

Исходные принципы структурной лингвистики (или лингвистического структурализма), «определившие развитие языкознания на 50 лет вперед»<sup>18</sup>, были, как известно, сформулированы в изданном посмертно (1916) «Курсе общей лингвистики» Ф. де Соссюра. Суть их в том, что путем ряда дихотомических разделений — внутренняя и внешняя лингвистика, язык и речь, синхрония и диахрония, форма и субстанция — был выделен «в чистом виде» абстрактный объект — язык как знаковая система — и начато исследование внутренних механизмов его функционирования. Эти внутренние механизмы, названные уже после Соссюра струк-

<sup>17</sup> По лингвистическому структурализму имеется большая литература. См.: Основные направления структурализма. М., 1964; периодические сборники «Новое в лингвистике», «Проблемы структурной лингвистики»; работы Ю. Д. Апресяна, В. А. Звегинцева, И. И. Ревзина, Л. Н. Засориной и др. В самом сжатом виде история структурной лингвистики изложена в брошюре: Грецкий М. Н. Французский структурализм. М., 1971. С. 10—18.

<sup>18</sup> Засорина Л. Н. Введение в структурную лингвистику. М., 1974. С. 43.

турами, оказались доступными для исследования строгими логико-математическими методами. В результате применения гипотетико-дедуктивного метода, моделирования, формализации, математизации в различных школах лингвистического структурализма языкознание начало превращаться в точную науку и сближаться по своему теоретическому статусу с естествознанием.

Это не значит, однако, что в руках структуралистов оно превратилось в набор сплошных абстракций, оторванных от жизни, как пытались представить дело ученые-традиционалисты, противники этой лингвистической революции. Во-первых, в самой структурной лингвистике четко фиксируются два уровня — абстрактно-теоретический и эмпирический, причем непосредственно наблюдаемые элементы второго уровня теперь уже не просто наблюдаются — они могут быть объяснены, обоснованы, дедуктивно выведены из первого уровня путем «восхождения от абстрактного к конкретному» (в принципе это та же методологическая процедура, которая была применена К. Марксом в «Капитале»). В результате структурная лингвистика смогла объяснить ряд фактов, необъяснимых с позиций описательного сравнительно-исторического языкознания.

А во-вторых, структурная лингвистика вовсе не отождествляет себя с языкознанием в целом. Последнее подверглось коренной перестройке путем дифференциации одних его частей и интеграции других. Выделившаяся структурная лингвистика с ее «жестким ядром» — математической лингвистикой — соседствует и взаимодействует со сравнительно-исторической лингвистикой, а на их периферии сформировались новые лингвистические дисциплины комплексного характера — социолингвистика, этнолингвистика, психолингвистика. Таким образом, сложилась иерархизированная система лингвистических дисциплин с довольно гибкими многоступенчатыми переходами от теории к эмпирии и обратно.

Хотя лингвистика решила еще не все свои «организационные» проблемы и выяснение отношений между лингвистами не закончилось, но уже и в таком виде она явилась буквально предметом зависти для многих ученых-гуманитариев, искавших пути достижения строгого доказательного знания. В целом ряде гуманитарных наук — а в этнографии, может быть, более, чем где-либо, — накапливался огромный фактический материал, требовавший осмысления. Соответственно строились различные объяснительные гипотезы, которые, в свою очередь, сталкивались между собой, но не могли превратиться в строго доказанные теории, поскольку носили в общем умозрительный характер. Характерный пример — выдвигавшиеся начиная с античности и до сегодняшнего дня многочисленные «объяснения» мифов<sup>19</sup>.

Но умозрительные гипотезы в гуманитарных областях знания всегда явно или неявно основывались на определенной философии. Неудивительно поэтому, что стремление к преодолению умозри-

<sup>19</sup> См. об этом: *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976. С. 12—163.

тельности, к созданию строго научных, доказательных теорий почти всегда связывалось в той или иной мере с «антифилософской» тенденцией. Доведенная до своего логического конца, эта тенденция приводит к позитивистскому «запрету метафизики». Во всяком случае в ней именно заключаются гносеологические корни позитивизма. Однако в структурализме эта тенденция не была доведена до логического конца, и мы вскоре увидим почему. Прежде всего она выразилась в выдвигании на первый план нефилософского обоснования научного знания.

К такому обоснованию можно, очевидно, отнести опору на другие, ушедшие вперед науки, в данном случае на структурную лингвистику. Для Леви-Строса это «единственная из общественных наук, которая может претендовать на звание науки»<sup>20</sup>. Но дело тут, разумеется, не только в престиже новой науки и завидной эффективности ее метода. Для ориентации этнологии на лингвистику есть и другие, достаточно серьезные, основания.

Во-первых, лингвистика достигла научной строгости прежде всего благодаря выделению в языке его знакового аспекта, пониманию его как знаковой системы. Но знаковые системы существуют не только в языке, а и во многих областях культуры. Жизнь первобытного общества буквально пронизана всевозможными знаковыми системами. «Когда мы рассматриваем,— пишет Леви-Строс,— какую-либо систему верований, скажем тотемизм какую-либо форму социальной организации — однополовые роды, двусторонний брак,— мы ставим такой вопрос: „Что все это значит?“ А чтобы ответить на него, мы стремимся перевести на наш язык правила, первоначально данные на другом языке»<sup>21</sup>.

Во-вторых, как в лингвистике, так и в других науках знаковая система оказывается привилегированным объектом структурного исследования. Ведь отдельный знак (или, по терминологии Соссюра, его чувственно воспринимаемая часть — «означающее»), будучи заменителем или представителем чего-то другого (по терминологии Соссюра, «означающее» заменяет или представляет «означаемое»), сам по себе вовсе не существует: как заменитель он может быть заменен другим заменителем — так в языке акустические знаки (речь) заменяются на графические (письмо). Существенными же являются те отношения в системе, в которые знаки вступают, иначе говоря, ее внутренняя структура.

С этим связано основное методологическое требование структурализма, формулируемое как «методологический примат отношений над элементами системы», т.е. требование исследовать в первую очередь отношения. «Ошибка традиционной социологии, как и традиционной лингвистики,— утверждает Леви-Строс,— состоит в том, что она рассматривала элементы, а не отношения между элементами»<sup>22</sup>. Так, в мифах пытались интерпретировать их

<sup>20</sup> *Lévi-Strauss Cl. Anthropologie structurale. P. 37.*

<sup>21</sup> *Idem. Anthropologie structurale deux. P., 1973. P. 19.*

<sup>22</sup> *Idem. Anthropologie structurale. P. 57.*

отдельные элементы, не выяснив их внутренних отношений, правил их специфического «языка». В результате и создавался хаос субъективистских интерпретаций, не дававших возможности построить объективно обоснованное знание.

В-третьих, как в структурной лингвистике, так и в других науках, имеющих дело со знаковыми системами, те отношения, которые детерминируют сами элементы, знаки, не лежат на поверхности. И их, как правило, не осознает сам субъект, применяющий на практике ту или иную систему знаков. Причем бессознательное их использование является даже обязательным условием действия знаковой системы. «С мифами,— указывает Леви-Строс,— дело обстоит так же, как с языком: субъект, который сознательно применял бы в своей речи фонологические и грамматические законы, при условии, что он обладал бы необходимыми знаниями и виртуозностью, почти сразу же потерял бы нить своих рассуждений»<sup>23</sup>. Таким образом, имеется уровень сознательного манипулирования знаками и уровень скрытых, бессознательно применяемых правил (знаков, механизмов, структур). В научном исследовании им соответствуют те два уровня, о которых уже шла речь выше. Это эмпирический и теоретический уровни, присущие каждой развитой науке и обеспечивающие ее объяснительный характер.

Здесь перед нами центральный пункт в теоретическом обосновании объективного знания в этнологии и некоторых других гуманитарных науках, науках о культуре. Ведь их специфическая трудность в том, что сам их объект — неуловимая человеческая субъективность с ее свободными выборами, ценностями, смыслами, целями, никак не желающими укладываться в рамки объективных закономерностей. И вот оказывается, что такие рамки все-таки можно обнаружить, и притом даже с математической точностью. Лбо эти скрытые бессознательные структуры, или механизмы знаковых систем, фиксируются с помощью логико-математического моделирования. Они представляют собой некие инварианты, по отношению к которым уровень сознательного употребления знаков есть совокупность поддающихся вычислению вариантов. Это значит, что свобода и другие атрибуты человеческой субъективности не ликвидируются, но ограничиваются: им предоставляется выбор среди вариантов, число которых не бесконечно, а вполне определено и зависит от бессознательного инварианта.

Опять-таки можно это проиллюстрировать на языке: высказывая свои мысли, каждый человек может сформулировать их по-разному, употребить те или иные языковые обороты, использовать те или иные синонимы, однако количество этих возможностей не безгранично и они все должны укладываться в рамки грамма-

---

<sup>23</sup> *Idem.* *Le cru et le cuit.* P., 1964. P. 19. Заметим, что уже К. Маркс говорил о мифологии как о «бессознательно-художественной» переработке природы. См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 46, ч. 1. С. 48.



тических и других языковых правил. Собственно, этим и обеспечивается человеческое взаимопонимание, иначе язык не мог бы служить средством общения.

Но и мифы, ритуалы и другие факты культуры, связанные со знаковыми системами, тоже должны быть понятны всем членам данного коллектива, и они тоже существуют в разных вариантах, которые в принципе должны быть сводимы к неким инвариантам. А нельзя ли их всех свести к единому инварианту, к единой бессознательной структуре или же найти инвариант инвариантов, структуру структур, что и будет представлять собой те искомые всеобщие законы человеческого интеллекта, которые Леви-Строс постулировал как рабочую гипотезу? Если бы это удалось сделать с достаточной научной строгостью, проблема теоретического обоснования гуманитарного знания была бы в принципе решена, и философам с их бездоказательными абсолютами оставалось бы лишь завидовать ученому-гуманитарии. Пока что это лишь мечта, вернее, программа, ориентирующая дальнейшие исследования и побуждающая Леви-Строса выходить за рамки узко очерченных, конкретных задач и искать широкие аналогии в самых различных областях.

Наконец, в-четвертых, знаковый (или семиотический) подход дает возможность реализовать тот «суперрационализм», к которому Леви-Строс стремился с самого начала, т. е. «превзойти противоположность чувственного и умопостигаемого, располагая сразу же на уровне знаков». «Действительно,— пишет Леви-Строс,— знаки выражают одно посредством другого. Даже в очень небольшом числе они поддаются строго построенным комбинациям, которые могут передать вплоть до мельчайших нюансов все разнообразие чувственного опыта»<sup>24</sup>. Здесь Леви-Строс проводит сравнение с запахами, которые при всем их разнообразии могут быть получены, как утверждают химики, различными комбинациями всего семи основных запахов. Другая аналогия — музыка, в которой все мелодическое богатство получается путем различных сочетаний нескольких основных звуков, записываемых в виде нот.

Знак выражает нечто мысленное посредством чего-то чувственного. Но это чувственное («означающее», по Соссюру) не может быть расплывчато неопределенным. Оно должно четко противопоставляться другому чувственному, в другом знаке,— таково обязательное условие функционирования знаковой системы (это то, что в лингвистике было названо «бинарными оппозициями»). Таким образом, чувственные признаки вычлениаются, противопоставляются, классифицируются, и все это соответствует таким же расчлененным и классифицированным мысленным содержаниям, которые обозначаются при помощи знаков. Леви-Строс применяет этот семиотический подход к исследованию мифов и обнаруживает в них «логику чувственных качеств», за которой скрывается

<sup>24</sup> *Lévi-Strauss Cl. Le cru et le cuit. P. 22.*

логика мыслей — та самая логика первобытного мышления, которую отрицал Леви-Брюль.

Первый том своего четырехтомного исследования мифов, озаглавленный «Сырое и приготовленное», Леви-Стросс начинает следующими словами: «Цель этой книги — показать, каким образом такие эмпирические категории, как сырое и приготовленное, свежее и гнилое, мокрое и сожженное и т. п., с точностью определяемые одним только этнографическим наблюдением, но всякий раз с точки зрения какой-то определенной культуры, могут служить концептуальными орудиями для выявления абстрактных понятий и соединения их в предложения»<sup>25</sup>. Как показывает Леви-Стросс в своем исследовании мифов, абстрактные понятия кодируются в них с помощью различных групп чувственных качеств, образующих целую серию взаимозаменяемых кодов — код кулинарный, биологический, астрономический и др.

Исследование с помощью структурно-семиотического метода осуществляется через анализ и синтез. Сначала в отдельных фрагментах какого-либо мифа выявляются повторяющиеся противопоставления (бинарные оппозиции) чувственных качеств, форм, действий и т. д., представляющих собой кодовые знаки; затем обнаруживаются трансформации, т. е. варианты (например, симметричные перестановки) этих кусочков структуры, а также их перекодирование в других знаковых системах. Это дает возможность объединить сначала близкие друг к другу мифы, представляющие собой явные варианты одного и того же мифа, а затем найти общее в мифах, все более отличающихся друг от друга. Так шаг за шагом в исследование вовлекаются все новые мифы, имеющие между собой нечто родственное. Конечный же результат всего этого долгого пути, проходящего через несколько сот мифов ряда индейских племен Южной и Северной Америки, — возвращение к исходному мифу, который теперь уже может быть объяснен вплоть до его мельчайших деталей, казавшихся ранее лишними или бессмысленными. Исследование идет, таким образом, по кругу, а точнее, по спирали, которая сначала расширяется, а затем сужается, приводя исследователя снова к исходной точке.

Циклический характер исследовательского процесса, по Леви-Строссу, — дополнительный аргумент в пользу обоснованности всей этой реконструкции. При этом он подчеркивает, что исследование могло бы начинаться и с другого пункта, но все равно вернулось бы к нему обратно. Поэтому его четыре тома «Мифологических» можно читать и в другом порядке — со второго или с третьего тома, а потом вернуться к началу.

Вместе с тем исследование первобытных мифов имеет и другую цель — показ функционирования первобытного мышления, демонстрацию его логического характера. Специально этому была посвящена предыдущая работа Леви-Стросса — «Дикарское мыш-

<sup>25</sup> Ibid. P. 99.

ление» (1962)<sup>26</sup>. Теперь же это мышление показано в действии, причем в такой области, которая казалась целиком во власти иррациональной фантазии.

Опровергая концепцию иррационального дологического мышления, выдвинутую Леви-Брюлем (и, кстати, подвергнутую им самим критике в посмертно изданных «Записных книжках»), Леви-Строс показывает, что первобытная мысль, имеющая четко выраженный классификаторский характер, развивается в рамках тех же логических законов тождества, противоречия и исключенного третьего, которые обязательны для современного мышления. При этом она отнюдь не чужда абстракциям, обобщениям, но только эти абстракции она выражает не адекватными абстрактными понятиями, а чувственными образами, примерно так, как это делает современное искусство. Правда, чувственные образы, служащие кодовыми знаками, не очень удобны для выражения абстракций и их связей. Ведь, будучи образами, заимствованными из какой-то конкретной области природы или человеческой жизни, они имеют собственное содержание и, следовательно, собственную логику связей, которая лишь отчасти может совпадать с логикой выражаемых мыслей. Отсюда, с одной стороны, необходимость определенного компромисса между рациональным и чувственным уровнем и связанной с этим поэтический характер «дикарского мышления», а с другой — необходимость обрывать цепочки образов, взятых из одного кода (скажем, зоологического, использующего образы животных), и перескакивать по ходу повествования к другим цепочкам образов — из другого кода (скажем, астрономического, использующего образы небесных светил), которые могут оказаться более подходящими для выражения дальнейших мыслей или для уточнения предшествующих. Так объясняются многие странности, причуды, фантастические превращения, встречающиеся в мифических повествованиях.

Как показывает Леви-Строс, все эти нелогические переходы на чувственном уровне нужны именно для сохранения логики на рациональном уровне. В конечном итоге какое-нибудь повествование о невероятных приключениях и превращениях мифического героя (на чувственном уровне) обнаруживает скрытую под ним (на рациональном уровне) совокупность логических категорий, служащих для осмысления окружающего мира и выражения своего к нему отношения. В этом первобытном мировоззрении важнейший момент, как указывает Леви-Строс, — осмысление резких противоположностей, таких, как природа и культура, жизнь и смерть, и стремление снять их антагонизм путем нахождения посредствующих звеньев или перекодирования на менее острые, невраждебные противоположности. Так первобытное мышление не просто отражает мир, а стремится представить его более гармоничным. Можно

<sup>26</sup> Мы предлагаем свой перевод введенного Леви-Стросом выражения «*pensée sauvage*», учитывая, что это не просто мышление дикаря, первобытного человека, но тип мышления, сохраняющийся в определенной мере и у современных людей, в частности в искусстве.

сказать, что здесь зарождается типичный прием идеологии, выдающей желаемое за действительное.

Оценивая эту концепцию первобытного мышления, следует сказать, что она представляет по меньшей мере значительный шаг вперед по сравнению с концепцией Леви-Брюля. Таково мнение целого ряда специалистов. Так, известный советский психолог А. Р. Лурия отмечает, что у Леви-Брюля мышление человека «отрывалось от его реальной практики и познавательные процессы рассматривались как результат его верований, и если бы первобытный человек действительно мыслил по законам, описанным Леви-Брюлем, он практически не мог бы прожить ни одного дня»<sup>27</sup>. Рассматривая же современные западные исследования, представляющие существенный интерес для объективной, материалистической науки, и в частности, «культур-антропологов» Клайнберга, Мид, Клакхона, Херсковица, Кэмпбелла и др., А. Р. Лурия ставит на первое место работы Леви-Строса, подчеркивая их близость «концепциям выдающегося советского психолога Л. С. Выготского»<sup>28</sup>.

Аналогична оценка исследователя мифологии Е. М. Мелетинского: «Создатель структурной антропологии Леви-Строс сумел описать эффективное действие логических механизмов мифологического мышления, порождающего знаковые системы, таким образом, что, с одной стороны, мифологическое мышление выступило в своей логической специфике (метафоричность, логика «бриколажа» на чувственном уровне и т. д.), а с другой (вопреки Леви-Брюлю) — были доказаны его способность к обобщениям, классификации, анализу, его интеллектуальные силы, без которых была бы немислима вся древняя культура»<sup>29</sup>. Не менее высоко оценивает научные достижения Леви-Строса лингвист и семиотик В. В. Иванов<sup>30</sup>.

Но семиотические системы, представляя собой, как мы говорили, привилегированный объект структурного исследования, не являются все же единственным подходящим для этого объектом. И в других сферах общественной жизни можно обнаружить системы, в которых отношения играют детерминирующую роль, где структура как совокупность этих отношений выступает в виде различных взаимосотносимых вариантов, где, следовательно, можно попробовать применить строгие методы вплоть до формализации и математизации (которые, кстати, не были применены Леви-Стросом при исследовании мифов).

<sup>27</sup> Лурия А. Р. Об историческом развитии познавательных процессов. М., 1974. С. 10.

<sup>28</sup> См.: Там же. С. 11—12.

<sup>29</sup> Мелетинский Е. М. Указ. соч. С. 158. Под «бриколажем» Леви-Строс понимает использование первобытным мышлением для кодирования на чувственном уровне различных образов, не специально приспособленных для этой цели, — подобно тому как любитель мастерить (bricoleur) использует для своих поделок разные подручные материалы.

<sup>30</sup> См.: Иванов В. В. Клод Леви-Строс и структурная антропология // Природа. 1978. № 1. С. 77—89.

Леви-Строс нашел такой подходящий объект в системах родства, существующих у первобытных племен. Дело в том, что эти системы чрезвычайно разнообразны (варианты!), функционируют по жестким, хотя и непонятным на первый взгляд правилам (скрытая логика!) и носят «искусственный» характер, т. е. социально установленные отношения между родственниками здесь оказываются важнее, чем их природные свойства (детерминирующая роль отношений!). Трактую системы родства по аналогии со знаковыми системами, Леви-Строс обнаруживает в них фундаментальное отношение — обмен женщинами (аналогичный обмену знаками). Разные способы регуляции этого обмена, т. е. правила бракосочетания, направлены на обеспечение устойчивого функционирования всей системы и именно поэтому, имея симметричный характер, поддаются математической обработке. Таковую математизацию Леви-Стросу помог осуществить известный математик А. Вейль, написавший специальную главу в его книге «Элементарные структуры родства» и доказавший применимость в этой области одного из разделов дискретной математики — теории групп. Это исследование, опубликованное Леви-Стросом еще в 1949 г. и оставшееся у него единственным детально разработанным образцом применения логико-математического моделирования, дало впоследствии толчок к целому ряду аналогичных исследований других ученых, особенно в США.

Представим себе теперь, что все эти поистине новаторские работы Леви-Строса были бы не первыми и не единственными в своем роде, а входили бы в поток научной литературы, в которой такие методы исследования были бы привычными и общепринятыми. В этом случае проблема теоретического обоснования знания перед ученым-этнологом вообще бы, по-видимому, не вставала. Ему надо было бы лишь доказать правильность тех или иных конкретных результатов.

На самом же деле имеет место совсем другая картина, складывающаяся из многих сотен и тысяч работ ученых различных стран, ведущих свои исследования совершенно иными методами. Здесь полное господство эмпиризма, традиционного в англо-американском ученом мире и широко распространившегося во всей этнографической литературе. В этом традиционном эмпиризме, как показал еще Ф. Энгельс сто лет назад, недоверие к теоретическому мышлению сочетается с наивным доверием к умозрительным построениям, вытекающим якобы прямо из фактов<sup>31</sup>. Здесь — убежденность в существовании непроходимой грани между естественными и общественными науками, а также их соответствующими методами. Эта убежденность идет, в частности, от полученного этнографами гуманитарного образования, традиционно противопоставлявшегося образованию естественнонаучному. Здесь, наконец, — соперничество школ и течений, вовсе не склонных без боя уступать территорию еще одному

<sup>31</sup> См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 373.



пришельцу, тем более предлагающему столь радикальное изменение методов и всего понятийного аппарата. Радикальная перестройка методов и понятий вообще трудное дело и всегда наталкивается на упорное сопротивление<sup>32</sup>. Но в общественных науках это трудно вдвойне, ибо к «естественной инерции» мышления, привыкшего к определенной «парадигме», здесь добавляется действие классовых интересов.

Если структурная лингвистика завоевала себе признание лишь в результате ожесточенной борьбы, преодолев сопротивление противников, защищавшихся всеми мыслимыми средствами, то, несомненно, того же самого следовало ожидать и в других гуманитарных дисциплинах. Поэтому неудивительно, что и Леви-Строс натолкнулся и на непонимание, и на нежелание понять, и на активное противодействие со стороны многих коллег-этнографов. «Редко увидишь, — отмечает В. В. Иванов, — номер американского или английского этнографического журнала, в котором не было бы полемической статьи о Леви-Стросе»<sup>33</sup>. Критические замечания в его адрес касались и конкретных деталей, и общей методологической установки, доходя в некоторых случаях до отвержения всего сделанного им в целом (такова, например, книга Рауля и Лауры Макариус «Структурализм или этнология» (Париж, 1973)).

Эта идейная борьба, прежде всего в рамках своей собственной науки, и потребовала от Леви-Строса того исключительного внимания к методологическим проблемам, которое проявляется во всех его работах. И только учитывая эту борьбу, мы можем понять, почему нефилософского обоснования знания для Леви-Строса оказывается недостаточно. В самом деле, опора на строгие методы, например структурной лингвистики и т. п., может быть, и хороша сама по себе, но что сказать тем критикам, для которых все это, скорее, аргументация не «за», а «против»? Что ответить тем, кто считает, что строгие методы принципиально противопоставлены гуманитарному знанию, ибо приводят к утрате специфики его предмета? Уже здесь возникает потребность обратиться к философской проблематике — вопросам о человеке, обществе и их специфике.

Но эта потребность превращается в жгучую необходимость, когда Леви-Строс, как и другие структуралисты, оказывается перед лицом враждебного союза традиционного гуманитарного знания и субъективистской идеалистической философии. Ведь именно эта философия — во Франции прежде всего в лице экзистенциализма — стремится обосновать специфику человека как абсолютно противоположного «миру вещей» и, следовательно, не могущего быть познанным теми методами, которыми исследуются вещи.

---

<sup>32</sup> Этот процесс интересно показан в книге Т. Куна «Структура научных революций» (М., 1975).

<sup>33</sup> Иванов В. В. Указ. соч. С. 78.

Хочешь — не хочешь, но что-то надо было всему этому противопоставить. «Антифилософская» тенденция здесь оказывается бессильной. И Леви-Строс становится «философом поневоле».

### ФИЛОСОФИЯ КАК «СТРОИТЕЛЬНЫЕ ЛЕСА» И КАК ИДЕОЛОГИЯ

Философские положения в работах Леви-Строса представлены в разрозненном виде и их нелегко объединить в нечто систематическое. Сам Леви-Строс характеризует их как «строительные леса», временно возводимые вокруг конкретно-научной постройки, и он весьма озабочен тем, чтобы эти «леса» не были приняты за само здание. Продолжая эту метафору, мы со своей стороны добавили бы, что философские положения у него не только «строительные леса», помогающие строить здание, но и «забор» вокруг строительной площадки, оберегающий ее от вторжения посторонних. Так или иначе, но основной философский интерес Леви-Строса — не в самой философии, а в его конкретно-научных построениях, которые надо обосновать и защитить. Судя по всему, он предпочел бы делать это собственно научными методами. Но... приходится прибегать к философии «до тех пор, пока наука не стала достаточно сильной, чтобы ее заменить»<sup>34</sup>. К какой же философии? Во всяком случае, не к такой, как экзистенциализм, который, «возводя личные заботы в ранг философских проблем, рискует превратиться в некую метафизику для мидинеток», а к такой философии, которая выполняет задачу «постичь бытие по отношению к нему самому, а не по отношению к я»<sup>35</sup>. Poleмика с экзистенциализмом, а также с феноменологией, начатая в «Печальных тропиках», продолжается в последующих работах Леви-Строса, и можно сказать, что именно через эту полемику, через отрицание основных философских позиций Сартра, его предшественников и союзников Леви-Строс приходит к важнейшим позитивным формулировкам своих собственных философских взглядов.

Решая свою главную задачу — отстаивать правомерность объективно-научного исследования «человеческой реальности», Леви-Строс и нападает и защищается. Господствовавшую во Франции субъективистскую философию он упрекает в том, что она не только сама замыкается в так называемых очевидностях «я», из которых уже нет выхода, но еще и держит в замкнутом кругу гуманитарные науки, не позволяя сознанию увидеть иной объект исследования, кроме самого сознания. «Отсюда вытекает, с одной стороны, практическое бессилие гуманитарных наук, а с другой — их иллюзорный характер, ибо сознанию свойственно самообманываться. Структурализм же — вслед за Руссо, Марксом, Дюркгеймом, Соссюром и Фрейдом — стремится открыть для сознания другой объект и тем самым поставить его по

<sup>34</sup> *Lévi-Strauss Cl. Tristes tropiques*. P. 45.

<sup>35</sup> *Ibid.*

отношению к человеческим явлениям в положении, подобное физическим и естественным наукам, доказавшим, что лишь в такой форме может осуществляться познание»<sup>36</sup>. «Вслед за физическими науками, — наставляет Леви-Строс, — гуманитарные науки должны убедиться в том, что реальность их предмета исследования вовсе не ограничивается тем уровнем, на котором ее воспринимает субъект»<sup>37</sup>. Дело в том, что сама действительность состоит из многих уровней, которые открываются исследователю в зависимости от его подхода, от решаемых им задач, — подобно тому как под микроскопом обнаруживаются разные картины объекта в зависимости от примененной степени увеличения. А поэтому, заключает Леви-Строс, пусть себе политик, моралист и философ занимают этаж, который им нравится, но пусть они не запирают всех других на этом этаже.

Что же касается обвинений структурализма в том, что он своим объективистским подходом устраняет человеческую личность и ее священные ценности, то это, по Леви-Стросу, все равно что выступать против кинетической теории газов под тем предлогом, что, объясняя расширение горячего воздуха, она угрожает уюту семейного очага<sup>38</sup>.

Вся эта аргументация Леви-Строса, направленная против субъективистской философии и в защиту сближения гуманитарных и естественных наук, идет, несомненно, по линии материализма. И надо сказать, что сам Леви-Строс это достаточно четко осознает. «...Именно структуральная мысль защищает сегодня цвета материализма», — заявляет он во Введении к первому тому своих «Мифологических»<sup>39</sup>. При этом он отмечает, что нередко смешивают структурализм с идеализмом и формализмом, но стоит только структурализму столкнуться с настоящим идеализмом и формализмом, как он сразу же обнаруживает свою детерминистскую и реалистическую направленность. Заметим, что з этом стремлении опереться на материализм Леви-Строс отличается от других структуралистов, от которых он сам отмежевывается именно по философским основаниям.

Можно было бы привести и другие высказывания Леви-Строса — не только в пользу материализма вообще, но и в пользу марксистского исторического материализма. Леви-Строс говорит о «бесспорной первичности базиса» по отношению к надстройке, о первичности «социальных преобразований» по отношению к «преобразованиям идеологическим», а также о том, что, занимаясь специально не базисом, а надстроечными явлениями, которые лишь «тени в глубине пещеры», он хотел бы «внести свой вклад в разработку теории надстройки, едва лишь намеченную Марксом»<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> *Lévi-Strauss Cl. L'homme nu. P. 570.*

<sup>37</sup> *Ibid. P. 570.*

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Lévi-Strauss Cl. Le cru et le cuit. P. 35.*

<sup>40</sup> *Idem. La pensée sauvage. P., 1962. P. 155, 173.*

Таким образом, первая «линия защиты» Леви-Строса против обвинений в утрате специфики гуманитарного знания — это опирающаяся на материализм попытка выделить в обществе, в его надстройке, в его культуре некоторую свою сферу, свой уровень исследования, где можно спокойно работать новыми строгими методами, не мешая другим и не позволяя другим мешать себе.

Однако, коль скоро затронута философия, покоя уже не будет. Неизбежно встает вопрос о границах этой специфической сферы и о ее взаимоотношении с другими сферами общества. Противники строгих методов заинтересованы в сведении ее к такому минимуму, чтобы ее «собственно гуманитарное» значение было бы близко к нулю. Стоило только Леви-Стросу применить формализацию и математизацию лишь в одной весьма ограниченной научной сфере (модели элементарных систем родства), как посыпались обвинения в стремлении формализовать и математизировать не только все общественные науки, но и самого человека и всю общественную жизнь.

Именно в борьбе с этими противниками Леви-Строс выходит за рамки той относительно узкой, собственно научной сферы, в которой ему хотелось бы забаррикадироваться. Предпринимая «вылазки» в области психологии, социологии, истории, морали, философии, он высказывает различные общие идеи, которые сам называет гипотезами или «строительными лесами», помогающими ему соорудить свое научное здание. Как известно, гипотезы бывают и даже должны быть самыми разнообразными, поскольку нельзя знать заранее, какая из них оправдается. Однако несомненно, что разнообразие этих гипотез у Леви-Строса определяется не только его научными интересами. Вполне естественно, что у широко мыслящего ученого есть и другие наклонности: его увлекает искусство и особенно музыка, беспокоят судьбы современной цивилизации и в общем ничто человеческое ему не чуждо.

Таким образом, эти общие гипотезы имеют у Леви-Строса, по существу, двустороннюю направленность. С одной стороны, они ориентированы на расширение (поиски новых сфер), укрепление (философское обоснование) и защиту (вторая линия защиты) своего «научного дома». С другой стороны — на утверждение некоторых общих тенденций мировоззренческого характера.

Целый ряд таких гипотез выглядит как прямое продолжение некоторых конкретно-научных положений или самого структурного метода. Так, когда Леви-Строс высказывает мысль о том, что обычаи разных народов являются лишь разными комбинациями ограниченного числа одних и тех же элементов<sup>41</sup>, то здесь сразу видна известная уже нам структурная комбинаторика. Однако здесь вовсе нет применения структурного метода как такового, есть лишь гипотетическое предположение о возможности его применения. Тем более когда речь заходит об общесоциологи-

---

<sup>41</sup> *Idem.* *Tristes tropiques.* P. 153.

ческих и философских гипотезах. Здесь даже возможности применения такого метода отсутствуют, есть лишь умозрительные конструкции, которые должны оцениваться не с точки зрения воображаемой экстраполяции или абсолютизации частного метода, а совсем по другим критериям. Четкое разделение конкретно-научной и философской сферы в структурализме и применение соответствующих критериев — важнейшее условие для его правильной оценки.

Попробуем теперь выделить и свести воедино те сравнительно немногие философские гипотезы Леви-Строса, которые разбросаны по разным его работам и даны, как правило, без специальной аргументации.

Как уже отмечалось выше, Леви-Строс с самого начала интересовался познанием человека и особенно его интеллекта. Недаром он называет свое направление в этнологии структурной антропологией. С самого начала возникла у Леви-Строса и проблема отношения человека к природе. Ему казалось естественным изучать человека именно через его сопоставление с природой и скорее всего именно в его первобытном состоянии, т. е. там, где он ближе всего к природе и тем не менее отличается от нее чем-то специфически человеческим.

Однако Леви-Строс рассматривает это отношение человек — природа весьма односторонне — лишь через призму функционирования человеческого интеллекта и даже не интеллекта в целом, а его бессознательной части. Это значит, что, во-первых, как мы уже знаем, он абстрагируется от производственной деятельности человека, от экономического базиса общества, а во-вторых, — от человеческого сознания. Другими словами, как пишет один из первых интерпретаторов его творчества — И. Симонис, Леви-Строс производит как бы феноменологическую редукцию наоборот: если Гуссерль ставит в скобки мир, чтобы выявить интенциональную деятельность сознания, то Леви-Строс ставит в скобки само сознание с его интенциональной деятельностью<sup>42</sup>. Смысл такой редукции нам известен: отвлечение от сознания с его субъективным произволом позволяет выявить бессознательное с его логическими закономерностями и знаковыми механизмами и, следовательно, рассматривать человека как объект. «...Структурализм... — говорит Леви-Строс, — позволяет отвлечься от субъекта — этого несносного баловня, который слишком долго занимал философскую сцену и мешал серьезной работе, требуя к себе исключительного внимания...»<sup>43</sup>

Здесь стоит обратить внимание на тот факт, что такое отвлечение от субъекта производится Леви-Стросом специально для частнонаучного исследования и в этом случае может считаться оправданным. Но в данном высказывании (как и в некоторых других) происходит незаметное смешение частнонаучного и фи-

<sup>42</sup> См.: *Simonis Y. Claude Lévi-Strauss ou la «Passion de l'inceste»*. P., 1968. P. 195.

<sup>43</sup> *Lévi-Strauss Cl. L'homme nu*. P. 614—615.



лософского уровня. Устраняется сам философский субъект, что, с одной стороны, позволяет радикально (и даже слишком радикально) отвергнуть субъективистскую философию типа экзистенциализма, но с другой — создает фактически непреодолимые трудности при всяком выходе за пределы узко очерченной частнонаучной сферы.

Устранив из рассмотрения субъективно-сознательную сторону человека, Леви-Строс вовсе не исследует бессознательную сферу как философ. Он просто изучает как ученый культурные продукты мышления — мифы, ритуалы и т. п., т. е. «объективированную мысль», в которой он обнаруживает действие бессознательных механизмов, подлежащих реконструкции. Это совершенно так же, как лингвист обнаруживает в языковом тексте бессознательно применяемые грамматические, фонетические, стилистические правила. Эти правила или механизмы и есть то, что организует языковой или культурный материал, придает ему порядок, смысл, понятность, делает его собственно языковым или культурным. По выражению Леви-Строса, это есть специфически человеческая символическая функция, действующая на бессознательном уровне. Отсюда «теория» бессознательного у Леви-Строса сводится, по существу, к одной фразе: бессознательное — это орган символической функции, «оно ограничивается тем, что накладывает структурные закономерности... на элементы, поступающие из других мест — импульсы, эмоции, представления, воспомина-ния»<sup>41</sup>.

Отметим здесь, кстати, несправедливость высказываемого иногда в адрес Леви-Строса упрека, что он отождествляет бессознательное как таковое (во фрейдистском смысле) и бессознательное как отсутствие осознания. Просто все, что не относится к бессознательной символической функции, т. е. импульсы, память, интуиция и т. д., Леви-Строс обозначает понятием «подсознательное» и абстрагируется от него так же, как от сознания. Понятно поэтому, что бессознательное Леви-Строса — это совсем не то, что бессознательное Фрейда (т. е. как раз в первую очередь импульсы и т. п., что могло бы соответствовать «подсознательному» у Леви-Строса). Его можно было бы сравнить с бессознательным Юнга, ибо оно коллективное, одинаковое для всех людей, но в отличие от «коллективных архетипов» Юнга оно не содержательно, а формально. Это просто общие формы, структурные закономерности, накладываемые на самое различное содержание. А главное — то, что это не есть даже какой-то философский постулат, как полагают некоторые критики структурализма. Это реально существующие бессознательные механизмы реально существующих знаковых и классификационных систем, которые поддаются частнонаучному исследованию.

Философия начинается не там, где изучаются эти бессознательные механизмы в их реальном функционировании, а там, где

---

<sup>41</sup> *Idem.* Anthropologie structurale. P. 224.

высказываются общие положения глобального и «предельного» характера о их соотношении с другими человеческими и внечеловеческими сферами. Не является, на наш взгляд, философским и предположение о существовании всеобщих мыслительных структур, одинаковых для всех людей<sup>45</sup>. В самом деле, если бы какой-то, хотя бы минимальной общности в этом отношении не существовало, то, как замечает Леви-Строс, «пришлось бы отказаться от всякого понимания и даже от диалога с другими, ибо диалог предполагает уже некоторый минимум одинаковости»<sup>46</sup>.

Другое дело, когда сопоставление человека и природы, намеренно ограниченное минимальным уровнем бессознательного — в отвлечении от экономической деятельности, от сознания и от подсознательного, — тем не менее рассматривается как самая суть этого отношения, как самая суть отличия человека от природы. Тут уже налицо философский подход, который явно противостоит марксистскому пониманию антропосоциогенеза. «Переход от природного состояния к культурному состоянию», писал Леви-Строс в 1949 г., определяется «способностью человека мыслить биологические отношения в форме системы оппозиций»<sup>47</sup>. Речь идет о тех же системах брачно-родственных и биологические родственные отношения. Вот это разнообразие, познавательной мыслью» человека и его культурное разнообразие, и составляет, как думает Леви-Строс, культурный порог, за которым начинается культура. В системах возникает обмен, в системах родства динамика, который аналогичен обмену знаками в языке. Леви-Строс высказывает даже предположение, что, может быть, вообще социальные институты можно объяснить таким оформляющим воздействием бессознательной сферы интеллекта. Но ведь это кантианство! — говорят на это некоторые критики структурализма. Кантианство без трансцендентального субъекта, — уточняет известный феноменолог Поль Рикёр. И Леви-Строс, недолго думая, соглашается с этим определением, как бы забывая о своем стремлении быть материалистом.

Но вот что любопытно. Проходит немного лет, и Леви-Строс, уже в 60-е годы, вынужден пересмотреть свои взгляды на отношение человека и природы. Эта «специфически человеческая»

<sup>45</sup> На вопрос автора этих строк о том, каковы эти всеобщие структуры, Леви-Строс сказал, что он чувствует в своей конкретной работе, что какие-то структуры, или закономерности, или ограничения должны существовать. Добавим здесь, что любое предположение о существовании каких-либо закономерностей, общих для определенного класса предметов, не является философским, коль скоро оно может быть проверено конкретным исследованием.

<sup>46</sup> *L'Identité: Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*. P., 1977. P. 330.

<sup>47</sup> *Lévi-Strauss Cl. Les structures élémentaires de la parenté*. P., 1949. P. 174.

символическая функция, которая через язык и другие культурные системы, казалось, выделяет человека из природы, оказывается не такой уж человеческой. Дело в том, что «у насекомых, рыб, птиц и млекопитающих были обнаружены сложные приемы коммуникации, использующие иногда настоящие символы»<sup>48</sup>. А поскольку Леви-Строс рассматривал язык и вообще символическую функцию на уровне бессознательного, то где же тут отличие человека от животных? Оно становится совсем неуловимым.

И тогда Леви-Строс заявляет, что эту границу между природой и культурой надо рассматривать не как нечто объективное, а лишь в методологическом плане и вообще человека надо «реинтегрировать в природу». С этим связано и его ставшее уже знаменитым высказывание, что цель гуманитарных наук — «не конституировать человека, а растворить его»<sup>49</sup>. Казалось бы, логический вывод отсюда — отказ от антропологии, от гуманизма, признание себя «сциентистом» (вывод, который сделали многие критики Леви-Строса). Но нет, Леви-Строс этого не хочет. Свой очередной сборник статей он опять называет «Структурной антропологией» и помещает в нем специальный раздел о гуманизме.

Свою концепцию гуманизма, рассматриваемую как третью его форму после «аристократического гуманизма» периода Возрождения и «буржуазного гуманизма» XVIII—XIX вв. Леви-Строс представляет как «демократический гуманизм, который противопоставляет предшествующим — созданным для привилегированных, исходя из привилегированных цивилизаций»<sup>50</sup>. Это самый широкий, «обобщенный гуманизм», который охватывает все человечество и «призывает к примирению человека и природы». Он прямо основывается на структурной этнологии, изучающей «непривилегированные» цивилизации с помощью «методов и техник всех наук, поставленных на службу познания человека»<sup>51</sup>. Он ориентирован против эгоцентризма и разрушительных тенденций современного «цивилизованного» человека, ибо требует «исходить не из себя, а ставить мир выше жизни, жизнь выше человека, а уважение к другим существам — выше любви к собственной персоне...»<sup>52</sup>.

Итак, реинтеграция человека в природу, его «растворение», оказывается, имеет своей оборотной стороной новую форму гуманизма, в которой совершается переворачивание привычной иерархии ценностей: природа ставится выше человека. Конечно, это нельзя принимать буквально. Как и всякая философская абсолютизация, и эта имеет значение не столько сама по себе, сколько как практический ориентир, противопоставляемый другим ориентирам. Это борьба против разрушительного воздействия на природу современной цивилизации, против истребления «нецивилизо-

<sup>48</sup> *Lévi-Strauss Cl. Vingt ans après // Temps mod.* 1967. Sept. N 256. P. 388.

<sup>49</sup> *Idem.* La pensée sauvage. P. 326.

<sup>50</sup> *Idem.* Anthropologie structurale deux. P. 322.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Lévi-Strauss Cl. L'origine des manières de table.* P., 1968. P. 422.

ванных» народов, в основе чего лежит, по мнению Леви-Строса, тенденция к всеобщему выравниванию, к ликвидации всяких отличий, связанная с непониманием и неуважением «другого». Ведь полное выравнивание, если бы оно осуществилось, привело бы, по Леви-Стросу, к прекращению жизни цивилизации, ибо ее внутренняя структурная организация, как и ее внешние связи, основана на различиях. Когда различия стираются, структура умирает (отсюда у Леви-Строса сравнение общества с паровой машиной, работающей на разности потенциалов)<sup>53</sup>.

Что же из всего этого следует? Надо ли прекратить преобразование природы и остановиться на «нулевом росте»? Надо ли оставить в неприкосновенности еще сохранившиеся первобытные племена? Нет, Леви-Строс и этого не предлагает. В конечном итоге выясняется, что он вообще не имеет позитивной программы на будущее, а лишь хотел бы воспрепятствовать развитию нарастающих негативных тенденций. Существующий мир ему определенно не нравится, но, не видя лучших перспектив, он берет себе в союзники Руссо, с его призывом возврата к природе и пессимистическим взглядом на прогресс<sup>54</sup>.

Отношение Леви-Строса к прогрессу и вообще к истории — особая тема, больше касающаяся историков, чем философов. Отметим, что здесь имеется, с одной стороны, реальная теоретическая трудность, известная как проблема соотношения синхронии и диахронии, а с другой — та же философская неустойчивость Леви-Строса, которая проявилась в его трактовке общественных структур и соотношения человека с природой. Леви-Строс высказывает интересные мысли относительно специфики застойных первобытных обществ (называя их «холодные общества») и перехода к современным («горячим», быстро развивающимся) обществам. Но как только встает вопрос в общетеоретическом плане — о соотношении синхронии и диахронии, о соотношении этнологии и истории, — начинается теоретический разнобой. «Анализ трудов Леви-Строса показывает, что у него имеются и различные определения, и различное толкование взаимоотношений между синхронией и диахронией», — справедливо отмечает Т. А. Сахарова<sup>55</sup>. К этому можно добавить, что различные толкования доходят до прямых взаимоотрицаний, когда затрагивается весьма дискуссионное соотношение этнологии и истории. Леви-Строс рассматривает их то как враждебные противоположности, то как дополняющие, то как соединяющиеся в нечто единое благодаря проникновению структурного подхода в саму историю.

<sup>53</sup> См.: *Charbonnier G. Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. P., 1961. P. 38.

<sup>54</sup> См. по этому поводу: *Рыклин М. К.* Генезис противопоставления природы и культуры в работах Клода Леви-Строса: (Критика неоруссоизма в структурной антропологии): Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1977.

<sup>55</sup> *Сахарова Т. А.* От философии существования к структурализму. М., 1974, С. 244. См. также: *Парэн Ш.* Структурализм и история // Структурализм: «за» и «против». М., 1975; *Грецкий М. Н.* Структурные исследования в гуманитарных науках // Вестн. МГУ. Сер. 7. Философия. 1977. № 1.

В конечном итоге, когда Леви-Стросу указывают на эти несогласованности или когда, наоборот, пытаются вывести все его взгляды из какой-либо одной философской интерпретации, он просто отрекается от философии, заявляя, что не следует придавать особого значения его философским гипотезам. В этом, можно сказать, своеобразии Леви-Строса как философствующего ученого. Противоречивость его отношения к философии — самая суть его теоретической позиции. Выдвигая принципиально различные философские «подкрепления» — материалистические (от марксистского до вульгарно-материалистического), дуалистические (кантианского типа), а иногда и прямо идеалистические, — он пытается их взаимно корректировать, но не доводит до логического конца. Ведь это всего лишь «строительные леса», которые можно потом отбросить! В результате, однако, у Леви-Строса возникают, как мы стремились показать, серьезные теоретические трудности, а его мировоззренческая позиция оказывается крайне слабой. Гуманизм, не связываемый им ни с какой общественной силой, буквально повисает в воздухе.

## ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ М. ФУКО И ЕЕ ЭВОЛЮЦИЯ

*Н. С. Автономова*

Время сделало нас свидетелями всех этапов ныне, к сожалению, уже завершённой эволюции эпистемологических взглядов Мишеля Фуко (1926—1984). Его смерть заставила с особой ясностью осознать значимость этой выдающейся фигуры на современном французском, да и не только французском, философском горизонте. По мере того как идеи Фуко распространялись среди философов и культурологов, с ними происходило то же, что и со всеми крупными событиями в интеллектуальной истории XX в. — одни из этих идей становились «общим местом» социально-философских размышлений, другие оказывались подчас настолько искаженными, что установить их первоначальный облик бывало не так-то легко; в любом случае они глубоко внедрялись в контекст мыслительных поисков. Отчасти именно поэтому теперь, рассматривая эпистемологическую концепцию М. Фуко, мы неизбежно связываем его творчество с самыми современными представлениями о научных, идейных, интеллектуальных процессах. И тогда в конечном счете оказывается, что М. Фуко, имя которого при жизни, несмотря на его собственные возражения, было прочно связано с некогда столь популярным структурализмом, остается в центре идейных исканий, далеко выходящих за рамки какого-либо одного мыслительного течения. Как раз в этом отношении для нас интересна и во многом поучительна эволюция взглядов М. Фуко. По ней мы можем судить о тех



существенных мировоззренческих и мыслительных перестройках, которые произошли в социально-гуманитарном знании во второй половине XX в., о смыкании традиционных теоретико-познавательных тем с широким кругом историко-научных исследований, о переосмыслении классической проблематики обоснования знания в новой социальной и познавательной ситуации, об остроте проблем социальной и культурной обусловленности познания и еще о многом другом.

Идейная эволюция Фуко позволяет наметить в его творчестве три периода: их временные рамки примерно совпадают с тремя главными десятилетиями его творческой жизни. К 60-м годам относятся такие работы, как «История безумия в классический век» (1961), «Раймон Руссель» (1963), «Рождение клиники» (1963), «Слова и вещи» (1966), «Археология знания» (1969). 70-е годы связаны с появлением «Порядка речи» (1971), «Пьера Ривьера» (1973), «Надзора и наказания» (1975), «Воли к знанию» (История сексуальности, т. 1, 1976). Наконец, две главные и последние работы 80-х годов — это «Пользование наслаждениями» и «Забота о себе» (История сексуальности, т. 2, 3, оба — 1984)<sup>1</sup>. Не всегда в этом делении видны отчетливые рубежи: переходы от периода к периоду часто бывают незаметны как раз потому, что сходный круг идей Фуко мог развивать в любой из периодов своего творчества — для него не характерны отказы от прежних взглядов, пересмотр важнейших концептуальных позиций. Напротив, его идейная установка — монолитность концептуальных построений, требующая скорее проработки элементов декора на фасаде общего теоретического здания, нежели замены его фундамента<sup>2</sup>. Во внешних взаимосвязях идей Фуко содержатся указания на те более фундаментальные зависимости между ними, которые собственно и стоило бы попытаться проанализировать в данном тексте. Поскольку исследование идейной

<sup>1</sup> См.: *Foucault M. Histoire de la folie à l'âge classique*. P., 1961; *Idem. Raymond Roussel*. P., 1963; *Idem. Naissance de la clinique*. P., 1963; *Idem. Les mots et les choses*. P., 1966; *Idem. L'archéologie du savoir*. P., 1969; *Idem. L'ordre du discours*. P., 1971; *Foucault M. et al. Moi Pierre Rivière ...* P., 1973; *Foucault M. Surveiller et punir*. P., 1975; *Idem. La volonté de savoir. Histoire de la sexualité*. P., 1976. Т. 1; *Idem. L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité*. P., 1984. Т. 2; *Idem. Le souci de soi. Histoire de la sexualité*. P., 1984. Т. 3. Анализ новейшей западной литературы о Фуко с подробной библиографией см.: *Автономова Н. С. Концепция человека у позднего М. Фуко // Современный человек: цели, ценности, идеалы*. М., 1988. С. 35—72.

<sup>2</sup> Вполне понятно в этой связи мысль самого Фуко о том, что в его творчестве вообще не было никакой эволюции: раз навсегда сложившиеся взгляды представляли перед читателями с той или другой стороны, — словом, эволюционировал не Фуко, а его отношения с читателем. Именно эту мысль отстаивал в беседе с нами один из ближайших сподвижников Фуко, его ассистент на кафедре в Коллеж де Франс известный политолог Франсуа Эвальд. Однако, пожалуй, это все же не тот случай, когда «автору виднее»: ведь уже одно только приложение теории к какой-либо новой предметной области заведомо требует состыковок, заполнения логических брешей, а тем самым и развития теории, не говоря уже о том весьма динамичном развертывании различных концептуальных возможностей, которые мы наблюдаем в различные периоды творчества Фуко.

эволюции Фуко потребовало бы по крайней мере монографии, естественно, что в этом небольшом очерке различные периоды окажутся освещенными неравномерно: наиболее важным делом мы считали прежде всего прояснение стержневых идей в их начальных формулировках, и потому более подробно здесь будет представлен именно первый период в его концептуальных взаимосвязях с последующим творчеством Фуко.

#### ПЕРВЫЙ ПЕРИОД. «АРХЕОЛОГИЯ ЗНАНИЯ»

И в нашей стране, и за рубежом подлинная известность Фуко справедливо связывается с появлением книги «Слова и вещи: археология гуманитарных наук» (1966: в русском переводе — 1977). Во всяком случае, на нашем философском горизонте это и поныне самая популярная работа Фуко, поскольку другие, не переведенные у нас работы по-прежнему остаются достоянием лишь узкого круга специалистов. Зато уж эта книга обросла многочисленными интерпретациями, среди которых есть и произвольные, и небескорыстно приспособленные к той или иной философской позиции — числить Фуко в своих союзниках хотели бы многие. Вот почему и сейчас стоило бы напомнить главные концептуальные новации этой книги, освободив их от излишне усложненных толкований и восстановив ту архитектурно-тоническую ясность, которую эти новации имеют у самого Фуко.

Реальный смысл «Слов и вещей» заключается в прослеживании параллельной истории трех областей знания, оформившихся к началу XIX в. в филологию, политическую экономию и биологию. Фуко вычленяет в этой истории три независимых друг от друга познавательных поля, или «эпистемы» — возрожденческую, классический рационализм в современную. При этом специфика внутренних связей в каждой данной эпистеме для Фуко важнее и интереснее связей преемственности между ними. Единственное звено, объединяющее эпистемы, — это способ их организации: тот или иной тип семиотического отношения «слов» и «вещей», лежащий в основе всех других проявлений культуры любого исторического периода.

В эпоху Возрождения, по Фуко, внутренняя организация познания основана на единстве слов и вещей, мира и описывающих его текстов. Возрожденческая эпистема строится по круговому принципу: вещи обосновывают слова, которые говорят о вещах (ибо слова — тоже род вещей), а слова, в свою очередь, обосновывают вещи (ибо вещи могут быть прочитаны как слова). Фуко не ищет в возрожденческой эпистеме «зачатки» научного знания будущего с его более совершенными формами, он стремится воссоздать ее собственный своеобразный порядок, ее внутреннюю связность, хотя они и могут показаться лишь причудливой смесью рациональных догадок с иррациональными предрассудками.

Аналогично этому Фуко строит свое рассуждение об эпистеме классического рационализма. Здесь уже областью связи слов и вещей выступает не онтология (мир слов и вещей в их взаимо-

тождественности), но мир мыслительных представлений, который отныне обособливает и возможность познания как таковую, и возможность тех или иных теорий. Внутренняя связь между представлениями обеспечивается здесь языком, который уже не сливается с миром вещей, но служит посредником в области познания. В соответствии с этим новым семиотическим принципом — связь слова и вещи через представление — строится все познание классической эпохи и, в частности, те три области познания, которые Фуко выбирает для сопоставления: «анализ богатств», «всеобщая грамматика» и «естественная история». Так, всеобщая грамматика исследует только те свойства языка, которые позволяют ему быть средством логического мышления; а анализ богатств усматривает в связях мыслительных представлений (т. е. в осознании нехватки материальных благ и возникающих при этом потребностях) стимул для накопления и оборота богатств, для всего функционирования экономики.

Третий этап — современная эпистема — строится на новом принципе: единое пространство представления, которое связывало слова и вещи в классической эпистеме, разрушается и уступает место таким онтологическим факторам, как жизнь, труд, язык. Выявление жизни, труда, языка в их самобытности и несводимости к мышлению — это и есть основа современных наук: биологии, политической экономии и филологии. Так, предметом биологии становится функциональное единство организма как целостности и жизнь как скрытая основа этого единства; предметом политической экономии — реальное экономическое производство как основа всех экономических процессов (т. е. труд производителя, а не представления потребителя); предметом языкознания — собственные закономерности языков: не формальное тождество их логической структуры, но родство их звуковых или грамматических систем, сходство законов их эволюции.

В основе смены эпистем лежат главным образом перипетии судьбы языка в культуре: язык как тождество с миром вещей, язык как связка мыслительных представлений, язык как самостоятельное бытие. Особенно значимым оказывается здесь последний перелом — между классической и современной эпохами. Обособляясь от структур и форм мышления, с которыми ранее он неразличимо сливался, язык, во-первых, становится полноправным объектом познания (отсюда возможность лингвистики как самостоятельной науки); во-вторых, приобретает особое критическое значение для анализа самого мышления и других продуктов культуры (отсюда огромная роль интерпретаторской практики в современной культуре); в-третьих, по-новому проявляет себя в практике литературы (отсюда своеобразная «материальность», вещьность языка в произведениях современного модернизма).

В зависимости от положения языка в различных эпистемах оказываются у Фуко представления о человеке. Образ современного человека не тождествен ни ренессансному, ни классицистскому его образу. Предельно заостряя эту мысль, Фуко заявляет даже,

что вплоть до конца XVIII — начала XIX в. образ человека в европейской культуре вообще отсутствовал. Появляется же он одновременно с распадением единого и универсального, тождественного мышлению, языка классической эпохи и возникновением наук о жизни, труде, языке. Современный человек — это не возрожденческий титан, могущество которого заключено в слиянии с миром природы и прозрении ее тайн, и не гносеологический субъект классического рационализма с его безграничной познавательной способностью. Современный человек конечен, поскольку отныне ни природа, ни культура (он лишен тождества и с миром природы, и с миром мышления) не могут дать ему гарантий бессмертия, поскольку его жизнь определена и ограничена биологическими механизмами тела, экономическими механизмами труда и языковыми механизмами общения. Но и эта позиция человека не вечна. Если произойдет существенная перестройка данной эпистемы, данной структуры мыслительных возможностей эпохи (а симптомы возможных изменений Фуко видит в языке с его новыми функциями), то, быть может, исчезнет и сам человек, точнее, исчезнет тот образ человека, который мы привыкли считать самоподразумеваемым<sup>3</sup>.

Расширяя перспективу и круг исследуемого материала и включая в него те работы Фуко, которые были написаны раньше «Слов и вещей» и после этой книги, мы видим, однако, что ни самозамкнутость эпистем, ни резкость разрывов между ними, ни оторванность их от социального контекста, ни обращение к языку для решения эпистемологических вопросов, ни постановка проблемы человека в столь заостренной негативистской форме не были для Фуко чем-то постоянным и неизменным, и вместе с тем в других его работах есть нечто такое, что, казалось бы, абсолютно отсутствует в «Словах и вещах»<sup>4</sup>, и прежде всего проблематика социальной обусловленности познания. Она возникает уже в первой работе Фуко «Психическая болезнь и личность» (1954), развивается в его докторской диссертации, опубликованной под заглавием «Безумие и неразумие: история безумия в классический век» (1961), в «Рождении клиники» (1963, ее подзаголовок — «археология взгляда медика»), а затем и в работах следующего периода — «Надзоре и наказании» (1975), «Воле к знанию» (первый том «Истории сексуальности», 1976). Таким образом, работы 60-х годов, вместе взя-

<sup>3</sup> Когда мы теперь анализируем теоретические судьбы этих идей, невольно возникает аналогия со знаменитой «статьей трех авторов». См.: *Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С.* Классическая и современная буржуазная философия // *Вопр. философии.* 1970. № 12; 1971. № 1. Пожалуй, есть вещи, которые прописаны в «Словах и вещах» с большей уточненностью и изяществом, однако данная статья сохраняет свое значение как яркая марксистская переинтерпретация одного из самых крутых переломов в европейской познавательной традиции.

<sup>4</sup> Создается впечатление, что «Слова и вещи» были во многом подготовлены неглавной линией творчества Фуко в первой половине 60-х годов, связанной с его сотрудничеством в журнале «*Critique*». Практически все статьи этого периода, а также монография «*Раймон Руссель*» (1963) строятся вокруг проблематики языка и его нового места в культуре.

тые, выступают как первый этап творческой эволюции Фуко, который можно назвать «археологическим». Проблемно-концептуальный костяк этого периода образуют три «археологии» — «Рожденные клиники», «Слова и вещи» и позже — обобщающая и замыкающая этот период «Археология знания» (1969).

«Археологический» подход предполагает весьма нетрадиционный взгляд на, казалось бы, привычные концептуальные и исторические реалии, на всю историю познания. Так, медицинские и, в частности, психиатрические понятия, утверждает Фуко в работах этого периода, не заданы внутренним развитием соответствующих областей познания; они определяются прежде всего социальными — экономическими, политическими, мировоззренческими причинами. При этом естественно, что понятия медицины и психиатрии в значительной мере лишаются у Фуко своей естественнонаучной определенности, так что, например, собственно нейрофизиологическая симптоматика оказывается лишь побочным моментом при рассмотрении телесных и особенно душевных болезней. Уже в работе «Психическая болезнь и личность» Фуко трактует психическую болезнь как следствие социального отчуждения, как защитную реакцию организма, неспособного нормально регулировать свои отношения с социальной средой. Трактовка эта как бы следует за двусмысленностью французского слова *alienation*, которое означает одновременно и «отчуждение» и «помешательство».

В основе «Истории безумия» лежит традиционная для французской буржуазной социологии антитеза нормы и патологии. В данном случае она становится критерием различных эпох в истории европейской культуры. В этой работе нет столь четкого, как в «Словах и вещах», членения на периоды, однако качественно своеобразные этапы намечаются и здесь. В период средневековья и возрождения норма и патология, рациональное и иррациональное, «разумное» и «безумное» пока еще не разделены жесткой границей. Даже «корабли дураков», посредством которых общество отторгает от себя аномальное, не нарушают диалога между «разумным» и «безумным», поскольку иррациональное остается в культуре источником вдохновения, областью поэзии и фантазии, которая не только не чужда разуму, но, быть может, выступает как его высшее проявление.

Разрыв между рациональным и иррациональным унаследован нами, полагает Фуко, от эпохи Просвещения, которая исключает возможность их единства, диалога, обмена, помещая безумие за решетку. И это не метафора: речь здесь идет о вполне определенном социальном институте, о так называемых «общих больницах», или стационарах, в которых содержались начиная с середины XVII в. не только психически больные, но и многие другие категории людей, чье поведение отклонялось от норм буржуазной морали и общего принципа контроля страстей разумом: гуляки, моты, тунеядцы, богохульники, неблагодарные дети и пр.

Вовсе не собственному развитию медицины, настаивает Фуко, общество обязано возникновением психической болезни как фено-



мена — болезни души наряду с болезнями тела, но определенным социальным обстоятельствам: во-первых, это массовый страх перед эпидемиями, рассадником которых считались именно «общие больницы» (вследствие этого туда впервые направляются врачи). Во-вторых, это социально-экономические потребности развивающегося капитализма, нехватка рабочих рук, всеобщее принуждение к труду, которое требовало освобождения из заключения всех трудоспособных (и тем самым выделялась категория больных, т. е. неспособных трудиться). Таким образом, именно социальные побуждения превращают психическую болезнь в самостоятельную категорию, а медицина лишь закрепляет в системе своих понятий то отношение к помешательству, которое уже сложилось в обществе. Фигура врача — это, по Фуко, воплощение разума классической эпохи, подчиняющего себе все неразумное и иррациональное, а психическая болезнь — это лишь констатация того, что поведение данного человека не соответствует общепринятым нормам: это категория социальная, но никак не явление общей патологии или специальной психопатологии.

Тот же методологический принцип, а именно опора в изучении знания на целый комплекс социальных обстоятельств — юридических и моральных, мировоззренческих и политических — характеризует и следующую работу этого цикла — «Рождение клиники. Археология взгляда медика». Конечные причины «рождения» клиники как особого медицинского учреждения на рубеже XVIII — XIX вв. — в общегосударственной задаче охраны общественного здоровья (осознанию поставленной после Французской буржуазной революции), в необходимости контроля за врачами, разоблачения шарлатанства и защиты потерпевших законом, в изменении социального статуса больного и пр. Все эти обстоятельства неизбежно приводят к перестройке самого «пространства» болезни: лечение больного становится уже не столько делом семьи, сколько задачей всего общества.

Общество получает доступ к регулярному наблюдению за человеческим телом, а соответственно меняются методы понимания и лечения болезни: «классификационная» медицина родов и видов, иерархий признаков и аналогий уступает место анатомо-клинической медицине, основанной на патанатомии и регулярной практике вскрытия трупов. Классификационная медицина вдохновлялась идеями Декарта и Мальбранша, для которых «видеть» значило «воспринимать» в свете разума в иерархии абстрактных признаков; для анатомо-клинической медицины видеть — значит постигать в опыте живое, хотя и брэнное, человеческое тело. Этот новый опыт конечности человеческого бытия (брэнность, смертность), считает Фуко, и превращает индивида в возможный объект позитивного познания, а медицину — в методологическую или даже онтологическую основу наук о человеке.

Мы видим, таким образом, в работах Фуко первой половины 60-х годов одновременно два направления исследований: с одной стороны, это исследование социальной обусловленности знания вне

явной связи с проблемой языка<sup>5</sup>. («Психическая болезнь и личность», «История безумия», «Рождение клиники»), с другой — исследование языка в широком культурном смысле вне явной связи с анализом его социальной обусловленности (литературоведческие статьи первой половины 60-х годов, «Раймон Руссель», «Слова и вещи»). Ретроспективным синтезом обеих линий исследования становится трактат о методе «Археология знания» (1969), а программой будущих исследований — доклад в Коллеж де Франс «Порядок речи» (1971). Практическое осуществление этого синтеза относится уже к работам следующего периода (70-е годы).

Итак, в «Археологии знания» возникает вопрос о методологическом синтезе двух ранее наметившихся направлений исследования, обнаруживших к этому времени свою ограниченность и свои внутренние сложности<sup>6</sup>.

Социальная обусловленность знания ранее доказывалась, как правило, либо достаточно абстрактными тезисами (таков в особенности тезис о социальном отчуждении как источнике болезни в «Психической болезни и личности» и отчасти в «Истории безумия»), либо отдельными яркими примерами (таковы многие интересные архивные находки в «Истории безумия» и «Рождении клиники»). При этом оставалось неясно: можно ли выделить между наиболее общими положениями и конкретными фактами устойчивые взаимосвязи, типичные случаи, закономерности «среднего уровня» и проанализировать их на достаточно широком и разнообразном материале культуры. Лишь много позже, в работах 70-х годов, Фуко нашел такую методологическую константу для описания социальной подосновы знания, называя ее «отношениями власти»; а пока, в «Археологии знания», общая канва социального обусловливания знания именуется им «недискурсивной» сферой.

Что касается проблемы языка в культуре, то и здесь также выявились к этому времени свои сложности — и прежде всего раздробленность различных аспектов проблемы. Так, в работах

<sup>5</sup> Нельзя сказать, что проблема языка совсем отсутствует в «Истории безумия» и «Рождении клиники». Однако в первой работе ее место весьма незначительно (речь здесь метафорически идет о соотношении «языка разума» и «языка безумия» в различные исторические периоды), а в «Рождении клиники» — работе, во многом подготавливающей тематику «Слов и вещей» (обе эти «археологии» служат в дальнейшем материалом для третьей — «Археологии знания»), — проблема языка возникает прежде всего в феноменологической плоскости, как вопрос о единстве «voix» и «dix» («зримости» и «словесной выразимости») как специфическом признаке «медицинской рациональности», понятийного строя медицины XIX в. Нельзя сказать также, что тема социальной обусловленности совершенно отсутствует в работах «языковой» проблемной линии. Однако здесь она предстает лишь в сугубо метафоризированном виде: например, жизнь, труд, язык, отличающие, по Фуко, современную эпистему от классической, — это соответственно персонификация биологических, социальных и культурных факторов.

<sup>6</sup> О специфике исторического анализа Фуко в «археологический» период см.: Автономова Н. С. История как археология знания в концепции Мишеля Фуко // Современная структуралистская идеология: (Генезис политологических концепций). М., 1984. Здесь же см. русский перевод вводной главы из книги М. Фуко «Археология знания» (*Foucault M. L'archéologie du savoir*. P. 9—28).

первой половины 60-х годов главным определением языка было его «освобождение» от мышления; единственным его позитивным проявлением оказывались образные и стилистические приемы модернистской литературы. В «Словах и вещах» тот или иной тип обращения с языком становится основной характеристикой различных исторических периодов, небезосновательно напоминающая о «духовных тотальностях» — традиционной, но критикуемой Фуко теме «истории идей». И в том и в другом случае оставался открытым вопрос о механизмах порождения языка и знания, о способах понятийного выражения их внутренних типических закономерностей. Ответ на этот вопрос позволил бы более конкретно проанализировать соотношение языкового слоя культуры с собственно социальным. В «Археологии знания» вводится понятийный аппарат для такого анализа (это «дискурсивные практики», которые образуют «дискурсивные формации», сами слагаются из «высказываний» и остаются в истории в виде «архивов» — материализованных предпосылок культуры и познания).

Понятийное выражение «языковости» и «социальности» в виде «дискурсивного» и «недискурсивного» типов практики позволяет охватить гораздо более широкий круг явлений и взаимодействий — как раз того среднего уровня, который практически оставался за пределами исследования и в языковой и в социальной сфере, и следовательно, уловить единство явлений, которые ранее представлялись разноразмерными и несвязанными. Конечно, одновременно с этим обнаружением новых связей происходит и противоположный процесс «размывания» тех единств, которые ранее представлялись замкнутыми и устойчивыми. От теорий, языка, социальных институтов мы как бы переходим или по крайней мере устремляемся к до-теоретическому, до-языковому, до-институциональному уровню. В самом деле, что такое, например, дискурсивность, дискурсивные (речевые) практики, о которых столь много говорится в «Археологии знания»? Термин этот чрезвычайно сложен для перевода. В «Словах и вещах» он обозначал, как правило, специфику языка классического рационализма с его способностью структурировать и упорядочивать мышление, приводить его к логически отточенным формам. Очевидно, что к «дискурсивности» «Археологии знания» такая трактовка этого термина неприменима. Здесь дискурсивность уже не укладывается в рамки обычных представлений о языке как форме выражения мысли или системе средств общения: дискурсивные практики — это скорее лишь некие языкоподобные, т. е. похожие на язык своей структурирующей способностью, механизмы познания и культуры. Область дискурсивных практик, по замыслу Фуко, не совпадает с традиционными разграничениями по предметам и методам (в языкознании или логике, психологии или социологии); она обнаруживается, напротив, лишь ценой отказа от привычных понятийных и методологических расчленений и в результате «археологической» работы, вскрывающей невидимые пласты.

Если в отчужденных формах познания, языка, социальности

далеко не всегда видны их взаимосвязи и взаимодействия, то понижение уровня анализа (разумеется, не в ценностном, а в топологическом смысле), выход к до-теоретичности, до-языковости, до-институциональности — дискурсивности и недискурсивности — обнажает их подспудные и незаметные смычки. Становится виднее, как из недискурсивной сферы дискурсивные практики черпают свой материал, подлежащий структурированию и формализации на других этапах научного знания; как совокупность недискурсивных практик обуславливает в конечном счете такие события дискурсивной сферы, как, например, выбор одной теории из числа нескольких равно возможных, равно обусловленных мыслительными средствами той или иной исторической эпохи; как дискурсивные события смыкаются с недискурсивными, приобретая социальную определенность.

#### ВТОРОЙ ПЕРИОД. «ГЕНЕАЛОГИЯ ВЛАСТИ»

Продолжая тенденции «Археологии знания», Фуко, уже в работах 70-х годов, трактует язык как воплощение социальной реальности. Язык — это область приложения социальных сил, объект борьбы, завоевания, обладания, господства, средство непосредственного подчинения и угнетения и, следовательно, путь к освобождению, к снятию отчуждения через присвоение языка, средств духовного производства, символической собственности (здесь очевидна непосредственная перекличка между тезисами Фуко и программой леворадикального литературного и общественно-политического журнала «Тель Кель», представители которого, в частности, активно участвовали в антитрадиционалистском движении второй половины 60-х годов).

Согласно программе, заявленной Фуко в «Порядке речи», важно исследовать не глобальные характеристики языка той или иной эпохи, а прежде всего конкретные механизмы владения и использования его различными социальными группами: кто именно говорит, в какой социальной ситуации и позиции, сообразно каким ритуалам, о чем может или не может говорить данная социальная группа. Именно потому, что язык есть непосредственная социальная сила и скрытая пружина многих социальных процессов, «боязнь» языка (логophobia) в течение долгих веков удерживала западноевропейскую мысль от углубленных занятий этим предметом. Исследование этой «логосферы», насквозь пронизанной социальными конфликтами, и должно отныне стать задачей дисциплины, ранее называвшейся «историей идей». Соответственно этому изменению предмета и происходила у Фуко переориентация истории идей в «археологию знания», а археология знания, свою очередь, в «генеалогию власти».

Конкретное развитие этой программы мы находим в лекционных курсах Фуко в Коллеж де Франс и, в частности, в публикации совместно со студентами архивных материалов по судебному делу некоего Пьера Ривьера (1836). Документы, собранные и проком-

ментированные здесь, наглядно иллюстрируют «борьбу речей»: это взаимопротиворечивые свидетельства односельчан, врачей всех рангов, судебных экспертов вместе с взаимонесключающими «признаниями» самого подсудимого. Социальная реальность дается здесь через слово, а слово выступает аренной борьбы мнений и позиций, аренной социальных конфликтов.

Работы Фуко 70-х годов, и прежде всего «Надзор и наказание» (1975) и «Воля к знанию» (1976), подчинены решению более общей задачи, связанной с выявлением «механизмов» власти-знания (*puissance-savoir*) или, иначе, «эпистемологическо-юридического комплекса, одновременно и параллельно с «генеалогией современной души»<sup>7</sup>. Как возникают знание о человеке, науки о человеке? Как возникает человеческая индивидуальность, с которой современная культура связывает столько гуманистических надежд? И то и другое, замечает Фуко, подчас трактуется как нечто возникающее вопреки социальному порядку, вопреки буржуазным социальным отношениям. В этих двух книгах на различном материале («генеалогия души» и «генеалогия тела») Фуко опровергает эти представления: знание не есть нечто чуждое функционированию социальных механизмов; напротив, оно и порождается и существует не вопреки, а благодаря конкретному социальному порядку, конкретному типу «отношений власти». Важнейшая сфера эмпирических исследований и теоретических обобщений этого периода — история «рождения» тюрьмы как всеобщего пенитенциарного учреждения Западной Европы. Средневековое добывание истины под пытками, связь судебных реформ XVIII в. и распространения тюрем с теориями общественного договора, выковышивание в тюрьмах и казармах, в полицейских досье и историях болезни XIX в. «эмпирической базы» будущих наук о человеке — все эти примеры убедительно говорят о том, что знание — это не убежище от социального порядка, но его средоточие. То же самое относится и к человеку: внутренний мир с его неприкосновенностью и суверенностью — это весьма иллюзорное укрытие, поскольку и тело, и душа «планируются» и порождаются механизмами власти именно как воображаемые убежища от системы «всеподнадзорности». При этом работа «Надзор и наказание» интересна прежде всего радикализацией социальной темы в творчестве Фуко, переходом от «археологии знания» к «генеалогии власти» (исследование собственно языкового пласта не играет здесь особенной роли), а первый том «Истории сексуальности» («история речи о сексе») во многом продолжает и языковую тему, включая анализ способов «проговаривания», словесного выражения сексуальности.

Оглядываясь назад, мы видим, таким образом, у Фуко несколько этапов углубления в «археологическую» почву знания и культуры: знаковый культурологизм «Слов и вещей» — дознаковая дискурсия «Археологии знания» — социальная трактовка языка в

<sup>7</sup> Подробнее об этом см.: Автономова Н. С. От «археологии знания» к «генеалогии власти» // *Вопр. философии*. 1978. № 2.



«Пьере Ривьере» и «Порядке речи» — отношения власти в «Надзоре и наказании» и «Истории сексуальности». Каждая последующая работа в чем-то переосмысливает и вместе с тем развивает предыдущую. Так, «Археология знания» с акцентом на динамизм и дознаковость дискурсивных практик была в известном смысле отрицанием «Слов и вещей», где исторические структуры познания — эпистемы — осмыслились как нечто абсолютно статическое, а обоснования переходов между знаковыми системами культуры оставались за пределами исследования. В свою очередь, «Надзор и наказание» и «Воля к знанию» в известном смысле отрицают методологические установки «Археологии знания»: дискурсивные практики лишаются роли предельного обоснования знания, уступая место отношениям власти. И, однако, каждая последующая работа немыслима без предыдущей и служит ее логическим продолжением. Так, без «Слов и вещей», этого предельного выражения статического подхода к рассмотрению эпистемологической проблематики в культурном контексте (выявившего все его сильные и слабые стороны), немыслим и поиск новых методологических возможностей, свидетельство которому «Археология знания». С другой стороны, именно в «Археологии знания», где предельно четкое выражение получает проблема досемiotических дискурсивных практик, возникает тот вопрос, ответом на который стали позднее «Надзор и наказание» и «Воля к знанию», — вопрос о соотношении дискурсивного и недискурсивного, о соотношении языка, познания и социальности.

Теперь, когда эволюция основных тем в пределах «археологического» (60-е годы) и «генеалогического» (70-е годы) периодов творчества Фуко в общих чертах обрисована, попытаемся отвлечься от конкретного материала и выделить главные эпистемологические моменты в их единстве с исторической, социальной, языковой проблематикой. Эта задача возникает потому, что у Фуко эпистемологическая проблематика представлена, как правило, в неотчлененном от специально-научных исследований виде.

Главный критический стержень эпистемологии Фуко — это попытка избежать традиционной для философии XIX, да отчасти и XX в. концептуальной альтернативы; спекулятивного трансцендентального априоризма, с одной стороны, и позитивистского эмпиристского фактицизма — с другой. Эта задача объединяет разные страны, школы, традиции. Она стоит перед представителями постпозитивизма и феноменологии, структурализма и герменевтики. Решение этой задачи требует двунаправленного мыслительного движения. Во-первых, это переосмысление трансцендентальных априори (этого важнейшего момента классических концепций обоснования знания) в соответствии с новым опытом современной науки, породившим сначала «революцию» в естествознании, а позднее, уже ко второй половине XX в., серьезные концептуальные сдвиги в структуре социального и гуманитарного знания. Опыт современного познания свидетельствует о том, что невозможно дать универсальных гарантий истинности познания для всех вре-

мен (именно такова была эпистемологическая претензия трансцендентального априоризма), но вполне можно выяснить общие механизмы порождения и функционирования знания в тех или иных историко-культурных условиях. Во-вторых, это переосмысление эмпиристского позитивизма с его опорой на факт как «хлеб науки», как гарантию (опять-таки — предельную) истинности и объективности. Опыт переоценки тезиса о «фактуальной» достоверности знания, с наибольшей силой пережитый и осмысленный уже позитивистскими школами XX в., говорит о том, что даже, казалось бы, очевиднейшие факты относительно, релятивны, что они преломляются по меньшей мере дважды — социальным и культурным контекстом, в котором они существуют, и теоретическим контекстом, в котором они отбираются, осмысляются, объясняются. Предлагаемое Фуко решение этой задачи весьма характерно для всего современного этапа эпистемологических исследований в западной философии и науке. Оно заключается в выявлении уровня исторического, или конкретного, априори. Это уровень условий возможности знания, который одновременно и историчен (в отличие от вневременных трансцендентальных априори), и априорен (в отличие от беспредпосылочных «непосредственно данных» фактов позитивизма).

Следующий круг проблем, которые можно было бы назвать проблемами «бессубъектной эпистемологии», отчасти связан с первым, хотя и не определяется им однозначно. Прежде всего это отказ от понятия трансцендентального субъекта как основы синтеза представлений, как гарантии непрерывности и кумулятивности опыта. Сомнению подвергается также и эпистемологический статус его земного двойника — эмпирического субъекта: может ли эмпирический субъект с его мыслями и чувствами, желаниями и намерениями быть основой для построения объективного научного знания? Вовсе отвергая трансцендентальную субъективность как опору обоснования специально-научного знания, Фуко считает эмпирическую субъективность инстанцией, способной не на обоснование знания, но лишь на реализацию тех мыслительных и языковых возможностей, которые уже заданы эпохой: эмпирический субъект — это переменная величина, например, функция речевых, дискурсивных практик («Что такое автор?»).

Если воспользоваться терминологией англосаксонского постпозитивизма, то можно было бы сказать, что проект Фуко — это построение «эпистемологии без познающего субъекта», прояснение «*неявного*» (*tacit*) знания — знания, не выявленного в общепринятых и даже «парадигмальных» концепциях и понятиях. Обнаружение этих неявных посылок и предполагает построение на месте трех критических «анти» — анти-априоризма, анти-фактицизма и анти-субъективизма — специфической реальности «знания», «архива», «позитивности», «исторического априори». Вполне понятно, что выход на уровень неявного знания требует огромной «деконструктивно-конструктивной» или «разборочно-сборочной» (термин Ж. Деррида) работы: критического пересмотра всех и всяческих

синтезов, принимаемых той или иной эпохой за предзаданные. Это требование относится к наукам, предметным областям, теориям, понятиям и даже таким «атомарным» единицам, как «инмя» или «произведение» (по Фуко, имеет смысл исследовать лишь «авторскую функцию», т. е. способ связи между автором и его произведением).

Исторнографическими следствиями априористской эпистемологии были соответственно линейный эволюционизм (телеологическое выстраивание всей исторической реальности по единой прямой прогресса), а эмпиристского фактицизма — кумулятивизм (понимание истории как копилки позитивных фактов); цель работы современного историка, как полагает Фуко, далека от поиска аналогий и ассоциаций, предвосхищений нового в старом, влияний и традиций, столь характерных для традиционной истории идей. Это, напротив, поиск разрывов и пределов, границ и уровней (как в общей истории, так и в частных историях, например в истории познания); причем на смену интереса к всеобщему или же индивидуальному приходит интерес к особенному, типическому.

Проблематике «бессубъектной» эпистемологии также можно найти параллель в области социальной истории, истории наук и искусств, в методологии исторического познания. В критическом плане это отказ от так называемой «парадной истории»: истории великих имен и произведений (десяний), истории королей и полководцев. В позитивном плане это для Фуко (вслед за Школой Анналов) опора на малые или вовсе незначительные имена (объект многих критических замечаний в адрес «Слов и вещей»), а в дальнейшем (в «Археологии знания», докладе «Что такое автор?») еще более решительный отказ от имени «произведений», попытка осредоточиться исключительно на анализе общих мыслительных генденций, возможностей данной эпохи, запечатленных в ее дискурсивных практиках. Позитивный итог этой критики (помимо понятия исторического априори, которое «работает» одновременно и на эпистемологию, и на историю) — это концепция «архива» как совокупности материализованных мыслительных предпосылок данной исторической эпохи, отложившихся в ее истории, в ее языке. Архивы не состоят из отдельных фактов, но не образуют и замкнутых целостностей: это склад полезных инструментов — определенным образом упорядоченных механизмов порождения тех или иных конкретных исторически обусловленных фактов.

Следующий, и логически и исторически концептуальный пласт в текстах Фуко — социологический. Подобно тому как в эпистемологическом плане важнейшей задачей была критика априоризма, а в историческом — критика кумулятивизма, так здесь важнейшей для Фуко оказывается критика «монархическо-юридической» концепции власти («Надзор и наказание», «История сексуальности», выступления 70-х годов). Подобно кумулятивистской истории, обосновываемой трансцендентальным субъектом, «монархически-юридическая» концепция власти также может быть представлена как проекция некоторых исходных эпистемологических постулатов. Она представляет власть как собственность одного лица или груп-

пы лиц (монарх, правящий класс), как силу, иерархически нисходящую из единого центра, как абсолютную привилегию государственного аппарата. Этой модели Фуко противопоставляет свою «генеалогию власти», исследование ее «микрофизической», «капиллярной» структуры. Во-первых, власть в современном обществе не есть привилегия одного лица или группы лиц (механизмы власти, в чем-то однотипные, пронизывают всю социальную структуру: не только кабинет министров, но казарма и лицей, семья и кабинет врача являются ее очагами»). Во-вторых, власть не ограничивается и не исчерпывается иерархическим подчинением (каждый человек находится, может оказаться, одновременно и в господствующем и в подчиненном положении, кроме того, и в каждой данной ситуации возможны — в результате борьбы и натиска — хотя бы временные оборачивания сил). В-третьих, как ясно из вышесказанного, отношения власти не есть привилегия государственного аппарата, они осуществляются многими людьми во многих социальных позициях. Программа конкретного исследования механизмов власти, формирующих и порождающих определенный образ человека и знание о нем, осуществлялась в работах Фуко 70—80-х годов.

Итак, анализ эпистемологической проблематики выводит в внеэпистемологическую и внетеоретическую область «знания: анализ исторической проблематики — в неписаную историю «архивов», анализ социальной проблематики — во внеинституциональную «социологию» знания, в «микрофизику власти». В итоге обнаруживается стержневая эпистемологическая микроструктура, безотносительная к тем или иным стадиям эволюции и концепции Фуко. Ее можно обозначить так: выявление исторических и социальных условий познания сквозь призму языковых определений и обнаружений. В этом едином механизме совпадают собственно эпистемологические условия познания, прочитанные исторически; исторические условия, прочитанные неэволюционистски, некумулятивистски; социальные условия, прочитанные с точки зрения «микрофизической» системы власти. При этом выход в дотеоретическую эпистемологию, в неписаную историю, в неинституциональную власть осуществляется с помощью языка. Именно язык цементирует в единую постройку различные блоки концепции Фуко. В самом деле, итогом эпистемологических переосмыслений, завершающихся у Фуко построением «знания», «позитивности», были понятия дискурсивной (речевой) формации и дискурсивной практики. Итогом исторических переосмыслений, завершающихся построением «архива», было понятие «высказывания» (предельного элемента речи, обеспечивающего ее повторение, воспроизведение). Наконец, итогом социологических переосмыслений, завершающихся построением «капиллярной» концепции власти, было осознание языка как поля действия скрытых социальных сил и средства их обнаружения.

Для того чтобы выявить эту способность языка к структурированию содержаний, лежащих за порогом устойчивых норм воспри-

ятия, понятий или институтов, Фуко строит различные проекции, изображения функций языка в культуре: так, в литературно-критических статьях первой половины 60-х годов язык — это некое «вещное» самобытное образование, противоположное прозрачности логических структур мышления; в «Словах и вещах» — это культурологическая опора познания; в «Археологии знания» — методологическая опора знания; в «Пьере Ривьере» и «Истории сексуальности» — передатчик социальных механизмов власти.

Анализ этих изменений в трактовке языка выводит нас из концепции Фуко в культуру, в породившую ее ситуацию. Почему эпистемология Фуко столь тесно связана с языком? Почему важнейший перелом в трактовке языка (от культурологии к социологии) происходит во второй половине 60-х годов, как раз на гребне общего антитрадиционалистского движения во Франции? Почему социологизация языка происходит одновременно и, по-видимому, взаимообусловленно со столь же очевидным повышением интереса к проблемам социальной детерминации знания?

Основная причина всех этих процессов, как считает сам Фуко, в «политизации» интеллигенции. Политизация интеллигенции — это вынужденное следствие ломки ее самосознания, потери прежних представлений о своем месте, роли и значении в общественной жизни, это реакция на массовые антитрадиционалистские выступления во второй половине 60-х годов. Доказанная практикой антитрадиционалистских выступлений способность масс думать и вразумительно действовать (при всех, конечно, нигилистских и гошнестских издержках этих выступлений) поколебала традиционное представление об избранности и исключительности интеллигенции как квинтэссенции разума эпохи и поставила перед ею новые задачи. Эти задачи будничные и приземленные: они заключаются в анализе всей окружающей социальной реальности как сети непрерывных отношений власти, в том, чтобы дать свой язык, право голоса всем социальным группам, чтобы довести до общественного осведомления социальную механику отношений власти в семье и школе, в казарме и в больнице<sup>8</sup>.

При этом некоторые исторические сопоставления позволяют предположить, что постановка языковой проблематики в социальном ключе вообще характерна для периодов, наступающих вслед за большими культурными переломами и социальными потрясениями. Потрясения социальных структур определенным образом меняют и отношение различных общественных групп к слову, языку, культуре. Речь при этом идет преимущественно об интеллигенции, для которой «логосфера» — слово, язык — это главная область практики. Отношение спокойного «законного» наследования куль-

<sup>8</sup> В 1971—1973 гг. Фуко руководил организованной им совместно с Д. Дефером «Группой информации о тюрьмах»; ее задачей было обнаружение и исследование «очагов власти» в различных, преимущественно периферийных, сферах социальной реальности, предоставление права голоса и высказывания «маргинальным» социальным группам.

туры, слова, языка сменяется в такие культурные периоды отношением экспроприаторства. После существенных социальных потрясений, обрывающих все привычные связи человека с культурными традициями, романтическое восприятие культуры изнутри, ощущение, будто субъект сам из себя «выпрядает» слово, — ему, следовательно, принадлежит, его воле и намерению подвластное, — полностью исчерпывает себя. Слово, которым пользуется человек, — не его собственность и не его порождение: оно должно быть им «перевзято», заимствовано у предшествующих эпох, которые оставили на нем свои отпечатки, материальные следы истории. Казалось бы, здесь очевидно потребительское, а не творческое отношение к культуре, но в этом только половина правды: в известном смысле критический пересмотр культурного наследия — это условие будущего творчества, рекогносцировка его возможностей.

Пожалуй, теперь в нашем изложении уместно указать на ряд основных специфических моментов эпистемологии Фуко. Они связаны в первую очередь с попыткой проанализировать закономерности познания, которые либо искажаются, либо вообще не ухватываются понятийным аппаратом, пригодным для описания более высоких, более формализованных уровней в структуре научного знания. Фуко понимает науку как структуру многослойную, в принципе неосводимую к какому-либо одному главному уровню (теоретическому или эмпирическому), и сосредоточивает свое внимание на нижних этажах этой структуры, где, согласно его представлениям, создаются условия научного познания на всех других его уровнях. Или иначе, в другой системе образов: если представить себе туманность, более плотную в центре и более размытую по краям, то областью интереса Фуко окажутся именно эти края, границы, пределы, «маргиналии», где наука смыкается с вне лежащими областями и откуда она черпает материал для своего собственного становления и развития. Поскольку в формализованных областях науки уловить такое изначальное структурирование ее исходного материала гораздо труднее, если вообще возможно, постольку Фуко выбирает для исследования именно неформализованное знание в социальной и гуманитарной областях.

Многослойность образа науки у Фуко, по сути, во многом определяет его своеобразную трактовку соотношений философии и науки (независимо от степени осознанности в формулировке этой проблемы). Соотношение это отныне не может быть представлено как непосредственное обусловливание науки философией: оно многоступенчато и предполагает некий «средний уровень». Быть может, этой познавательной области суждено в дальнейшем оформиться в самостоятельную науку с четко определенным предметом и методами; быть может, эта сфера надолго останется областью междисциплинарных разысканий: очевидно лишь, что она находится как бы на пересечении нескольких наук — лингвистики, логики, социологии, истории, не совпадая ни границами, ни методами ни с одной из них. По-видимому, мы все же наблюдаем здесь становление знания нетрадиционного типа, перспективы которого еще



во многом неясны как с позиций «археологии знания», так и с позиций «микрофизического» исследования знания в их обусловленности механизмами власти.

### ТРЕТИЙ ПЕРИОД. «ЭСТЕТИКА СУЩЕСТВОВАНИЯ»

Однако переходами от «археологических» пластов знания к «генеалогическим» закономерностям микрофизики власти, порождающим и человека, и знание о нем, эволюция Фуко не завершилась. В работах 80-х годов — «Пользование наслаждениями» и «Забота о себе» — за привычным, казалось бы, стилем исторического повествования мы видим новые концептуальные акценты и новые понятия. В этот новый круг идей нас вводит, к примеру, такой фрагмент из работы «Пользование наслаждениями»: «Чего стоит упорство в познании, если оно направлено на приобретение знаний, а не на самообретение — в той или иной форме и степени — познающего субъекта? В жизни бывают моменты, когда вопрос о том, можно ли мыслить иначе, не так, как ты мыслишь, воспринимать мир иначе, не так, как ты воспринимаешь, становится настолько важен, что, не решив его, вообще невозможно продолжать видеть и мыслить... Что же тогда такое современная философия, я бы сказал, философская деятельность, если не критическая работа мысли над самой собой? Если не попытка понять, как и до какого предела возможно мыслить иначе — а вовсе не обоснование уже известного?.. «Опыт», то есть испытание и изменение самого себя в игре истины... такова живая плоть философии, по крайней мере в том случае, если она остается тем, чем была раньше, — «аскезой», т. е. самоупражнением мысли»<sup>9</sup>.

Жизнь и свобода, этика, самообладание, роль философии в человеческой жизни, возможности и достоинства человека в мире — мыслительная стилистика последних книг Фуко и его многочисленных самоистолковывающих интервью покажется ошеломляюще новой и непривычной тому, кто привык к метафизической метафоре «Слов и вещей». Предмет исследований в этих последних книгах<sup>10</sup> из цикла «История сексуальности» — «человек вождеющий», человек как носитель страстей, влечений, желаний, побуждений. Каким образом человек формирует из себя субъект наслаждений? Как и насколько его поведение определяется структурой морального сознания с его предписаниями и установками? Этот герой исследуется на новом для Фуко материале античности, который ранее был для него едва ли не «фигурой умолчания». Акцент в историческом рассмотрении материала, как и всегда у Фуко, — на специфическом, а не на общем. Предписания и запреты иудео-христианской морали не вневременны и не вечны, они далеко не исчерпывают область морального сознания; более того, этически со-

<sup>9</sup> Foucault M. L'usage des plaisirs. P. 14—15.

<sup>10</sup> Подробнее о концепции Фуко периода «эстетики существования» см.: Автономова Н. С. Концепция человека у позднего М. Фуко // Современный человек: цели, ценности, идеалы. М., 1988. С. 35—72.

звучны современным устремлениям скорее те исторические периоды, где свободный самоформирующий поступок считается более важным для человеческой жизни, чем подчинение заранее заданному предписанию. Потому-то Фуко и выбирает классическую и отчасти эллинистическую Грецию периода ломки жизненных границ и сложившихся стереотипов: моральный опыт здесь оказался важнее кодов и законов, хотя это относилось лишь к небольшой части общества — взрослым и свободным мужчинам.

Озабоченность моральными проблемами в данном случае вовсе не обусловлена соблюдением тех или иных запретов и предписаний, но скорее самой возможностью свободы и ее осуществления. История сексуальности — как сферы наиболее наглядных взаимопереходов между душой и телом, существенных для самоформирования субъекта, — это для Фуко не цель в себе: понять основания этической проблематизации сексуальности — значит определить и более широкий спектр условий, в которых человек совершает поступки и творит свою жизнь при довольно широком понимании свободы — возможностей изменения, выбора стилистики поведения, борьбы с самим собой с помощью «аскезы» (последовательного упражнения в умеренности) и пр. Это и есть «искусства существования» (неотделимые в своем значении от практики, ремесла) — совокупности осознанных или спонтанных практик, посредством которых человек способен строить жизнь как произведение отвечающее определенным эстетическим и стилистическим критериям. В христианскую эпоху, замечает Фуко, эти практики вырождаются: они становятся частью пасторской или государственной власти, переходят в компетенцию профессиональных педагогов и врачей, хотя в некоторые эпохи и периоды значимость вопроса о необходимости человеческого «самозобретения» опять выходит на передний план. Так происходит, например, в современную эпоху, когда «эстетика существования» призвана ответить на исчезновение человечески значимой «морали кодов и правил», мобилизовать жизненные ресурсы для осмысленного выбора собственного существования, поскольку субъект, конечно же, создается не только практиками подчинения, как это было прекрасно показано в «Надзоре и наказании», но и практиками [само]освобождения; именно этот последний концептуальный акцент здесь для Фуко важнее. Именно потому и античный опыт построения подобных практик на основе эстетических и стилистических критериев может пригодиться современному человеку.

В процессе накопления этого этического опыта и складывается человеческая субъективность как власть над собой, как самосоотнесенность и взаимоотношенность между мыслями и поступками. Тем самым знание, власть и самость (иначе говоря, самосоотнесенность) и выступают как три главные и взаимопересекающиеся онтологии, три различные формы бытия. Каждой из них соответствует свой вопрос: что я могу знать? что я должен делать? что есть я сам и каким могу быть? Историчность связей между моментами этого триединого смысла каждый раз как бы заново порождает

мысль, устремляющуюся на структурирование необъятного жизненного материала. Конечно, эта столь ярко поставленная здесь проблема свободы не буквальный возврат к некогда отрицавшейся экзистенциалистской свободе: скорее, это бесконечное вопрошание уже сложившегося опыта — практического и познавательного. Свобода у Фуко не безотносительна к знанию, ибо практическая этика — спектр и возможности осмысленного выбора — во многом обусловлены рефлексией, историческими исследованиями. Потому-то онтология субъективности, или «эстетика существования», сама следует за периодами «археологии знания» и «генеалогии власти», а вовсе не предшествует им.

Таким образом, идейная эволюция Фуко включает в себя три главных этапа: 60-е годы — «археология знания», 70-е — «генеалогия власти», 80-е — «эстетика существования». Фуко весьма последователен в развертывании своей идейной программы, а потому по его концептуальной эволюции вполне можно судить и о некоторых общих тенденциях европейского сознания последнего времени. Образ этой объемлющей любую частную мысль эволюции в принципе таков: «чистая» эпистемология уходит в социологию познания, а социология, в свою очередь, — в персоналогически окрашенную и онтологически ориентированную проблематику. На примере различных философских школ — позитивистских, неокантианских, феноменологических — мы видим, как «чистая мысль» уступает место анализу социальных и культурных изменений познания, как граница между познавательным и социальным постепенно и, как правило, с релятивизирующим эффектом размывается, как устанавливается — чем дальше, тем больше — примат онтологической проблематики. Пожалуй, в данном случае именно динамизация гносеологии путем слияния ее с историческими исследованиями, издавна характерного для французской мысли, побуждает ее двигаться с абстрактных высот в направлении теорий «среднего уровня» и далее — в сторону персонального, этнически событийного, меняет концептуальные акценты философского размышления по схеме: эпистемологизация — политизация (социологизация) — индивидуация. И в этом процессе историческое начало, некогда выносимое у Фуко за скобки, пересиливает и вытесняет языковое начало: именно исторический импульс становится движущей силой всех концептуальных переходов и поворотов, скрещения тематических нитей, образования проблемных комплексов, выводя эпистемологию за собственные пределы и вместе с тем усиливая ее анализом все более и более конкретных детерминаций. Многое еще предстоит прояснить в концептуальной эволюции М. Фуко. Но по крайней мере одно ясно для нас уже сейчас: вопреки всем скептическим эпистемологическим прогнозам «Слов и вещей» «смерть человека» не состоялась, а жизнь человека гораздо ярче предстала как поле его собственных решений, выбора и ответственности.

# СТРУКТУРАЛИСТСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ Ж. ЛАКАНА

*Н. С. Автономова*

Англо-американский или французский неофрейдизм, психологические и психоаналитические концепции экзистенциально-феноменологической или, напротив, бихевиористской ориентации различаются пониманием роли бессознательного, его места в общей структуре и организации сознания и поведения индивидов и, следовательно, оценкой средств и возможностей их научного познания и практической перестройки. Среди этих концепций особое место занимает психоаналитическая концепция Жака Лакана, представляющая собой структуралистское прочтение психоаналитической проблематики.

Множественность трактовок бессознательного во всех названных школах и направлениях во многом обуславливается также неоднозначностью их исходного варианта — фрейдовской концепции бессознательного, которая, во-первых, содержала скрытые и явные противоречия и соответственно возможность весьма различных прочтений и толкований, а во-вторых, существенно видоизменялась — и самим ее автором, и его последователями. Не случайно поэтому история психоанализа, для которого та или иная концепция бессознательного есть основа основ и в теории, и на практике, — это история непрерывных «расколов», размежеваний и отпочкований, открытого «вероотступничества» или подспудно зревавших разногласий. И вместе с тем, как отмечают советские исследователи Ф. Бассин и В. Рожнов, современный психоанализ обнаруживает во всех этих внутренних и внешних столкновениях некую «неоспоримую жизненность»<sup>1</sup>.

Жизненность эта заключается не столько в мировоззренческих и методологических основаниях фрейдизма, сколько в его реальном содержании: 1) в выявлении бессознательного (или, в более привычной нашему читателю терминологии, неосознаваемой психической деятельности) как специфической реальности, несводимой к нейрофизиологическим процессам, но тем не менее доступной рациональному постижению; 2) в обнаружении активной роли бессознательного в самых различных формах человеческой деятельности; 3) в исследовании структурного характера психики, каждое проявление которой обнаруживает свой смысл лишь в соотношении с целостностью других проявлений психической жизни человека; 4) в раскрытии противоречивого, внутренне конфликтного характера психических процессов и связанных с этим «вытеснения» и «конверсии» (т. е. перевода исходных психических мотивировок в другие и превращения вытесненных мотивировок в физиологические симптомы болезни); 5) в утверждении значения половой жизни и — шире — сексуальных мотивировок и побуждений для психоло-

<sup>1</sup> Бассин Ф., Рожнов В. Предисловие // Клеман К.-Б., Брюно П., Сэв Л. Марксистская критика психоанализа. М., 1976. С. 8.

гических и особенно психопатологических процессов. Эти основные моменты оказались во фрейдовской концепции серьезно перекошенными: бессознательное утверждалось за счет осознаваемых аспектов человеческой психики и поведения, динамика бессознательного — путем преувеличения сексуальной мотивированности поведения, конфликтность психической структуры — ценой ее единства и т. д. Однако реальность всех этих проблем была впервые показана Фрейдом, который вписывает сам факт бессознательного в сознательный опыт современного человека.

Идея бессознательного вовсе не нова в европейской культуре. Мысль о существовании бессознательного и проблемах его осознания в той или иной форме можно встретить и у Декарта в античной древности, у Лейбница и немецких классических идеалистов, у Шопенгауэра и Э. фон Гартмана. При этом господствующим было представление о «космической» природе бессознательного, и даже тогда, когда речь шла о человеке, бессознательное психическое трактовалось как осколок космических сил и взаимосвязей, а возможность его познания соотносилась с божественной инстанцией, которая будто бы в принципе не может лгать человеку.

Иное дело — у Фрейда, концепция которого складывалась на рубеже XIX и XX веков. Отличительные ее черты — это, во-первых, антропологическая конкретизация идеи бессознательного (бессознательное связано не с божественностью человека, но с его конечностью, смертностью, специфичностью в мире универсальных природных закономерностей) и, во-вторых, утверждение о возможности специально-научного психологического (а не только философского, как это было ранее) познания бессознательного. Модель бессознательного у Фрейда конкретизирована и «драматизирована», она как бы проиграна в лицах и отношениях (Эдип, кастрация, борьба инстанций внутри «я», отцовская роль «сверх-я» и пр.) социально-человеческим масштабам.

Антропологическая конкретизация бессознательного у Фрейда была с методологической точки зрения одновременно и благом, и опасностью. Благом — поскольку она помогла конкретно и даже наглядно, хотя и метафорически, представить бессознательное средствами специальной науки и расширять в дальнейшем связи психоанализа со специально-научным знанием (как известно, Фрейд весьма охотно пользовался представлениями современной ему биологии, механики, термодинамики и пр.). Опасностью — поскольку она допускала, во-первых, овеществление этой наглядной модели, превращение ее из условной символической схемы в реальную картину, во-вторых, замкнутость представлений о человеческой психике в рамках внутриндивидуальных или межиндивидуальных (но не собственно социальных) отношений и взаимодействий. Обе эти тенденции отчетливо проявились уже у самого Фрейда с характерной для его концепции натурализацией бессознательного (и преувеличением роли сексуальных мотивов как его следствием) и индивидуализмом в трактовке человека (социально-культурные процессы рассматриваются Фрейдом как проекция

психических взаимодействий между различными уровнями и инстанциями личности).

Пожалуй, именно эти два момента концепции Фрейда — индивидуализм и биологизм — более всего оспариваются и критикуются его учениками и последователями, предлагающими соответственно «дебиологизацию» и «социализацию» фрейдовского бессознательного. Примеров здесь можно привести много; это «аналитическая психология» К.-Г. Юнга, в которой бессознательное прежде всего «коллективно» и «символично», а не «индивидуально» и «биологично» (структура архетипов — символических образов человеческого рода и его борьбы за существование); это психоаналитическая концепция А. Адлера, который пытается включить свою «индивидуальную психологию» в социально-экономический контекст и осмыслить бессознательное Фрейда как процесс компенсации исходного для человека «комплекса неполноценности»; это «сексуально-экономический» психоанализ В. Рейха, культурно-философская психопатология К. Хорни, «межличностная психиатрия» Г. Салливана, «гуманистический» психоанализ Э. Фромма и другие более или менее известные имена и концепции. К этой же линии социально-культурного переосмысления Фрейда примыкает и структурный психоанализ во Франции, самым ярким представителем которого бесспорно считается Ж. Лакан.

Лакан (1901—1981), крупный клиницист и теоретик психоанализа, провозгласил своей главной критической и позитивной задачей «возврат к Фрейду». Психоаналитическим концепциям, с которыми ему вследствие этого приходится полемизировать, нет числа: это экзистенциалистские (Сартр), феноменологические (Мерло-Понти), нейрофизиологические (Эй), культуралистские (Карднер, Мид), бихевиористские (Дальбье), «эго-психологические» (А. Фрейд) прочтения фрейдовского бессознательного, равно как и уже упоминавшийся англо-американский неофрейдизм. Эта множественность критических отсылок может быть, на наш взгляд, сведена к двум основным. Во-первых, полемика с разнообразными редуccionистскими концепциями, сводящими высшие проявления психики и элементарным реакциям, к разряду внеположных психике физиологических, биологических явлений, и защита психической реальности как специфического объекта исследования. Во-вторых, полемика с субъективистскими, интуитивистскими, феноменалистскими концепциями, усматривающими в методе непосредственного «вчувствования» единственное соответствие психической реальности, и забота о научной строгости исследования психики при всей ее специфике.

С одной стороны, выступая против редуccionизма (и в частности, ассоциативизма), для которого все психические явления суть лишь ослабленные подобию чувственных ощущений, а познаваемость их достигается ценой сведения к биологическим и физиологическим закономерностям, Лакан напоминает о том, что истина для психолога так или иначе соотносена «с неопределенностью жи-



вого человеческого переживания, она есть ценность, связанная с порывами мистика, правилами моралиста, путями аскета, равно как и находками мистагога»<sup>2</sup>. С другой стороны, выступая против субъективизма, Лакан поднимает вопрос о достижении научного статуса психоанализа. Средством такого научного (не субъективистски-интуитивистского, но вместе с тем и не естественнонаучного) постижения человеческой психики в ее нормальном и патологическом функционировании и служит Лакану аналогия между бессознательным и языком, речью. Языковая природа бессознательного, по Лакану, позволяет избежать редукционизма и уловить специфику психической реальности и вместе с тем преодолеть иллюзию непосредственного контакта с бессознательным, структурировать и рационализировать его если и не собственно научным, то по крайней мере нацеленным на научность и объективность способом.

Именно языковая трактовка бессознательного составляет специфику учения Лакана среди других, содержательно родственных ему социально-культурных подходов к бессознательному. «Социальность» входит в концепцию Лакана не посредством распространения индивидуальных механизмов на общество, как это было у Фрейда, но именно через язык, понимаемый одновременно и как материал, и как орудие, и как результат аналитической работы. Хотя Лакан и опирается в этом метафорическом уподоблении бессознательного языку на Фрейда, однако он развивает эту мысль вширь, рассматривая всю реальность бессознательного как особого рода язык, и вглубь, усматривая в языке, по сути, единственный инструмент для обнаружения психической патологии и дальнейшей, направленной на излечение, работы с ней, что в конце концов неизбежно приводит его к значительному изменению и переосмыслению фрейдовских понятий, методов, схем. «Неортодоксальность» лакановского прочтения Фрейда и превращает его в постоянный объект критики со стороны традиционного французского психоанализа и других психоаналитических школ и направлений.

В настоящий момент во Франции насчитывается несколько психоаналитических обществ. Самое давнее среди них — это «Парижское психоаналитическое общество», созданное в 1926 г. Марией Бонапарт и ее коллегами в качестве французского ответвления «Международной психоаналитической ассоциации» (АРІ) и образовавшее в 1953 г. организационно-учебный «Институт психоанализа». В том же 1953 г. происходит первый раскол «Парижского психоаналитического общества»: Жак Лакан, Даньель Лагаш, Франсуаза Дольто и др. выходят из его состава и образуют независимое «Французское психоаналитическое общество». Причины раскола выходят за рамки личных отношений: Лакан и его сторонники не согласны с господствующими во французском психоанализе методами исследования и терапии (в частности, эго-психологией) и встречают отпор «Международной психоаналитической

<sup>2</sup> Lacan J. *Ecrits*. P., 1966. P. 79.

ассоциации». В 1963 г. назревает новый конфликт — на этот раз уже внутри «Французского психоаналитического общества». Его истоки — в спорах об обучении психоанализу и институциональном статусе врачей, так называемых «дидактов»: должно ли это обучение протекать в рамках и под контролем университетов или же независимо от них? Соответственно размежеванию позиций в этом споре «Французское психоаналитическое общество» раскалывается в 1964 г. на «Парижскую школу фрейдизма» во главе с Лаканом (она объединяет сторонников независимости от университетов, отлученных вследствие этого от АРІ) и «Французскую психоаналитическую ассоциацию» (объединившую сторонников подчинения университетам, выступавших как составная часть АРІ). Новый кризис — теперь уже в лоне «Парижской школы фрейдизма» — произошел в 1969 г. Причина его — в глубоких политических расхождениях позиций относительно майских событий 1968 г. и всплеске «гошистских» настроений, потрясших внутреннюю структуру Школы. Так родилась независимая «Четвертая группа», сплотившаяся под знаменами так называемого «ненституционального» (*sans école*) «лаканизма» и занимающая в основном левые «антипсихиатрические» позиции. Как мы видим, Лакан был во многом катализатором раскольных процессов во французском психоанализе<sup>3</sup>. Эта его роль остается пока весьма неоднозначной, что неоднократно отмечалось, в частности, французскими марксистами: с одной стороны, Лакан — неоспоримый борец против догматизма, авторитаризма, за обновление педагогических, исследовательских и терапевтических методов психоанализа; с другой стороны, именно Лакан во многом повинен в критическом состоянии французского фрейдизма с его внутренней организационной расшатанностью и отсутствием единой теоретической и практической программы действий<sup>4</sup>.

Единство критических и конструктивных задач сложилось в концепции Лакана не сразу и к тому же никогда не было монолитным. В его творчестве условно (ибо жесткой границы между ними нет) можно выделить два периода: 30—40-е и 50—70-е годы, различающиеся пониманием целей, методов, задач психоаналитического исследования. Первый период можно условно назвать «экзистенциалистским», он совпадает с наиболее широким распространением экзистенциализма во Франции. Его критическая задача — отмежевание от редуccionистского ассоциативизма; его философская опора, пожалуй, именно экзистенциалистско-феноменологическая; его объект — *образный* слой сознания, несводимый к биологическим проявлениям, а метод исследования и терапии — фрейдовский метод свободных ассоциаций.

<sup>3</sup> Последняя стадия этого процесса, связанная с кризисом и роспуском лакановской школы — Парижской школы фрейдизма, ярко показана в работе: *Retour à Lacan?* / Ed. J. Sédat. P., 1981.

<sup>4</sup> См.: *Roudinesco E. Introduction à une politique de la psychanalyse* // *Europe*. 1974. Mars. (Freud). P. 108—109.

Второй период можно условно назвать «структуралистским». Его критическая задача — все более решительное отмежевание не только от ассоциативизма естественнонаучного толка, но также и от экзистенциально-феноменологических теорий психического. Методологическими кумирами Лакана чем дальше тем больше становятся Леви-Строс, Якобсон, русские формалисты. Главный объект исследования в этот период — *символический* слой сознания, несводимый ни к биологическим импульсам, ни к образным структурам, а метод исследования — расшифровка «языка» бессознательного.

Эти два периода не разделены непроходимым барьером: если судить хотя бы по заглавиям сочинений Лакана<sup>5</sup>, их вообще затруднительно разграничить. Так, языковая проблематика присутствовала и в лакановских работах первого периода, хотя она не занимала в нем определяющего места, и, напротив, феноменологические и экзистенциалистские ходы мысли (особенно в критике трансцендентальной классической философии и принципа суверенности сознания со всеми ее лакановскими непоследовательностями) сохраняются порой и во второй период. Попробуем теперь выявить основные методологические подходы, характерные для обоих периодов творчества Лакана.

Программная статья первого периода — «По ту сторону принципа реальности» (1936). Она должна была по замыслу Лакана определить специфику отношения «второго поколения» психоаналитиков к наследию Фрейда, выявить особенности объекта психологии и психоанализа в свете нового клинического опыта, зафиксировать его основные методологические принципы. Именно в этой статье Лакан сосредоточивает силы на борьбе с «живучими» признаками ассоциативизма, неправомерно притязующего на объективность и материальность. Основные понятия этой теории — «энграмма» (впечатление) и «ассоциативная связь» между психическими явлениями. Оба они, по мнению Лакана, ошибочно полагаются чисто опытными, а в действительности исходят из тех или иных методологически неоправданных допущений: первое — из атомарности психофизических элементов и пассивности их по отношению к внешним воздействиям, второе — из представления, что на человеческую психику можно перенести данные о реакциях животных в экспериментальных условиях, полагая при этом доказанным то, что еще только требуется доказать, — само наличие ассоциативных связей. Методологические изъяны ассоциативизма

<sup>5</sup> Основные работы первого периода: «По ту сторону принципа реальности» (1936), «„Стадия зеркала“ как фактор формирования функции „я“» (1949), «Агрессивность в психоанализе» (1948), «О психической причинности» и др. Основные работы второго периода: «Функция и поле речи и языка в психоанализе» (1953), «Вещность» во фрейдизме или смысл возврата к Фрейду в психоанализе» (1955), «Психоанализ и обучение психоанализу» (1957), «Ситуация психоанализа и формирование психоаналитика» (1956), «Статус письма в бессознательном или послефрейдовский разум» (1957), «Ниспровержение субъекта и диалектика желанья в бессознательном у Фрейда» (1960), «Наука и истина» (1956—1966) и др.

становятся, по мнению Лакана, еще более очевидными при сопоставлении его с другими, нередукционистскими подходами к исследованию психики: анализом целостных форм психики, или гештальт-психологией, и феноменологическим анализом интенциональной природы психического, на которые, собственно, и ориентируется Лакан в этот период.

Не только эмпирический ассоциативизм, вдохновляющийся старым локковским принципом: «в разуме нет ничего такого, чего ранее не было бы в чувствах», но и его, казалось бы, методологический антипод — трансцендентальная диалектика, опирающаяся на единство *сogito* как синтеза представлений в сознании, — существенно обедняют, по мнению Лакана, психическую реальность. Фактически оба эти подхода сводят образ — это важнейшее и сложнейшее по своим функциям и богатейшее по своему содержанию психическое явление — к информации, растворяют чувства, верования, интуиции, сны в «материальности» физиологических или биологических реакций или же «идеальности» трансцендентального сознания, видят в патологии, например галлюцинациях, только ошибку чувств или заблуждение разума.

Лакан защищает специфику психической реальности в такой форме, которая может показаться обскурантистской: «истина со всей ее ценностью лежит вне науки: наука может гордиться своим союзом с истиной, она может исследовать ее проявления и значения, но она ни в коем случае не должна считать достижение истины своей собственной целью»<sup>6</sup>. Дело здесь, однако, не в том, что Лакан вообще отвергает причинность и закономерность в психических явлениях; он отказывается определить эти закономерности естественнонаучным путем.

Как это ни парадоксально, но, по мысли Лакана, именно «ненаучное» внимание к человеческим страданиям, этот ход к психике через патологию позволил Фрейдю признать реальность того психического материала, который необходимо прояснить и преобразовать, чтобы вылечить больного. Показания больного представляются бессмысленными лишь с точки зрения абстрактной истины, руководствуясь которой можно было бы сортировать психические явления на значимые и незначимые, выбирая какие-то одни явления и взаимосвязи и опуская другие, быть может, не менее важные для понимания целостного смысла психики больного. Права психической и особенно психопатологической реальности на самостоятельность, согласно Фрейдю и следующему за ним Лакану, необходимо гарантировать двумя методологическими постулатами врачебной практики — правилами безотборности и несистематизирования, которые наделяли бы презумпцией осмысленности любые проявления психики: представления, сны, предчувствия, бред.

Терапевтический процесс, основанный на этой «презумпции осмысленности», сосредоточивается вокруг перестройки в сознании больного образа его собственной истории, содержащей пока еще

<sup>6</sup> Lacan J. Op. cit. P. 79.

скрытую психическую травму. Этот образ прорисовывается сквозь хитрости и уловки больного, сквозь колебания его желаний и намерений, детские воспоминания и сиюминутные побуждения. Целостный образ собственной истории не предшествует анализу. Он создается врачом на основе весьма разнородных следов в речи и поведении больного и воплощается в процессе переноса, трансфера. Перенос — это двунаправленное движение строящегося образа: поначалу образ переносится больным на врача и как бы реально проигрывается, испытывается, примеряется посредством этого отнесения, а затем ложная проекция на врача рушится и образ занимает собственное место в сознании больного, «узнается», принимается им. Следовательно, в психоаналитической практике происходит постоянное взаимодействие «наблюдателя» и «объекта»: узнавая себя в новом образе, больной опровергает свою прежнюю историю, «размеченную мерными столбами воображаемого»<sup>7</sup>, а это, в свою очередь, вызывает подспудную работу по перестройке его сознания и поведения и исчезновению патологических симптомов<sup>8</sup>.

При этом необходимость выявления скрытых мотивов поведения больного не обеспечивается классическими познавательными схемами типа «восприятие — осознание». Ведь познавательное отношение врача к больному не прозрачно, ибо больной сопротивляется проникновению в его психику: тем самым в психоаналитический сеанс входит агрессивность. В этой связи перед врачом возникают две задачи: с одной стороны, он должен преодолеть агрессивность больного, равно как и возможную собственную неприязнь к нему, с другой стороны, однако, он должен сознательно вызвать раздражение или даже агрессивность больного — чтобы высвободить энергию, направив ее затем на самоанализ. Так в основе переноса образа на врача и последующего возврата его в сознание больного лежат определенные переливы и перераспределения масс психической энергии. Психоаналитическая практика, связанная с переносом и изживанием агрессивности, показывает, что сознание не есть центр очевидностей, но, напротив, источник многих сопротивлений и вытеснений: центростремительное движение психики к целостности как бы уравновешивается центростремительным ее движением к распаду, особенно отчетливо проявляющимся в самом явлении агрессивности как сопротивлении осознанию<sup>9</sup>.

Источник самой способности образных уподоблений и «распо-

<sup>7</sup> Ibid. P. 92.

<sup>8</sup> Подробнее об этом см.: Автономова Н. С. Проблема общения и психоанализ: (О соотношении когнитивных и эмоциональных аспектов) // Диалектика общения: Гносеологические и мировоззренческие проблемы. М., 1987. С. 52—77.

<sup>9</sup> Эта вторая составляющая человеческой психики, подчеркивает Лакан, выходит на первый план, как правило, в переломные моменты индивидуальной истории человека, связанные с важнейшими фазами его биологического развития (отнятие от груди, Эдипов треугольник, половое созревание, зрелость, материнство, климакс, смерть), а в архетипическом своем виде присутствует в таких образных представлениях, связанных с разрушением тела, как кастрация, пожирание, потрошение, разрывание и пр. (которые столь часто встречаются в играх маленьких детей).

доблений», используемых в психоаналитической практике, не задан, однако, больному самим фактом его рождения. Основу этих психических процессов Лакан видит в так называемой «стадии зеркала». Мысль о «стадии зеркала» (это оригинальный в сравнении с Фрейдом момент лакановской концепции) возникла у Лакана уже в конце 30-х годов, однако лишь десятилетие спустя («Стадия зеркала» как фактор формирования функции «я» — 1949) он вводит это понятие в психоаналитический обиход уже не только как намек, но как продуманный комплекс идей. Стадия зеркала — это определенный период в развитии младенца: 6—9-месячный ребенок, не умеющий ни ходить, ни говорить, радостно приветствует свое отражение в зеркале, тогда как обезьяна с гораздо более развитым к этому возрасту «инструментальным интеллектом» никакими эмоциями при созерцании себя в зеркале не испытывает. Ребенок, пока еще неспособный отождествлять самого себя в отношениях с другими людьми, учится отождествлять себя с собственным зрительным образом, создавая тем самым символическую канву для дальнейшего построения «я». «Функция зеркала,— поясняет Лакан,— это частный случай функции *образа*, которая и заключается в соотношении организма с его реальностью, или, иными словами, внутреннего мира с внешним миром»<sup>10</sup>. Необходимость в построении из обломков телесных образов некоего целостного образа «я» связана с тем, что рождение человека разрывает его связь с телом матери, а «преждевременность» этого рождения (или, иначе биологическая непредзаданность способности к самостоятельному питанию и передвижению) не позволяет ему сразу же включиться в новую цепь координаций и взаимозависимостей. Целостность зрительного образа в стадии зеркала предвосхищает будущую целостность человеческого организма, которая пока еще не сложилась.

Смысл этого этапа в формировании человеческой психики, по Лакану, не столь однозначен. «Стадия зеркала» дает не только первые наброски самотождественности «я», но и первый опыт его рассогласованности: ребенок находится одновременно и там, где он себя ощущает, и там, где он себя видит. Эта противоречивость психического опыта сосредоточенности и рассредоточенности служит в дальнейшем основой самоотождествления в отношениях с другими людьми, основой диалектики межличностных взаимосвязей.

В работе «О психической причинности» (1946) Лакан подытоживает первый период своих размышлений об объекте психологии и смысле психоаналитической практики: «По-видимому, можно сказать, что образ есть собственный объект психологии». И далее: форма причинности, которая обосновывает явления, это... «идентификация, неподвластная никаким редукциям, и *образ*, то есть форма, определяемая пространственно-временными условиями вообразяемого, роль которого именно в том и заключается, чтобы идентифицировать ту или иную психическую фазу или, иначе го-

<sup>10</sup> *Lucan J. Op. cit. P. 96.*



воря, преобразовывать отношения индивида к себе подобному»<sup>11</sup>.

В работах первого периода, как мы видели, Лакан опирается преимущественно на экзистенциально-феноменологическую образную трактовку психики с ее первоначальным нарциссизмом, отчуждающей функцией «я» и агрессивностью в отношении другого. Однако уже здесь целый ряд явлений, обнаруженных психоанализом и не охватываемых рамками классических схем «просветительского» сознания (в частности, сопротивление осознанию, агрессивность), требует иных опорных схем для теории и практики. Просто осознание еще не преодолевает агрессивности, да и для того, чтобы осознать, необходимо сначала преодолеть агрессивность, а образные идентификации и расподобления сами по себе — это ненадежное средство и слишком зыбкий материал для такого преодоления. Здесь нужна сила, лежащая как бы вне сознания, но способная воздействовать на сознание (и бессознательное) и перестраивать его. Лакан отмечает, что, касаясь «той экзистенциальной негативности, реальность которой столь живо показана современной философией бытия и ничто»<sup>12</sup>, мы, однако, не находим силы, способной вывести за пределы сознания. Ничто, по мнению Лакана, не свидетельствует против экзистенциализма сильнее и резче, нежели те субъективистские тупики, которые им самим порождаются. Силу, способную выйти за пределы сознания и проявить бессознательное, следует искать не в воображаемом, а в «другом месте». Эту силу Лакан находит в языке, новый тип отношений — в диалоге, новую опору — в символическом слое сознания, преодолевающим сущностную неустойчивость его образных компонентов.

Программное сочинение второго периода, в котором содержатся обоснования нового подхода к психоаналитической проблематике, — «Функция и поле речи и языка в психоанализе» (1953). Раннее язык определялся преимущественно как средство фиксации и выявления патологии; в соответствии с этим своеобразная логика каждого типа душевной болезни запечатлевается в определенном образом направленных искажениях смысла терминов, жестких сращениях идей с их словесной оболочкой, «гибридах» в словаре, смысловых неологизмах, деформациях синтаксиса, складывающихся в то или иное единство стереотипов и форм или же в средство выявления субъективных интенций, которые пациент сознательно подавляет, а неосознанно обнаруживает. Язык фиксирует общую направленность психического состояния больного — требовательную или карательную, агрессивную или искупительно-жертвенную: язык, выполняющий свою социальную функцию выражения, «обнаруживает одновременно и единство значения в намерении, и сущностную двусмысленность, превращающую его в субъективное выражение, в грех против мысли, в ложь ей»<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Ibid. P. 188.

<sup>12</sup> Ibid. P. 98—99.

<sup>13</sup> Ibid. P. 82.

Теперь все эти определения языка и его роли в психоанализе оказываются недостаточными: между «миражами монолога» с его «удобными фантазиями» и каторжным трудом речи без отписок, которую психолог не без юмора и врач не без лукавства украсили именем «свободных ассоциаций»<sup>14</sup>, лежит пропасть. Этот «каторжный труд» речи, этот напряженно развертывающийся диалог врача и пациента, мучительно завоевывает каждую новую ступень понимания — сквозь фрустрацию, агрессивность, регрессию (т. е., соскальзывание на примитивные ступени развития психики при столкновении с непосильными для нее задачами). Главная опасность в терапевтическом курсе заключается, как теперь понимает Лакан, даже не столько в агрессивности и сопротивлении больного, сколько в его уступчивом отождествлении себя с каким-то одним образом.

Чтобы не допустить этого, требуется все искусство анализа как искусство диалога. Терапевтическая суть диалога заключается не в перестройке образов в пределах воображаемого, но в переходе на качественно новый уровень понимания — в область символического. Этот переход необходим, поскольку символический слой сознания господствует над образным и определяет его механизмы. Этот переход возможен, если мы считаем, что все бессознательное структурировано как язык и, следовательно, принципиальной непроходимости между различными уровнями психики нет. И тем не менее он очень труден. Ведь понятия воображаемого и символического принадлежат различным понятийным рядам: с воображаемым связываются единство, отсутствие разрывов и различий, аналогичность, сходство, образность, выразительность, непосредственность отношений; с символическим — расчлененность, различие, разрыв, ограничение, опосредствование.

Соответственно и субъекты этих двух уровней — воображаемого и символического — различны. Субъект воображаемого — «я» — это основа всех центраций, всех иллюзорных идентификаций, обладающая лишь видимостью подлинного синтеза всех проявлений психической структуры. Субъект символического — это сам принцип расчлененности и дискретности психической структуры в действит. язык. Речь воображаемого, несмотря на ее кажущуюся полноту, «пустая», лишенная подлинной внутренней связности, а речь символического — «наполненная», осмысленная, превращенная из хаоса разрозненных архивных документов индивидуальной истории больного в упорядоченную и последовательную историю. На месте видимого синтеза обнаруживается, таким образом, бессвязность, а на месте разрывов и расчленений — новые смыслы. Следовательно, диалог врача и пациента, речевая практика больного представляют собой нечто вроде лаборатории, в которой непрерывно и подспудно осуществляются и анализ, и синтез: и расшифровка воображаемого, т. е. симптомов болезни, и воссоз-

<sup>14</sup> Ibid. P. 248.

дание символического, т. е. новой «полной» речи, нового психического облика человека<sup>15</sup>.

Симптомы болезни сосредоточиваются в местах особой напряженности, вскрываемых работой речи,— там, где налицо разрывы или, наоборот, сгустки в речевой цепи: метафорические сгущения, нагромождения, иерархические напластования элементов или их же метонимические смещения. Таким образом, и метафора и метонимия, эти традиционные приемы риторики и стилистики, служат для врача и для больного средством перехода с воображаемого уровня на символический, мостом между бессмыслицей и смыслом. Для того чтобы сделать речь больного свободной и наполненной, «мы вводим его в язык его желаний, в котором без его ведома, поодаль от того, что он, собственно, говорит, держат речь его симптомы»<sup>16</sup>. Именно потому, что симптомы бессознательного представляют собой сгустки или разрывы речевой ткани, т. е. структурированы как язык, они и способны разрешаться в анализе языка, в анализе речи больного. Симптомы болезни нельзя назвать заблуждением, а результат лечения — истиной в смысле классической теории познания, поскольку врачу недоступно ни положение дел в объективной реальности (он знает лишь о тех событиях, о которых ему рассказывает сам больной и в его интерпретации), ни его субъективное осознание (поскольку больной его тщательно скрывает и «выдает» лишь отрывочно: о нем можно судить лишь по отдельным деталям речи и поведения). Однако — здесь Лакан остро полемизирует с англо-американскими неофрейдистами, упрекая их в забвении истины ради социальной реадaptации больного любой ценой,— истина в психоаналитическом опыте возможна и достижима. Истина — это и есть реальность симптома, зафиксированная в речи; причем достигается эта реальность выяснением его взаимоотношений с другими симптомами и психическими проявлениями, среди которых патологический симптом «разрешается», т. е. обретает свою смысловую наполненность.

В итоге получается, что соотношение между бытием истины и бытием языка в психоаналитической практике парадоксально: язык, как мы уже видели, оказывается одновременно и местом лжи (т. е. местом фиксации патологических симптомов и материалом, в котором они запечатлеваются), и средством достижения истины (т. е. инструментом артикулирования, распутывания речевых узлов, соответствующих психическим нарушениям). Соответственно истина терапевтической практики — та межсубъективная истина, которая может быть достигнута лишь средствами языка,— вообще не связана с каким-либо конкретным содержанием: скорее это совокупность некоторых условий, делающих само обозначение воз-

<sup>15</sup> О некоторых новых подходах к трактовке самой аналогии язык—бессознательное см.: *Kristeva J. Within the microcosm of «the talking cure»*; *Leavey S. A. The image and the word // Interpreting Lacan / E. J. H. Smith, W. Kerrigan. New Haven; L., 1983*; *Arrivé M. Linguistique et psychanalyse: Freud, Saussure, Hjelmslev, Lacan et livés autr. P., 1986*; *Menahem R. Langage et folie: Essais de psychorhétorique. P., 1986*.

<sup>16</sup> *Lacan J. Op. cit. P. 294.*

возможным. Она заключается не в моей речи и не в речи моего собеседника, но в чем-то третьем — в некоторых общих для нас обоих условиях или как говорит Лакан, «условностях» обозначения<sup>17</sup>.

Сама постановка вопроса об условиях обозначения в концепции Лакана показывает, что он не считает связь знака и значения — означаемого и означающего — заранее заданной, но пытается выяснить, как, при каких условиях, по каким критериям, в каких ситуациях означаемое может соединяться с означающим, а значит, и обозначение как таковое становится возможным. Лечение болезни происходит вовсе не на уровне оперирования конкретными смыслами, значениями, и даже не на уровне соединения атомарных знаков, в которых означаемое и означающее связаны в единую структурированную цепь, но в результате приведения бессвязных, но конкретных смыслов к некоторой, хотя и лишенной конкретности, но приобретшей внутреннюю связность и формоупорядоченность, абстрактной формальной системе условий обозначения.

В самом деле, язык бессознательного невозможно понять, если сводить его к реальным жизненным функциям или воображаемым элементам: его расшифровка происходит на символическом уровне или, иначе, на уровне означающего. Здесь все реальные или воображаемые проявления психики выступают в своем опосредованном символическом виде. Именно подключение к символическому порядку, овладение условностями языка и культуры, возвращает общество отторгнутых от него больных. Логика символического уровня не определена ни «архетипически», ни физиологически ни чисто социалью — она есть логика означающего, взятая в наиболее формальных аспектах. Выявить ее не так-то легко. «Для того чтобы вычленил означаемое, — считает один из последователей Лакана, — вовсе не нужно восстанавливать его онтогенетическое или филогенетическое, историческое или логическое первоначало... Нужно заставить означаемое появиться вне знака, оторвать его от того, что постоянно сопровождает его в опыте, — от означаемого, которое является лишь его следствием<sup>18</sup>. Это и делает Лакан. Сосредоточиваясь на скольжении означаемого относительно означающего и даже на разрывах между ними, Лакан совершает тем самым парадоксальный ход: он направляется как бы вспять культуры, поскольку все ее формы — наука, религия, искусство — пользуются знаком как устойчивой коммуникативной единицей.

Этот деструктивный ход обосновывается у Лакана соответствующей концепцией культуры. Истоки языка бессознательного — в глубинах первоначальных пар оппозиций, составляющих условие и механизм формирования культурного сознания (да — нет, плюс — минус, наличие — отсутствие). Их общий смысл как раз различение, прерывность. Биологическая потребность непрерывна,

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Bertherat Y. Freud avec Lacan ou la science avec la psychanalyse // Esprit. 1967. N 366. P. 988.

она взывает к непосредственному удовлетворению; для того чтобы стать человеческим желанием, необходимо ее символическое опосредствование, структурирование и словесное воспроизведение, формулирование. Таким образом, и сам порядок культуры, и причастная ему психическая реальность человека, и определяющий ее закон символического, считает Лакан, по сути своей компенсаторны: они исходно формируются в пробелах или дырах бытия — биологической жизни с ее реакциями, потребностями, инстинктами. Точнее, человеческая культура возникает в брешу, в пробеле между биологической потребностью и ее непосредственным удовлетворением, вследствие отсрочки этого удовлетворения, задержки, нехватки и возникающей при этом напряженности. Если считать, как это делает Лакан, реальным в человеке биологическую природу с ее потребностями, а воображаемым — представление биологических потребностей в сознании, тогда символическое — это логика опосредствований, предваряющая сами эти потребности (сравни закон запрещения инцеста). Следовательно, по отношению к логике природы логика культуры есть логика промедления и прерывности, а культура в самом формальном своем определении оказывается средством закрепления прерывности, способом принудительного воспроизведения ее в человеческом сознании и поведении.

Это помогает нам понять символический смысл некоторых психоаналитических понятий, в буквальном своем истолковании неясных.

Так, смысл «Эдипа» в том, что это бдящее око культуры, предостережение против нарушения ее запретов, а кастрация, например, — это одновременно включенность в культуру и наказание ому, кто из нее «выпадает». Эта «прерывность», составляющая специфику культурных механизмов в сравнении с природными, удерживается с трудом, постоянно подвергаясь синтезированию, центрированию по схемам воображаемого с его способностью к компенсации и восполнению. Следовательно, культура не есть некое раз и навсегда достигнутое состояние; это непрерывно возобновляемое усилие, прорыв на уровень подлинно первичных механизмов символического.

В области психоанализа есть своя особая истина и своя особая логика, на это не «логика логиков», выявляющая абстрактные связи мышления, а логика означающего, логика разрыва. Эта логика означающего и порождает одновременно и расщепленный между различными плоскостями психики субъект, и «потерянный» (т. е. навсегда «отсроченный», непосредственно не данный) объект — мир объектов его желания. «Объект психоанализа, — обобщает свои мысли о специфике лакановского объекта Ив Бертера, — это подвижный и навсегда исключенный центр структуры. Познание классического типа пытается его центрировать, сделать непосредственно прозрачным для мысли и для речи. Функция психоанализа, следовательно, заключается в том, чтобы удержаться в неммыслимой области критической настороженности по

отношению ко всем этим воображаемым синтезам»<sup>19</sup>. И далее: «Это и превращает психоанализ в невозможную науку, в познание некоего незнания, результаты которого, однако, не лишены ни истины, ни реальности»<sup>20</sup>.

Сама постановка вопроса о символических условиях жизни сознания, о специфике означающего как логики языкового типа (в противоположность другому возможному вопросу — о механизмах функционирования «готовых» знаков и знаковых систем в культуре) характерна не только для Лакана, но и для других представителей французского структурализма. По сути своей она свидетельствует о стремлении проследить, каким образом в результате действия определенных формообразующих механизмов возникают все продукты человеческого сознания и культуры. В известном смысле прояснение логики бессознательного, своеобразной логики патологии, разрывов и пределов в порядке культуры может способствовать такому исследованию. Вместе с этим очевидна и ограниченность такого исследования. Ясно, что лакановское уравнение языка и бессознательного нельзя рассматривать как отождествление их в категориальном или методологическом плане, но скорее как попытку рационализировать новую область внерационального или даже иррационального опыта. В рамках этой аналогии и «язык» и «бессознательное» понимаются как мы видели, далеко не самоочевидным способом: бессознательное, которое родственно языку, — это не темная область природных инстинктов, но нечто причастное порядку культуры, а язык, который родствен бессознательному, — это не форма понятийного мышления, а некий структурирующий механизм, делающий возможным соизмерение различных элементов и уровней психики. Это показывает, что аналогия между языком и бессознательным заведомо ограничена: языковые механизмы не налагаются на бессознательное без остатка, а затрагивают лишь некоторые его аспекты и стороны. В таком ограниченном смысле лакановское уравнение языка и бессознательного представляется правомерным и плодотворным — и в научном, и в практически-терапевтическом смысле.

Лакан, однако, не ставит вопроса о границах применимости этой аналогии, выводя ее за рамки психоаналитической ситуации в область самых широких философских и методологических обобщений. Вследствие этого сфера символического, сфера означающего становится главным определением человеческой судьбы вообще: «Субъект не является причиной самого себя, но носит в себе причину, которая его расщепляет. Причина эта — означающее, без которого в реальности вообще не было бы субъекта. Субъект есть то, что одно означающее представляет другому означающему, к этому же сводится и слушающий субъект: «оно» говорит в нем, обращается к нему, и тут он исчезает как субъект и становится

<sup>19</sup> Ibid. P. 1002—1003.

<sup>20</sup> Ibid.



означающим»<sup>21</sup>. Таким образом, не субъекты, общаясь между собой, определяют содержание и форму (означаемое и означающее) того, о чем они говорят, но, напротив, означающее, отделившееся и освободившееся от означаемого, или, иначе говоря, формальные структуры речевой цепи, оторванные от какого-либо содержательного наполнения, «освещают» субъекта в его разрыве с самим собой, в его «гетерономности», т. е. непригнанности его различных граней и аспектов друг к другу. Согласно такой трактовке, и сам субъект возникает из взаимодействия означающих, поскольку именно перемещения и переструктурирования означающих определяют судьбу человеческих существ.

Здесь, по сути, сосредоточена та двойная редукция объекта исследования, которая до сих пор проступала не очень ярко, хотя и пронизывала подспудно все звенья лакановской концепции. Во-первых, человек, человеческая психика полностью сводятся к языку и своим языковым обнаружениям. Во-вторых, язык, обладающий в принципе множеством функций и аспектов, сводится к уровню означающего, т. е. к безличной формальной структуре речевой цепи. Именно на этой исходной редукции крепятся все дальнейшие выводы философского, методологического и мировоззренческого плана, в том числе вывод о «ниспровержении» или «падении» субъекта, который вовсе не является единственно возможным выводом из терапевтических и гиносеологических сложностей психоаналитической ситуации. Лакан полагает, что, поскольку проникнуть в бессознательное невозможно для одного отдельно взятого субъекта, но лишь для ряда субъектов, связанных цепью означающего, единство каждого отдельного звена в этой цепи заведомо исключается и упраздняется. В противоположность классической декартовской формуле «*cogito ergo sum*», в основе которой лежит тезис о полном совпадении объекта мышления и субъекта существования, Лакан вводит другую формулу: «я мыслю там, где я не есть, и я есть там, где я не мыслю». И значит, проблема заключается не в том, чтобы искать возможные смычки между «*cogito*» и «*sum*» — ибо эта задача заведомо неосуществима, но в том, чтобы выяснить, тождествен ли «я говорящий» и «я говоримый», или, иначе, субъект речи и объект речи, даже если, казалось, говорю заведомо я сам и говорю заведомо о самом себе. В противоположность традиционному для западной философии пониманию субъекта как центра отсчета содержаний сознания, «субъект бессознательного» (это заведомое противоречие в определении), мыслимый по аналогии с функционированием речевой означающей цепи, «настигает» себя, т. е. совпадает с самим собой, лишь внутри речевых разрывов, и прежде всего внутри главного разрыва — между означающим и означаемым.

Теоретико-познавательные следствия такого понимания субъекта весьма обширны. Построение гуманитарной науки, или науки о субъективном, человеческом как лозунг и цель есть не что иное,

<sup>21</sup> Lacan J. Op. cit. P. 835.

как противоречие в определении, поскольку в науке не существует «субъекта» («субъект» во французском языке означает одновременно и «субъект» и «подданный» — и Лакан, по-видимому, имеет в виду эту игру значений). Так, в теории игр, продолжает он свое рассуждение, субъект фактически сводится к матрице значащих комбинаций; в лингвистике опять же не может быть и речи о целостном субъекте: на различных уровнях анализа — лексическом, морфологическом, фразово-синтаксическом — субъекты различны, что и позволяет, в частности, выделять различные науки в пределах общей лингвистической проблематики. Специфика структуралистского подхода к проблемам гуманитарного познания заключается, по мнению Лакана, во введении особого типа субъекта, обозначить который можно только топологически: наиболее подходящей его моделью является лента Мебиуса, лишенная начал и концов, верха и низа, лишенная какого-либо внутреннего центра. Свои размышления на тему о субъекте как прерывности в реальном Лакан выводит далеко за рамки психоаналитической ситуации. Пожалуй, ошибка Лакана заключается вовсе не в том, что он считает конструкции типа «я», индивидуальное сознание, самосознание производными и вторичными по отношению к миру реальных человеческих взаимодействий, но в том, что он сводит этот мир межсубъектных взаимодействий исключительно к речевым, языковым отношениям, к тому же понимаемым очень узко. Измерение языковых взаимодействий действительно является одним из аспектов «реального бытия», опосредующего полюсы «бытия» «мышления», однако оно вовсе не исчерпывает собой это бытие.

По сути своей своеобразный «лингвоцентризм» лакановской концепции — это попытка, в той или иной мере характерная для всей современной западной философии и психологии, осмыслить роль социальных факторов в формировании и функционировании человеческого сознания и психики. Языковая деятельность людей действительно пронизывает в современном обществе с его развитыми системами коммуникации все другие формы и проявления социальной жизни. Язык выступает как составная часть, условие и средство для многих форм и видов человеческой деятельности, причем не только той, которая запечатлевается в языке, но и той, которая связана с языком более опосредованно. Потому не случайно, что многие исследователи, в том числе и Лакан, видят в языке результат и возможность реконструкции некоторых объективных превращений, происходящих с сознанием и бессознательным в процессе функционирования человеческой психики. Однако Лакан не делает следующего шага и не исследует тех факторов социальной практики, которые обусловили такую роль языка в культуре. Быть может, именно этим определяются многие сложности и противоречия лакановской концепции.

Ниспровержение субъекта и замена его языковыми и языкоподобными механизмами и символическими системами культуры не может, по-видимому, осмысливаться лишь как гносеологическое преувеличение, поскольку это результат объективных превращений

в самой объективной действительности. Лакан же фактически остается в рамках критики сознания, хотя он и отталкивается от тезиса о тождестве бытия и мышления и вводит речь, язык, лингвистические механизмы в качестве «среднего термина», опосредующего это отношение. Подлинное разрешение возникающих при этом проблем предполагало бы рассмотрение любых противоречий сознания прежде всего как объективных противоречий самой действительности, преодоление которых дается не преобразованием сознания сознанием и в сознании, но изменением самого объективного бытия. В частности, позитивной антитезой лакановскому ниспровержению субъекта могла бы стать разработка логики и практики субъект-субъектных отношений, которая позволила бы прояснить многие реальные процессы, фиксируемые социально-гуманитарным познанием, обнаружить сложнейшие проявления диалектики сознательного и бессознательного, осознанного и неосознанного в человеческом мышлении и деятельности.

В самом деле: для Лакана проблемы диалектики сознательного и бессознательного ограничены рамками психопатологии и решаются недвусмысленным утверждением первичности бессознательных механизмов символического над сознательными структурами иллюзорного «воображаемого» слоя психики. Вместе с тем отношение это не столь прямолинейно; оно меняется в зависимости от видов, типов и форм человеческой деятельности, а потому то, что имеет силу для патологического, сновидного или же механического сознания и поведения, не применимо к тем видам практики, где творческий и целеполагающий момент выходит на первый план. В известном смысле вопрос о том, что первично — сознание или бессознательное, осознаваемые или неосознаваемые формы психической деятельности, по-видимому, вообще неправомерен: его решение может быть только конкретным и функциональным, относящимся к тому или иному виду человеческой практики.

Эта абсолютизация бессознательного не единственная в концепции Лакана. Порой создается впечатление, что Лакан попадает в тиски логики негативистского типа и тем самым воспроизводит исходные тупики фрейдовского мышления. Это не только акцент на бессознательном в ущерб логике синтеза, но и — шире — предпочтение логики центробежных психических процессов в ущерб центростремительным и др. Речь здесь идет, разумеется, не о том, чтобы исследовать одновременно все аспекты изучаемого объекта, но чтобы придать каждому такому аспекту уместную размерность в контексте целого, где они определенным образом взаимодействуют. Так, например, центростремительность и центробежность, присутствие и отсутствие (символ как замещение отсутствующего предмета и символ как особый способ присутствия реально не данного предмета) — это две равно необходимые направленности психических процессов, два вектора личностной топологии: отсутствие какого-либо из них делает функционирование структуры невозможным.

Своеобразный отпечаток на концепцию Лакана безусловно налагает специфика его предмета — психической патологии. Ход

к психике через патологию приводит исследователя лишь к нулевому уровню нормы, к ее границе и пределу, где только намечаются ее очертания и механизмы, но конкретизировать их невозможно. Вследствие этого язык и оказывается в его концепции почти чистой негативностью, моментом аналитического расчленения, но не конструктивного синтеза, а значит, и не построения нового целостного облика больного (хотя по замыслу язык должен был бы играть также и конструктивную роль). Лакан при этом не рассматривает тех обстоятельств жизненного формирования человека, когда языковая практика играет явно конструктивную роль: во-первых, это роль языка (через наименование вещей) в построении предметности, т. е. в формировании восприятия внешнего мира (как показывают психологические эксперименты, эта способность не дается от рождения); во-вторых, это роль языка в формировании человеческой субъективности, неоднократно отмечавшаяся лингвистами и психологами: удерживая субъективность «я» как нечто самотождественное, язык способствует одновременно и его индивидуализации, и его включению в символический порядок культуры.

С проблематикой языка связаны наиболее сильные и наиболее уязвимые моменты лакановской концепции. С одной стороны, аналогия язык—бессознательное обладает большими познавательными возможностями. В самом деле, ведь человеческая психика — это весьма многомерное образование, различные уровни которого могут рассматриваться в биологии и антропологии, в социологии и философии. В этой ситуации аналогия язык—бессознательное дает определенные средства для построения единой гносеологической проекции функционирования психики, соизмерения различных ее уровней, единого объекта исследования в области психического. Пересадка энергетических импульсов фрейдовского бессознательного на почву языка — это, пожалуй, один из возможных способов показать положительную определенность бессознательного, выйти за рамки тавтологического уравнения: бессознательное не равно сознанию, бессознательное — «оборотная сторона» сознания.

С другой стороны, эта аналогия при буквальном ее истолковании может завести исследователя в тупик. Тот язык, который соизмерим с бессознательным, есть лишь некий принцип разбиения, структурирования и упорядочения линейной цепи означающего безотносительно к означаемому. Тем самым язык трактуется здесь как механизм бесконечного скольжения соположенных элементов. На самом же деле, как признает и сам Лакан, даже язык патологии в терапевтической ситуации не таков: цепи метонимических замещений прерываются метафорами — пучками иерархически насланяющихся друг на друга элементов, и лишь вследствие этой многоплановости (как минимум двуплановости) означающих структур создается эффект смысла. Даже если считать, что язык состоит из рядоположенных элементов, принципы их связывания лежат на другом уровне, нежели сами эти элементы: означаю-

шее как условие смысла неизбежно предполагает означаемое. И так, что же все-таки для Лакана язык: онтологическая сущность или формальная структура, реальность симптома или условие возможности смысла, способ общения врача и пациента или плоская лента означающего, лишенного какой-либо предметной соотнесенности? Соответственно с исходной для Лакана аналогией язык — бессознательное — это одновременно и вопрос о реальности бессознательного: что это — «вещь» или формальный принцип существования и функционирования психики? По-видимому, эта двойственность объекта указывает на противоречивость двух модальностей сознания в его концепции. Признание в бессознательном особой реальности, особой онтологии — это элемент морального сознания (именно в страдании больному Лакан вслед за Фрейдом видит источник и условие признания этой реальности). Формализация объекта — бессознательного, сведенного к совокупности исходных условий возможности обозначения, — это элемент научного сознания. Между этими полюсами возникает смысловая напряженность: с одной стороны, своего рода моральное миссионерство, погружение в патологическое сознание как данность, принятие (и даже абсолютизация) ее специфики; с другой стороны, научный анализ, рассечение психической ткани и бесстрастное вычленение патологии, ее распутывание — любой ценой, пусть даже ценой редукции смыслового и субъективного содержания при построении концепции бессознательного как особого рода языка. Средством разрушения этого противоречия для Лакана и выступает язык. Однако, подобно тому как биологизация бессознательного у Фрейда была в основном метафорой, метафорой представляется и языковость бессознательного у Лакана, так что речь здесь идет не о роли лингвистических методов в психоанализе, но о познавательном смысле и эстетической значении («ноэтика», безусловно сосуществует здесь с поэтикой) лингвистической метафоры в области психологического и психоаналитического исследования. Само наличие в лакановской концепции всех этих столь разнородных элементов — собственно научного, морального, эстетического плана — свидетельствует, по-видимому, о том, что перед нами здесь знание особого синкретического типа. Учитывать эту полифункциональность необходимо при истолковании любого элемента данной концепции.

\* \* \*

Сквозь все творчество Лакана все более настойчиво проходит повторяющаяся тема «освобождения речи», «излечения словом». Эта тенденция сохраняется и у нынешних пропагандистов его идей. Но дело здесь не только в языке. Мы наблюдаем период широкой дисперсии идей Лакана, при которой осуществляется своего рода универсализация метода «освобождения речи». Собственно говоря, психоанализ уже давно претендовал на то, чтобы воздействовать на всю систему культуры, духовную жизнь общест-

ва, а такая претензия не могла не привести его к сфере политики. Во Франции процесс «политизации» психоанализа и одновременно его проникновение в широкие социальные слои были стимулированы майскими событиями 1968 г. Социальные и идеологические барьеры между различными идейными течениями уменьшились, и психоанализ, отвергавшийся во Франции дольше и последовательнее, чем в других западных странах, все более становился формой объединения разнообразного опыта, оспаривающего *status quo*, моментом пересечения антитрадиционалистских движений (антипсихиатрического, феминистского и пр.).

Эта политизация французского психоанализа и его широкое проникновение в культуру есть феномен, остроумно названный «Фрейдовой Французской революцией»<sup>22</sup>. Главной фигурой, протагонистом этой «революции», ее символом и стал для французских интеллектуалов Жак Лакан. С одной стороны, лакановские концептуальные формулы и антиинституциональная программа воспринимались как средства освобождения от традиционных политических штампов, а резкая критика всей прежней психоаналитической практики импонировала интеллектуалам левой ориентации. Стимулировала процессы брожения, мыслительные поиски, за частую приводила к уяснению позиций, поляризации взглядов политическим размежеваниям. С другой стороны, психоаналитический бунт Лакана против «унифицирующей» и «тотализирующей» речи не выводил интеллект за рамки «репрессивного сознания», а потому в принципе и не был опасен для него — известно, что лакановские идеи стремились использоваться в качестве своего идеологического знамени самые различные социальные группы — от современных конформистов до наиболее реакционных представителей «нового правого» движения. Запутанный язык лакановских построений открывал широкое поле для всевозможных интерпретаций и перетолкований, в которых «подрывные» тенденции структуралистского психоанализа подчас приобретали прямо противоположный смысл.

Впрочем, дело здесь прежде всего не столько в неоднозначности восприятия Лакана и лаканизма, сколько в реальной противоречивости психоаналитического феномена как такового, наиболее наглядно и ярко проявившейся именно у Лакана. Это противоречие между «познавательным» и «энергетическим», интеллектуально-словесным и эмоционально-эффективным компонентами и сторонами психоаналитического опыта почти неизбежно приводило (у Фрейда и еще заметнее у Лакана) к противоречию между теоретическими и практическими, исследовательскими и терапевтическими задачами психоанализа<sup>23</sup>. Как можно предположить, Лакан искал средство для преодоления этой внутренней рассогла-

<sup>22</sup> См.: *Turkle Sh. Psychoanalytic politics: Freud's French Revolution. Cambridge (Mass.), 1981.*

<sup>23</sup> Подробнее об этом см.: *Автономова Н. С. Лакан: возрождение или конец психоанализа? // Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Тбилиси, 1985. Т. 4.*



сованности в своей Школе (Парижская школа фрейдизма, 1964—1980). Однако Школа, учрежденная «мэтром» в борьбе с официальными психоаналитическими инстанциями (а незадолго до смерти самолично же им распушенная), несмотря на протесты «верных» и «неверных» учеников и даже судебные разбирательства лишь выявила во всей наглядности противоречие между «освобождением» как целью психоаналитической практики и авторитарностью самой Школы, устремленной, как и другие социальные институты, на защиту корпоративных интересов и соблюдение внутренней иерархии.

Применительно к обсуждавшимся здесь сюжетам это означает, что программа вербализации и интеллектуального прояснения бессознательного, которой после Фрейда следовал и Лакан, содержит существенный пробел, перерастающий в трудно устранимый дефект. Он связан с недостаточным вниманием, чаще просто замалчиванием всей сферы эмоционально-аффективных, гипно-суггестивных феноменов, которая генетически предшествовала возникновению «интеллектуального» фрейдовского психоанализа, а синхронно и логически продолжала существовать и в самой психоаналитической ситуации (об этом свидетельствует, например, феномен трансфера, эмоционального контакта между врачом и пациентом, во многом определяющий возможности интеллектуальной проработки и вербализации психоаналитического опыта). Иначе говоря, и Фрейд, и особенно Лакан преувеличивали специфику психоанализа по отношению к другим формам психотерапии. А потому наиболее обещающими среди постлакановских психотерапевтических тенденций представляются нам теперь те, которые связаны с историко-научными, а также клинико-лабораторными исследованиями форм гипно-суггестивного опыта и практики<sup>24</sup>.

Что же касается собственно современного лаканизма, то он по-прежнему представляет собой сильное и влиятельное течение (его теоретический глава — философ Ж.-А. Миллер), направленное на новое местное распространение лакановских идей. При этом готовность лаканистов к сотрудничеству с представителями всех других областей социально-гуманитарного знания — лингвистики, литературоведения, антропологии, истории культуры и пр. — не может не содействовать такой географической экспансии. Но эта готовность, с нашей точки зрения, во многом определяет и возможности концептуального углубления лакановских идей — прежде всего в исследовании взаимодействий между словесными и образными представлениями в самом психоаналитическом фено-

<sup>24</sup> Это в первую очередь яркие работы Ф. Рустапа по критике психоанализа, в частности лакановского (*Roustang F. Un destin si funeste. P., 1976; Idem. Elle ne le tâche plus. P., 1980; Idem. Lacan: de l'équivoque à l'impasse. P., 1986*), а также интересные исследования Л. Шертока и его коллег, посвященные допсихоаналитическим формам психотерапии и современным возможностям гипносуггестивной практики (*Chertok L. Suggestio rediviva // Résurgence de l'hypnose: une bataille de deux cents ans. P., 1984; Шерток Л. Непознанное в психике человека. М., 1982; Он же. Возвращаясь к проблеме внушения // Бессознательное: природа, функции, методы исследования.*

мене. Какими конкретно будут дальнейшие судьбы лаканизма, сказать трудно: это зависит теперь от тех социальных и научных позиций, которые займут последователи Жака Лакана.

## ГРАММАТОЛОГИЯ Ж. ДЕРРИДА И ЛИТЕРАТУРНЫЙ АВАНГАРДИЗМ

*Л. И. Филиппов*

В панораме современной французской философии Жак Деррида бесспорно занимает видное место. Переведенный на десятки языков, Деррида известен в Германии и Англии, Америке и Венгрии, Италии и Японии, в других странах. Многие называют его одним из лидеров французского структурализма. Американский исследователь Ф. Джеймсон ставит Деррида в один ряд с К. Леви-Стросом и Ж. Лаканом<sup>1</sup>. Однако уже самое общее знакомство с творчеством Деррида и его философской концепцией убеждает в том, что Деррида занимает в структуралистском движении особое место<sup>2</sup>.

В отличие от Лакана и Леви-Строса, заявляющих о внефилософском характере своих структуралистских концепций, в творчестве Деррида представлено ясно выраженное философское начало. Своеобразие теоретической деятельности Деррида закреплено в самом названии его концепции — «грамматология», означающей науку о письме или письменности; при этом Деррида ставит своей задачей создать теоретическую базу для устранения различия между художественной литературой и философией, ссылаясь на общий для них акт письма.

«Двусоставность» творчества Деррида — философская, с одной стороны, и литературно-теоретическая — с другой, — вызвала горячее сочувствие и безоговорочное признание со стороны литераторов-авангардистов группы «Тель-Кель» и особенно со стороны их лидера Филиппа Соллерса. В одном из интервью Соллерс с удовлетворением отмечал, что работы Деррида «надолго перевернули всю традицию метафизического понимания письма», и важность их столь велика, что «никакое мышление не может больше не высказать своего отношения к ним»<sup>3</sup>.

Проследить связи теоретико-литературной работы Деррида с теорией и практикой литераторов-авангардистов и в процессе этого попытаться дать общую характеристику философских и литературных особенностей «науки о письме» и составляет задачу настоящего раздела.

<sup>1</sup> Jameson F. The prison-house of language. Princeton, 1974. P. 1.

<sup>2</sup> См.: Филиппов Л. И. Грамматология Жака Деррида // *Вопр. философии*. 1978. № 1.

<sup>3</sup> *Théorie d'ensemble*. P., 1968. P. 70, 397.

Трудность критического анализа теоретических положений Деррида, лежащих в основе его писательской практики, вытекает из невозможности строгой классификации его работ с точки зрения их принадлежности к той или иной разновидности гуманитарной деятельности. В наиболее философских работах Деррида (переводы и комментарий к работе Э. Гуссерля «Основания геометрии» (1962) явно преобладает лингво-семиотическая проблематика. Сборники статей «Письмо и различие» (1967), «Рассеивание семени» (1972) и «Поля философии» (1972) объединяют работы на самые различные темы: от лингвистики и философии до театра Арто и размышлений о трудах Фуко по истории психиатрии. А сделавшая Деррида известным книга «О грамматологии» (1967) располагается на границе между философией и лингвистикой и посвящена доказательству сходства воззрений на язык у Леви-Строса и Руссо.

Особенность писательской продукции Деррида свидетельствует в пользу высказывания Соллерса о важности для мыслителей-авангардистов идеи опровержения. «Опровержение» у Деррида столь радикально, что отбрасываются почти все возможные способы концептуального выражения избранного им предмета (суть языка, вернее, письма), в результате чего возникает сложная и парадоксальная ситуация: теоретическая деятельность Деррида протекает на нулевой ступени концептуальности<sup>1</sup>.

Суть философских устремлений Деррида можно определить как продолжение и одновременно радикализацию критики «метафизики» и «метафизичности» европейской культуры, предпринятой в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Деррида начинает с истоков, с феноменологии Гуссерля и в своей книге «Голос и феномен» утверждает, что феноменологическая критика метафизики не может быть ничем иным, кроме как метафизикой, покоящейся на постулате об интенциональной природе сознания, и, следовательно, разновидностью волюнтаристской метафизики<sup>5</sup>.

Хайдеггер, как известно, видел метафизичность мышления в его дискурсивности, отъединяющей человека от бытия. Деррида под метафизичностью в европейской философии понимает нечто иное. Метафизичность Гуссерля, по мысли Деррида, состоит в утверждении привилегии настоящего времени по сравнению с прошедшим и будущим, в «утверждении господства „теперь“... обеспечивающего примыкание к традиции, которая соединяет греческую метафизику присутствия и „современную“ метафизику присутствия как сознания о самом себе, метафизику идеи как репрезентации»<sup>6</sup>. Хайдеггер стремился преодолеть «вульгарную» концепцию време-

<sup>1</sup> Эта парадоксальность проявляется и в оценке Деррида собственного творчества. Так, на замечание одного интервьюера о том, что его работы представляют собой лабиринт, Деррида ответил: все эти тексты, несомненно, являются бесконечным предисловием к другому тексту, для написания которого он хотел бы найти силы.

<sup>5</sup> *Derrida J. La voix et le phénomène. P., 1967. P. 37.*

<sup>6</sup> *Ibid. P. 70.*

ни, характерную для всех философских систем от Аристотеля до Гегеля и Бергсона, но, определяя бытие как «присутствие», не преодолел ее и остался в плену «метафизики присутствия», разделив с Гуссерлем еще одну характерную черту метафизичности европейского мышления, которая состоит в предпочтении звукового языка письменному.

Гуссерлевское описание построения идеальных объектов, считает Деррида, воспроизводит, в сущности, историю духа, понимаемую как историю звука (*phoné*), и закрепляется в трактовке сознания как молчаливой внутренней речи «одинокой души». И хотя в «Истоках геометрии» Гуссерль высказал мысль о том, что условием возможности построения идеального геометрического объекта является начертание геометрической фигуры, в феноменологических анализах сознания письменный знак трактуется им как заместитель бытия, его репрезентация, что дает повод для метафизически более высокой оценки звучащего слова или логоса, свидетельствующего о присутствии «другого», т. е. бытия. Этот момент выражен и в онтологии Хайдеггера, наполненной метафорами, говорящими о «голосе бытия», «молчаливом речении» и т. п.

Преодоление метафизичности европейской философии возможно, по Деррида, на путях отыскания истоков этой метафизичности. Для этой цели необходима «разборка» («деконструкция») философии, обращение к древнейшим «пластам», что Деррида и пытается сделать в своей работе «О грамматологии».

В критической части книги «О грамматологии» Деррида осуществляет попытку систематически проанализировать положение, добытое в рамках феноменологии и экзистенциализма. Основной вывод, к которому он подводит читателя, состоит в утверждении о неспособности традиционной европейской культуры XX в. порвать с системой установившихся ценностей, выработанных со времен античности.

Идя вслед за Р. Бартом, который, по мнению Деррида, «высказал истину» сосюрнанства, т. е. «перевернул» сосюрровское воззрение об иерархии наук, согласно которому язык должен представлять собой предмет частной науки в рамках более общей семиологии (науки о знаках), Деррида полагает лингвистику в качестве основы, на которой должно надстраиваться здание всех прочих гуманитарных наук<sup>7</sup>. Опираясь на лингвистику, он считает возможным подвергнуть аналитическому разложению (деконструировать) слова-понятия, составляющие основу онтологии, и главным образом понятие бытия. При этом теоритической опорой анализа культуры у Деррида оказывается утверждение примата письменной субстанции выражения перед звуковой.

Исследование философских и некоторых иных типов знания, в совокупности составляющих гуманитарную культуру, Деррида ведет посредством анализа их языка, разграничения и установления точного объема употребляемых в нем понятий. Он анализирует

<sup>7</sup> *Derrida J. De la grammatologie. P., 1967. P. 75.*

не только фундаментальные понятия, составляющие каркас той или иной философской системы, но и маргинальные зоны философии — метафорический строй философской и вообще гуманитарно-научной речи, составляющей словесную ткань, обволакивающую понятийную арматуру различных учений. Так, двигаясь вглубь, к более ранним пластам культуры, Деррида обращает внимание на факт наличия во многих философских и научных системах метафор, своими корнями уходящих в библейские тексты и средневековый символизм, уподобляющих внешний мир пространству, испсанному знаками: Галилей говорил о природе как о книге, написанной математическим языком, Декарт призывал «читать книгу мира», Юм уподоблял природу книге, а в наше время Ясперс говорил о мире как о рукописи «Другого», не поддающейся универсальному прочтению и расшифровываемой каждым по-своему, и т. п.

Обилие подобных метафор покоится, по мнению Деррида, на явном или скрытом признании метафизически и ценностно большей значимости звукового языка, живой речи по сравнению с их письменным воплощением. Это верно и в отношении философии Платона, рассматривавшего письменность как мнемотехнику, придуманную для освобождения памяти, и в отношении Гегеля, трактующего письмо как забвение субъективности, и лингвистических воззрений Руссо и Соссюра, вплоть до философии Гуссерля и Хайдеггера. Исследуя условия возможности существования такого положения вещей, Деррида как бы исходит до изначальных элементов, положенных в основу европейской культуры, и обнаруживает их в факте господства фонетического письма. «Фонетическое письмо,— разъясняет он,— это арена великих метафизических, научных, технических и экономических происшествий Запада»<sup>8</sup>.

В теологии эта традиция так или иначе исходила из допущения «бесконечной творческой субъективности» и соотносимого с ней трансцендентного означаемого — двух ипостасей бога. Знак и божественность имеют, по мысли Деррида, одно и то же место и время рождения, а вся теологическая проблематика оказывается производной от проблемы соотношения буквы и звука. «Письмо, буква, чувственное начертание,— утверждает он,— всегда расценивалось западной традицией как тело и материя, внешние по отношению к духу, дыханию, глаголу и логосу. И проблема души и тела, несомненно, производна от проблемы письма, которое и наделило первую своими метафорами»<sup>9</sup>.

Проблема письма сохраняет свое фундаментальное значение даже в рамках атеистических философий, в частности в так называемом атеистическом экзистенциализме, ибо всякое записанное слово, вообще текст подразумевает соотношение его с трансцендентным, т. е. с выходящимся за пределами самого текста обозна-

<sup>8</sup> Ibid. P. 21.

<sup>9</sup> Ibid. P. 52.

чаемым. Таким обозначаемым является бытие, и теология оказывается частным случаем логоцентризма. «Мы отождествляем логоцентризм и метафизику присутствия, рассматривая это как могучий, императивный, систематический и неистребимый зов трансцендентного обозначаемого», — пишет Деррида<sup>10</sup>.

Итак, логоцентризм, по Деррида, оказывается основой не только религиозной философии (тео-Логия), но и всевозможных учений о бытии (онто-Логия), всяческих попыток утверждения какого бы то ни было общественного идеала (телео-Логия), а также основанием европейского этноцентризма. В свете этого «разборка» логоцентризма имеет целью продолжение хайдеггеровского разрушения метафизики и показ «загадочности и таинственности того, что понимают под непосредственностью, близостью и присутствием»<sup>11</sup>. Другое направление «разработки» логоцентризма у Деррида состоит в сокрушении европейского этноцентризма путем реабилитации письменности и анализа «логоцентрического» по своему происхождению воззрения на знак как единство знака и трансцендентного по отношению к нему референта.

Утверждение примата письменности перед живой речью позволяет, считает Деррида, не покидая русла хайдеггеровской критики метафизики, отказаться от используемого самим Хайдеггером понятия трансцендентального, от той отметки, которая полагает грань между сущим и бытием, онтическим и онтологическим.

Работа эта ставит своей задачей «уклонение» от бытия как от того обозначаемого, на которое ориентирована всякая философская система. «Разработка» истины переносится в семантический план, примыкая к ницшеанской традиции. Рассматривая как заслугу Ницше то, что он «поколебал» авторитет господствующей категории бытия, Деррида переводит на язык грамматики ницшеанский феноменализм, согласно которому мир — это игра динамических сил. Отбросив понятие силы, Деррида утверждает: «Отсутствие трансцендентального обозначаемого (бытия. — Л. Ф.) можно назвать игрой или безграничностью игры, что и является потрясением онто—телеологии и метафизики присутствия»<sup>12</sup>. Моделью этой игры в грамматологии является игра языковой формы, для изучения функционирования которой Деррида и предлагает вывести за скобки субстанцию звука и смысла. Письмо оказывается «сценой истории и игры мира», мир же в таком случае представляет собой культуру, понимаемую как совокупность текстов.

Если говорить о философском аспекте «разборки» логоцентризма, то она не может быть названа иначе, как антифилософией. Что же касается «разборки» традиционного представления о литературе, то она абсолютно прозрачно просматривается при перенесении идей философского опровержения логоцентризма в теоре-

<sup>10</sup> Ibid. P. 71.

<sup>11</sup> Ibid. P. 101.

<sup>12</sup> См. об этом подробнее: Филиппов Л. И. Указ. соч.



тико-литературную область и наносит непоправимый урон представлению о литературе. Логоцентризм, являющийся основой европейского мышления и тяготеющий к систематичности и завершенности, воплотился в способе существования текстов — в книге как смысловом целом, так или иначе соотносимым с жизнью. Уклонение от бытия и от поисков истины бытия для литературы означает ни больше ни меньше как то, что писательская деятельность обрекается на размышление посредством акта письма по поводу уже написанных текстов, соотносимых не с внеположной реальностью, взятой во всем объеме ее ценностно-этических, идеологических, политических или, если угодно авангардистам, «бытовых» определений, а с другими ее текстами. Писательская деятельность делает своим объектом текст, изучение которого, как заметил лидер литераторов-авангардистов группы «Тель-Кель» Ф. Соллерс, невозможно иначе, чем в акте самого письма. В этом, собственно, и состоит ликвидация репрезентативной функции литературы, которая испокон веков считалась представительствующей от имени жизни.

Характеристика письма, как ее определяет Деррида и его последователи, нуждается в дополнительных разъяснениях для понимания того, что Соллерс называет ликвидацией «остатков метафизичности» письма, осуществленной с целью усвоения техники построения текстовых образований.

То, что разумеют Деррида и авангардисты «Тель-Кель» под метафизичностью письма, вытекает из исконного значения понятия метафизики, какое сообщил ему Андроник из Родоса, издавший чинения Аристотеля в I в. до н.э. и назвавший этим именем аботу Стагирита, которая шла после «Физики». Физической заальностью, создаваемой в ходе писания произведения, равно ак и реальностью, охватываемой в акте прочтения произведения, уже созданного, являются начертания букв. В процессе письма—чтения сознание совершает восхождение к представлению об описываемых явлениях. Как отмечал Гегель в «Эстетике», «...произведения искусства достигают видимости жизни лишь на своей поверхности, а внутри являются обыкновенным камнем, деревом, холстом, или, как в поэзии, *представлением* (курсив наш. — Л. Ф.), проявляющимся в речи и буквах»<sup>13</sup>.

Письмо—чтение совершает движение по кругу от буквенного (или звукового) образа слова к представлению, соотносению этого представления с реальным предметом и обратно. В ходе этого кругообразного движения сознание, говоря языком Гегеля, осуществляет снятие физической реальности словесных знаков и выходит к образной или смысловой реальности художественного произведения<sup>14</sup>. Снятие или переход к иному, находящемуся в отношении противостояния к звуковому или записанному слову, сох-

<sup>13</sup> Гегель Г. В. Ф. Эстетика. М., 1969. Т. I. С. 35.

<sup>14</sup> В метафизических учениях «представление» указывает на стоящий позади него предмет, отмечает Э. Кассирер (*Кассирер Э. Познание и действительность. СПб., 1912. С. 363*).

раняет саму эту физическую реальность, несмотря на устремленность сознания вовне. Это «сохранение» материального компонента слова достаточно ощутимо, чтобы дать повод, например, А. А. Потебне видеть в слове—образе представление, трактуемое как внутренняя форма слова, служащая для восприятия в себе тех вещей, для обозначения которых слово и служит<sup>15</sup>. В переводе на язык лингвосомиотики, на котором изъясняются Деррида и Соллерс, весь вышеназванный процесс можно описать как движение от знака к референту (т. е. вещи, обозначаемой знаком).

Воззрение на соотношение знака и вещи как соотношение двучленного строения достаточно широко распространено среди теоретиков литературы и критиков. Во всяком случае, и Сартр в работе «Что такое литература?», и оппонент «телькелистов» Пенго, с которым спорит Соллерс, трактуют отношение слов и вещей именно по этой схеме. Возражая в этом пункте Сартру и Пенго, Соллерс разъясняет, что в основу практики письма положено «размещение на уровне означающего». Что это значит? Слово обозначает не вещи, а понятие о вещи. И только в естественном языке, употребляемом в житейском обиходе, слово «стол», например, прикрепляется к конкретному предмету. В писательской практике звукоряд «стол» обозначает идею «стольности» в платоновском смысле слова. Относительная свобода означаемого — понятия о столе — от эмпирической реальности референта (вещи) как раз и делает возможной словесную фантазию, вымышленные, не существующие в действительности комбинации слов—понятий. (Фуко в этой связи очень точно определяет вымысел как «словесные прожилки того, что не существует таким, как оно есть».) Однако, сколь бы ни были свободны отдельные слова—понятия (означаемые), собранные воедино в рамках художественного синтеза, они-то в совокупности и образуют смысл произведения, служащий посредующей инстанцией, с помощью которой произведение, сколь бы фантастичным оно ни было, соотносится с существующей реальностью. Ибо «Мастер и Маргарита» М. Булгакова «Вечера на хуторе близ Диканьки» Н. В. Гоголя вбирают в себя все ценностные компоненты той жизни, в условиях которой они созданы, даже если Смердякову гоголевская вещь не понравилась потому, что там «все про неправду написано».

Но как раз смысловую целостность произведения и отрицает Деррида, «деконструируя» логоцентризм и традиционное представление о литературе и отрицая ее репрезентативную функцию. Став на путь богоборца, сокрушающего власть Бога—Слова, Деррида фактически видит божественное происхождение в любой из традиционных ценностей, воплощаемых в литературе. «Знак и божественность,— утверждает он,— имеют одно и то же время и место рождения. Эпоха знака, в сущности, теологична. Она может быть, никогда и не кончится. Однако историческая ограда

<sup>15</sup> См.: Потебня А. А. Эстетика и поэтика. М., 1976. С. 147.

этой эпохи очерчена»<sup>16</sup>. И вот во имя атеизма (т. е. отрицания онтотелеологизма европейской культуры) Деррида и отваживается на ликвидацию смысловой ауры слова или словесных образований, которые, согласно его воззрению, воплощаются в звуковой реальности языка и постулируют примат и самодостаточность (как результат уклонения от бытия и отыскания его истины) письменной речи. «Зрительное начертание (*grammè*), — сказал он в беседе с Ю. Кристевой, — делается таким образом наиболее общим понятием семиотики»<sup>17</sup>.

Литературная и вообще писательская практика должна, по Деррида, развертываться из нулевой или близкой к нулевой ступени значимости и осмысленности, ибо в основу письма кладется языковая игра, очищенная от каких-бы то ни было ценностных определений. «Разбирая» логоцентризм, ниспровергая уходящую в глубину тысячелетий европейскую культурную традицию, он предлагает упразднить какую бы то ни было инстанцию, с которой соотносится писательская практика.

Одним из следствий радикального разрыва с традицией была ликвидация поэзии, покоящейся, если воспользоваться выражением А. Потебни, сказанным им по другому поводу, на «одухотворении» звука фантазией. Но «суверенное письмо» не может ставить себе целью и построение художественной прозы, например, романа, в котором, как отмечал М. Бахтин, «фонема почти совершенно уступает свои служебные функции — обозначать значение... графеме»<sup>18</sup>. Задачей грамматологического письма оказывается страстно взыскуемое авангардистами XX в. порождение «молчаливого» текста, базирующегося на обнажении и утверждении самодостаточности языковой игры. «Изучение функционирования языка, его игры, — разъясняет Деррида, — предполагает, что выводится за скобки субстанция смысла и среди прочих возможных субстанций — субстанция звука»<sup>19</sup>.

Таким образом, результатом разборки логоцентризма и ликвидации репрезентативной функции литературы оказывается установка на «самовитое» письмо, имеющее целью упразднить целостность литературного произведения путем изъятия его формообразующей скрепы — темы, тезиса, ибо «письмо — это то, что критикует, подвергает разборке, преодолевает традиционную и иерархизированную композицию письма и речи, письма и системы (идеалистической, спиритуалистической, фоноцентрической и прежде всего логоцентристской). Мы называем «работой» или «практикой» то, что дезорганизует философскую противоположность практики (теории) и не поддается больше снятию посредством гегелевской негативности»<sup>20</sup>.

Преодоление противоположности теории и практики литерату-

<sup>16</sup> *Derrida J.* De la grammatologie. P. 25.

<sup>17</sup> *Derrida J.* Positions. P., 1972. P. 38.

<sup>18</sup> *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 67.

<sup>19</sup> *Derrida J.* De la grammatologie. P. 84.

<sup>20</sup> См.: *Derrida J.* La dissemination. P., 1972. P. 10.

ры в рамках текстовой работы, осуществляемой посредством письма, как раз и является теоретическим обоснованием ликвидации жанровых различий литературы, которая практически осуществляется современными авангардистами. Как отмечал Соллерс в статье «Критика поэзии», может быть, самым впечатляющим симптомом современной литературы является то, что мы чаще видим появление нового, унитарного, глобального письма, которое радикальнейшим образом пренебрегает жанровыми различиями, жанры уступают место тому, что нужно назвать «книгами», но книгами, для которых еще не определен метод прочтения<sup>21</sup>. Писатель не является больше автором текстовых построений. Изучение языковой игры или «работа текста» (Ю. Кристева) вовлекает субъекта в сети языковых различий, отправляясь от которых создается нечто гибридное, не подпадающее ни под одну из рубрик родовых или жанровых характеристик теории литературы. Так, Соллерс отрицает право на существование поэзии едва ли не за то, за что Деррида отвергает логоцентристское (телеологическое) предпочтение звукового языка письменному. Поэт, пишущий «поэмы», отмечает Соллерс, забирая это слово в иронические кавычки, сам не ведая о том, становится мистификатором, ибо «поэзия» делается чаще всего «полем мифологического раздора». «Текстовая работа» в таком случае должна делать то же, что делает Мондриан в живописи, создающий живопись живописи, или Веберн, пишущий музыку музыки, или Джакометти, интересующийся скульптурой скульптуры.

Жертвой «разборки логоцентризма», осуществляемой Деррида, становится также и целостность литературного произведения. Со времени аристотелевской «Поэтики» под целостностью разумеют то, что имеет начало, середину и конец. Одно из значений слова Логос, по крайней мере как употреблял его Платон, — это «содержание»<sup>22</sup>. Отрицание Деррида принципа целостности делает практически невозможным последовательное приращение смысла в ходе развертывания излагаемого материала, создание все возрастающей смысловой насыщенности произведения.

Для того чтобы показать это, достаточно проанализировать две работы Деррида, в которых разрабатывается техника письма на материале и в ходе анализа конкретных текстов. Работы эти — «Вне книги» и «Двойной сеанс» (1972).

Предметом статьи «Вне книги» является анализ гегелевского воззрения на роль предисловия к книге. В рамках гегелевского синтеза, например, в пределах соотношения «Феноменологии духа» и «Науки логики», предисловие к «Феноменологии» вновь возникает на заключительных страницах этого сочинения, а все сочинение в целом рассматривается как предисловие к «Науке логики». В предисловии к этому последнему произведению Гегель считает

<sup>21</sup> См.: Sollers Ph. Logiques. P., 1968. P. 206.

<sup>22</sup> См.: Муллер Т. А. Аристотель и античная литературная теория // Аристотель и античная литература. М., 1978. С. 18.

вообще невозможным (исходя из задачи изложения логической науки) предпосылать своему сочинению какое бы то ни было предварительное размышление. Утверждая, что изложение научного содержания должно иметь начало, «зародыш», из которого произрастает все содержание той или иной дисциплины, Гегель вместе с тем констатирует невозможность начинать с дефиниции, определяющей сущность науки или ее метод, который должен демонстрироваться лишь в ходе изложения самого предмета. Приращение содержания можно в таком случае трактовать как возрастание напряженности «Логоса». Парадоксальная ситуация, в которую попадает Гегель, очевидна: он пишет два предисловия к «Науке логики» (к изданию 1812 г. и к изданию 1888 г.) и «Введение», обосновывающее невозможность и ненужность предисловия. Именно поэтому Деррида констатирует, что Гегель и близок к современному понятию текста, и далек от него. С точки зрения «разборщика логоцентризма», для практики «работы текста» необходимо отбросить предисловие, ибо признать его — значит признать наличие единой темы в произведении<sup>23</sup>.

Отбрасывание предисловия ставит Деррида перед проблемой начала вообще. Возникает вопрос: с чего начинать «работу текста», коль скоро во имя разборки «философии книги» отбрасывается традиционно принятое начало или зачин вообще.

Если говорить о принципе, который Деррида кладет в основу продуцирования текста, то он основан на анаграмматическом сближении слов «знак» (*signe*) и «семя» (*semence*), этимологически не имеющих ничего общего. Так возникает главное определение текстовой работы как «рассеивание семени» (*dissemination*)<sup>24</sup>.

Но общий принцип еще не дает конкретной процедуры зачина, тем более, что это осуществление сопровождается рекомендацией вполне в духе сюрреалистической доктрины. Первый эффект рассеивания семени, по Деррида, — не знать, с чего начать. Другой «эффект» рассеивания — полное распыление смысла любого текста и даже отдельного слова. Слово в «практике письма» берется в одном измерении — в измерении его физического зримого — писанного — бытия. Отсюда у Деррида такое (методически-методологическое) значение приобретает анаграммированная игра со словом, когда уже невозможно зафиксировать ни исток смысла, ни его ядро. Именно поэтому

<sup>23</sup> *Derrida J. La dissemination. P. 27.*

<sup>24</sup> Особую роль здесь Деррида отводит понятию гимена. Греческое слово «гимен» означает не только Гименея, бога брака, или брачные узы. Гимен означает и пленку, покров. В ботанике это слой спорообразующих клеток (семенников) у грибов и лишайников. Это и плева, предохраняющая сокровенную суть женского естества. Гимен разделяет и соединяет. Нарушение целостности гимена — плевы — это начало гимена — брака. Гимен, таким образом, является материальным воплощением сокрытия (женского целомудрия) и открывания (сдерживания покрывала), знаменующего начало брачных отношений. Двудеиная функция гимена дает повод Деррида видеть в нем и предохраняющий экран, и девственность незаписанной страницы, а всю практику по продуцированию текста трактовать как графику гимена.

рассеивание ускользает от полисемии, разрывает циркуляции, превращающие в начало (исток) уже осуществившийся смысл.

Так обосновывается самодостаточная и себе довлеющая ценность любого текстового эпизода, который рассматривается как черенок (*greffe* означает также кусок ткани, подвергающийся трансплантации при хирургической операции), который прививается под кору другого текстового побега, произрастающего из «семени».

Итак, запуск текста в работу начинается с выбора знака-семени, выпускающего из себя побег, под кору которого в ходе письма прививаются черенки, лишенные собственного тела, которые создают крону текстового дерева, лишенного корней-истоков. Выбор же исходного текста решает случай, как при игре в кости. Причем «случай и бросок в игре в кости, — уверяет Деррида, — не противоречат строгой необходимости ее формального развертывания. И уже здесь игра является единством случайности и правильности и ее остатком или избытком. Эта игра будет называться литературой или книгой только в том случае, если она будет выставлять напоказ свое негативистское и атенстическое лицо»<sup>25</sup>.

Вместе с тем Деррида настаивает на необходимости для практики письма, основанного на принципе «рассеивания семени», «систематически использовать то, что дается как простая этимологическая единица черенка или графа (*greffe, graphie* — анаграмматическое сближение. — Л. Ф.), а также аналогию между формами текстовых черенков (побегов) растений и животных.

Пример использования Деррида смысловых возможностей слова «гимен» дает наглядное представление о всей его писательской деятельности, располагающейся на границе филологических (главным образом этимологических) штудий и философии. Таким способом и образуются ключевые грамматологические «понятия» Деррида, которые наиболее здравомыслящие исследователи называют «противопонятиями», а его апологеты говорят о концептуальном вымысле. Причем каждое из ключевых понятий разрабатывается Деррида на материале конкретных философских и литературных текстов: различие — на философских текстах Хайдеггера, дополнительность — на материале сравнения воззрений на язык Руссо и Леви-Строса, фармакон — на философских диалогах Платона, размещение в пространстве — на материале Фрейда. Благодаря отрицанию снятия понятия эти не имеют твердого статуса: фармакон — ни яд, ни лекарство, ни добро, ни зло; размещение в пространстве — ни время, ни пространство<sup>26</sup>.

Эта негативистски-атеистическая интерпретация текста преследует в конечном итоге цели освобождения литературного про-

<sup>25</sup> *Derrida J. Positions.* P. 59.

<sup>26</sup> *Ibid.*



изведения от каких бы то ни было ценностно окрашенных представлений и выражает суть художественной теоретико-литературной и идеологической практики «тель-келлистов», ставящих себе задачей борьбу со смыслом в любом из его проявлений.

Обратимся к статьям Деррида «Двойной сеанс» (1972) и «Похоронный звон» (1974).

Первая из работ заслуживает внимания как образец борьбы с метафизикой внутри самого текста, а также как конкретная попытка упразднения «тематической» критики, базирующейся на истолковании смысла прочитываемого критикой произведения.

Роль «костей», бросаемых Деррида для создания момента запуска текстовой работы, в «Двойном сеансе» выполняют два фрагмента. Первый — это извлечение из платоновского диалога «Филеб» (38e — 39e), где обсуждается проблема мимезиса, второй фрагмент — извлечение из работы Малларме «Мимика», обсуждающей мимодраму, исполненную в начале 80-х годов прошлого века Полем Маргеритом под названием «Пьеро, убийца своей жены».

Трактуя приведенный фрагмент «Филеба» как историю, повествование о рождении смысла, ссылаясь на другие диалоги Платона («Софист», 203e). Деррида выделяет из платоновского учения о мимезисе следующие черты: книга — это диалог, или диалектика; книга является заместителем диалога живой речи; истина книги поддается фиксации путем различения между ложью и истиной; книга не имеет внутренне присущей ей ценности, ибо письмо — двойник живого голоса, его имитация; трактовка живописи как дополнения к логосу позволяет говорить о том, что речь и письмо подражают друг другу по принципу мимезиса.

Все эти платоновские мотивы учения о мимезисе, считает Деррида, покоятся на признании бытия сущим, которому подражают. Создаваемое произведение, опирающееся на представление о наличии сущего, как раз и является метафизичностью, сообщающей классическому учению о мимезисе характер миметологизма. Для ниспровержения логоцентризма в рамках учения о мимезисе, на котором покоится традиционное представление о литературе, Деррида и обращается к мыслям, высказанным Малларме по поводу мимодрамы «Пьеро, убийца своей жены» (либретто которой Поль Маргерит, впервые исполнивший мимодраму без всякого текста путем импровизации в 1882 г., написал по просьбе Малларме сам).

Используя высказывания «Мимики» Малларме, родившиеся в результате чтения либретто, Деррида толкует мимодраму как новое воззрение на соотношение письма и референта, литературы и бытия, литературы и истины, литературы как репрезентации. Суть мимодрамы — это молчаливый разговор с самим собой. Мим, изображающий и Пьеро, и Коломбину, разыгрывает мимодраму, сочиненную им самим. Он не следует написанному заранее либретто, он не подчинен авторитету никакой книги. Белый грим Пьеро являет собой зримое воплощение незаписанной страницы. «Мим

должен только записать себя на белой странице, какой он сам является; он должен записать себя жестом и физиогномической игрой»<sup>27</sup>.

Переосмысление понятия мимезиса влечет за собой совершаемую Деррида критику «тематической» критики. До тех пор пока размышление Деррида касалось заметки Малларме о творении жестового письма, которое никуда не отсылает и знаменует только самое себя, Деррида двигался в горизонте традиционной критики и использовал Малларме для ниспровержения миметологизма.

Важный поворот осуществляется при сопоставлении исследования, ведущегося по принципу расщепления смысла (как борьба с логоцентризмом или метафизикой), с «тематической» критикой, пытающейся выявить целостный смысл поэтического творчества Малларме. Объектом критики Деррида избирает работу Ришара «Воображаемый универсум Малларме» (1961), которая, с его точки зрения, представляет собой «вершину тематической критики». Не вдаваясь в подробности и сложности анализа Деррида ришаровской работы, отметим два основных его возражения. Первое сводится к тому, что у Ришара в его интерпретации так или иначе присутствует автор как творец произведения (а следовательно, и как смыслообразующая и структурирующая инстанция). Деррида, кроме того, критикует работу Ришара за допущение сенсуалистических и эвдемонических «постулатов» (которые отсылают к «присутствию» и «бытию»). Второй его упрек, и главный по значимости, состоит в том, что «этот репрезентативный психологизм превращает текст в выражение, сводит его к означенной теме... и удерживает все черты миметологизма». Все это, по Деррида, «метафизические» предрассудки «тематической» критики, не имеющей ничего общего с истинной критикой, основанной исключительно на графическом анализе письма.

Этот пример отрицания тематизма на путях деконструкции логоцентризма более чем наглядно доказывает принципиальную невозможность построения критики, развертываемой на нулевой степени письма. Было бы абсурдно ожидать каких бы то ни было находок от размышления, стремящегося свести на нет репрезентативную функцию литературы, будто бы не возвышающейся над письменным начертанием буквальная записи стихового универсума.

Разнообразная работа Деррида, несмотря на стремление представить письмо, как бы осуществленное в состоянии беспомысленности, тем не менее все же содержала в себе минимум осмысленности, выразившейся в ликвидации смысла как программы и цели грамматологической игры.

Гораздо более удручающее впечатление производит работа «Похоронный звон», где Деррида попытался реализовать все приемы разработанной им теории письма как расщепления семени

<sup>27</sup> *Derrida J.* La dissemination. P. 225.

(смысла), как всеобщего черенка, как графематики, извлекающей чисто зрительные эффекты из варьирования конфигураций шрифтов, врезки текстов и эпизодов в куски текста, ничего общего с ними не имеющих.

Текст располагается в два столбца, образующие «колонны». Само собой разумеется, оба столбца, или текстовые ленты, имеют умышленно случайное начало, которое не развивается в ходе развертывания материала, колонны никак между собой не сообщаются по смыслу, и надо прочитать приложенную к книге аннотацию, написанную самим Деррида, чтобы узнать, что белизна просвета, отдаляющего колонны друг от друга, исполнена смысла, и поле текстовых записей образует галактику. Однако знание, почерпнутое из аннотации, не подкрепляется на практике самим чтением, и читатель так и воспринимает отдельно левый столбец, в котором разбираются положения из «Эстетики» и «Философии религии» Гегеля, гегелевское учение о семейном праве и кантовское учение о категорическом императиве. В эти рассуждения без всякой (даже чисто словесной) мотивировки вводятся цитаты из переписки Гегеля с сестрами. Все это завершается размышлениями о религии цветов и т. п.

Правая колонна целиком представляет собой не анализ, а конгломерат случайных мыслей по поводу романа «Чудо» Ж. Жене, перемежаемого вставками из высказываний о Сартре, Батайе, извлечениями из словаря Литтре, этимологическими изысканиями слов, анаграмматических сближений и т. п.

Как явствует из аннотации, Деррида в «Похоронном звоне» задается вопросами, из текста произведения не вытекающими, потому воспринимаемыми как чистая риторика: «что остается от абсолютного значения, от истории, философии, политической экономии, психоанализа, семиотики, лингвистики, поэтики?» И быстрое знакомство с текстом, и его штудирование подведут читателя только к одному отрицательному ответу — ничего. Деррида просто взял на себя задачу показа того, что ни от сущности литературы, ни от литературности не остается ничего, как он утверждал уже, анализируя «Мимику» Малларме. Поэтому-то «Похоронный звон» и воспринимается как звон колокола, звонящего не только по логосу, содержанию, осмысленности текстового письма, но и вообще по здравому смыслу. Тем самым подводится черта под теорией грамматологического письма, основанного на языковой игре письменных знаков, и окончательное суждение не может звучать иначе чем: грамматологическая игра — это как раз та игра, которая не стоит свеч. Врезки, цитаты, анаграмматические столкновения воспринимаются как оползни. Когда ползут оползни, обнажается основная порода рельефа. Рельеф «Похоронного звона» — пустыня, из которой бежал всякий смысл, дающий возможность говорить о целостности произведения.

Грамматологическая теория письма, теория текстового продуцирования как нельзя больше соответствуют кругу имен, составляющих предмет особого внимания не только авангардистов

из «Тель-Кель», но и тех структуралистов, которые определенным образом высказываются относительно судьбы литературы XX в.

Достаточно заглянуть в имевшую успех бестселлера работу М. Фуко «Слова и вещи», чтобы найти в них мысли, до тождественности схожие с грамматологической установкой на сведение литературы к акту письма. Так, говоря о литературе XX в., Фуко, как и Деррида, полагает ее краеугольным камнем стихотворные опыты Малларме. Очень точно определив открытую Малларме «бессильную мощь слова», Фуко вместе с тем определяет как специфически характерную для всей литературы текущего столетия тенденцию сведения литературного творчества «к простому акту письма», вследствие которого возникает «безмолвное, бережное нанесение слова на белизну бумаги, где оно не может иметь звучания, где ему не о чем говорить, кроме как о себе самом, нечего делать, кроме как снять светом собственного бытия»<sup>28</sup>.

Если в процедуре рассеивания семени—смысла у Деррида человек изымался из литературы в своей ипостаси автора — творца произведения, то у Фуко человек изымается из литературы как адресат, к которому направлено литературное творчество. В свете так понимаемой литературы вполне логичным выглядит ряд имен, с которыми наряду с Малларме ориентированные на структурализм авангардисты связывают судьбу современного литературного творчества. Это Сад, повествующий о письме желания и одинаково близкий и Соллерсу и Фуко; это Руссель и Арто, проповедовавшие изгнание с подмостков театральной сцены словесного текста и сводившие представление к жестовому письму и письму крика; это Батай, освободивший человека от последних остатков духовности, которые еще имелись у Сада, и, наконец, Лотреамон<sup>29</sup>. В этом выборе имен выявляется отнюдь не общеевропейская тенденция литературы, а насквозь франкоцентристская позиция структуралистов, проходящая мимо фактического положения вещей даже внутри французской литературы, которая не исчерпывается в XX в. Русселем и Арто, но включает в себя имена Морнака, Бернаноса, Камю и т. д. Это сведение логично лишь в его соответствии с сенсационным заявлением Фуко о том, что человек — порождение недавнее и «можно поручиться — человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке»<sup>30</sup>. Кстати, сам Фуко констатировал исчезновение человека в работах Леви-Строса, «растворившего человека в этнологии». Другими словами, человек уже исчез в структуралистско-авангардистской литературной практике и в самой концепции Фуко.

Человек исчез и из литературной практики авангардистов. Для иллюстрации этого достаточно рассмотреть художественную и теоретическую практику Ф. Соллерса.

<sup>28</sup> Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. М., 1977. С. 390—391.

<sup>29</sup> Исключение составляет лишь Данте, которого Соллерс, посвятивший ему специальный очерк, прочитывает сквозь очки лингвосо-semiотики.

<sup>30</sup> Фуко М. Слова и вещи. С. 487.

Для того чтобы дать представление о писательской практике Соллерса, можно со спокойной совестью отвлечься от его ранних литературных опытов, например романа «Парк», по поводу которого Фуко сказал, что его «фигура, стиль, язык и темы описаний позаимствованы или просто имитируют Роб-Грийе». Зависимость ранних прозаических опытов Соллерса от одного из основоположателей школы «нового романа», по Фуко, не принижает их значимости, поскольку в романе Соллерса, так же как и у Роб-Грийе, литература «конституируется» в сетку — сетку, в которой ни истина слова, ни история (как предмет повествования. — Л. Ф.) не играют больше роли. Другими словами, предметом изображения делается сам язык, и коль скоро мы поставили себе целью проследить осуществление идей Деррида в художественной практике Соллерса (развивавшейся независимо от теоретических установок «разборщика» логоцентризма и перекликающейся с ней сутью своего отношения к литературе), то мы остановимся на романе «Драма» (1966), развертываемого на уровне означаемых, отторгнутых от внеположного бытия референтов, и романе «Числа» (1967) как образце создания цитатной ткани, или графематики «черенка».

Если «Похоронный звон» Деррида — это первое письмо, продуцирование текста, совершаемое в беспамятстве (неважно, в реальном или симулируемом), то роман Соллерса «Драма» — строго выверенная конструкция. Он построен из 64 эпизодов — по числу полей на шахматной доске; 32 из них — повторение одной и той же фразы: «Он пишет». Собственно романический материал записан в пространстве остальных 32 эпизодов. Уподобленное шахматной доске, текстовое поле призвано у Соллерса символизировать время, спроецированное в пространстве.

Демонстративное название «Драмы» романом призвано, по мысли Соллерса, создать иллюзию драматического разыгрывания романического действия, или письма романа, совершающегося на глазах у читателя. Разделенные повторяющейся фразой «он пишет», эпизоды никак между собой не связаны, и единственное «удобство», порожаемое таким приемом, в том, что роман можно читать от начального эпизода в направлении к последнему, можно читать и наоборот — от конца к началу. Можно открыть текст наугад и читать середину, идя вперед или в обратном направлении и т. п.

Отсутствие, как и у Деррида, логической связи в соединении эпизодов ставит в тупик читателя, а для того чтобы дать представление о сути соллерсовского эксперимента, мы не найдем лучшего средства, как обратиться к помощи Р. Барта, представителя того литературного быта и среды, где развертывается деятельность Соллерса.

Говоря о чисто формальных особенностях построения «Драмы», Барт сразу предупреждает, что роман Соллерса не есть поэма, напротив, он построен как противопоэма. О том, почему Барт спешит упредить читательское восприятие «Драмы» как

поэмы, каковы объективные предпосылки для этого, мы скажем ниже. Теперь же важно отметить, что формула соллерсовского эксперимента определяется Бартом как «цитата жанра роман»<sup>31</sup>. Это значит, что «история», рассказанная Соллерсом, имеет предметом самого рассказчика, пишущего роман, пребывающего в состоянии отыскивания истинного слова. Раздвоение авторского «Я» в обычном повествовании на авторское «я» и «я» героя рассказа поконится, если верить Барту, на «нечистой совести», затемняемой литературой, которую французский теоретик Башляр именуется набором «культурных комплексов». Литература, по Барту, тот «избыточный» языковой слой, в котором размещаются сфабрикованные истории, состоящие из пассажей, «предвиденных заранее». Назовем ли мы этот «избыточный язык» совокупностью штампов или банальностей — не имеет значения. Согласно Барту, весь язык сплошь ложен, а вследствие этого «всякое истинное слово может быть только глубоким молчанием»<sup>32</sup>. Реализуемая элементарная фабула: герой-искатель, отыскиваемая история, язык-враг и язык-союзник — таковы кардинальные функции, которые составляют смысл «Драмы».

Итак, предметом рассказа выступает сам язык, который Соллерс пытается схватить до того, как слово замутнено, по его убеждению, связью с предметом, им обозначаемым: эта задача — борьба с литературностью приобретенного языка — и попытка выразить бессознательные содержания, не вступая в противоречие с грамматикой, и роднит проект Соллерса в целом с сюрреалистским письмом, имевшим, как известно, целью выплеснуть бессознательное, не считаясь с логикой.

В каждом эпизоде Соллерс пытается имитировать состояние, переходное от сна к бодрствованию, подслушать и схватить в слове момент пробуждающегося сознания. Это попытка обретения «золотого века» сознания и языка, и само собой разумеется — спусхождение в глубины языка, еще не замутненного литературой (читай — социальностью), языкового эквивалента телесных отклонений, поиск «одалического», невинного тела, еще не обремененного воспоминаниями и причастностью к словесной реальности. Но ведь язык насквозь социализирован, насыщен ценностным, этическим содержанием, растворенным в эфире логоса. Именно поэтому опыт Соллерса можно рассматривать как упразднение логоса, т. е. содержания. «Следует прочитать „Драму“ как большую галактику, топология которой для нас невообразима», — признается Барт<sup>33</sup>.

В поисках языка-союзника, свободного от причастности к миру вещей, языка, как выражается Деррида, уклоняющегося от бытия, от жизни, от социальности, Соллерс и движется в горизонте означаемых, понимаемых как смысл. В горизонте чистого смысла

<sup>31</sup> *Theorie d'ensemble*. P. 26.

<sup>32</sup> *Ibid.* P. 33.

<sup>33</sup> *Ibid.* P. 38.



слова, не обремененного связью с вещами, Соллерс и совершает языковые эксперименты, формула которых в точности соответствует учению Потебни о внутренней форме слова как резервуаре, вмещающем в себя воспринимаемую вещь. «Точная формула становится не: это или то, но с того момента, как я говорю, я воспринимаю»<sup>34</sup>.

Освобожденный от социального измерения язык соллерсовского романа не адресован ни одному из существующих в современном обществе, говоря языком Барта, «социолекту». Кроме того, язык соллерсовской «Драмы» трактует слово так же, как его трактует лингвистика, т. е. как вещь, как «вещное слово, лишенное всякого диалогического проникновения в познаваемый смысл»<sup>35</sup>.

Соллерсовский роман — это та же мимодрама, на основе которой Деррида ведет борьбу с миметологизмом, но борьба эта ведется не на базе жестового, а на базе словесного письма. Имея форму геометрического объекта, чертежа, роман Соллерса является геометрией бессмыслицы, ибо «галактическое» расположение смысла исключает возможность говорить о целостном смысле, или теме. Опыт Соллерса-романиста показывает, к какому оскудению приходит писательская практика, разрывающая с традицией. Имея возможность выращивать цветы литературы, возделывая сад — традицию, «тель-келлисты» на деле фабрикуют лишь бумажные цветы.

Прежде чем говорить о собственно теоретических работах Соллерса, необходимо сказать несколько слов о его программном для «тель-келлистов» романе «Числа». Значимость этого романа и для авангардистских исканий, и для реализации грамматологических установок письма столь велика, что Деррида посвятил ему специальный очерк в сборнике «Рассеивание семени», где собраны статьи, имеющие целью разработку теории письма. Символ «галактика», употребленный Деррида для характеристики «Похоронного звона» и Бартом при разборе «Драмы» Соллерса, в «Числах» реализуется в полной мере. Галактика, видимая невооруженным глазом как сплошная звездная туманность, где звезда, излучающая свет, не имеет твердого контура, источает рассеянный свет. В «Числах» смысл сконцентрирован в сгустки, сами по себе ничего не выражающие умышленно. Здесь «графематика» справляет свой праздник, производя чисто зрительные эффекты. Это достигается и встраиванием диаграмм, и начертанием геометрически правильных линий в текст, и вписыванием китайских иероглифов, заведомо рассчитанными на производство только зрительного впечатления: бег французской фразы тормозится, она разбивается, наталкиваясь на башню-иероглиф.

Не беда, что читатель не знает значения иероглифа. Не беда, что цитаты-извлечения, которые монтируются Соллерсом в тексте,

<sup>34</sup> Sollers Ph. Drame. P., 1966. P. 156.

<sup>35</sup> См.: Бахтин М. М. Указ. соч. С. 164.

сознательно скрывают истоки своего происхождения и позаимствованы не только у литераторов — Сада, Арто, Батайя и др., но и из китайских иероглифических текстов, из математических, физических и тому подобных теорий. «Извлечения из текста, — разъяснял Соллерс смысл своей конструкции, — буквально захвачены потоком, который пишется, они играют роль „речей“, роль, которую играли персонажи и диалоги в классическом романе. Я настаиваю на том, что это не цитаты... Здесь (в романе „Числа“. — Л. Ф.) мы находимся в анонимной среде — физической, химической, биологической»<sup>36</sup>.

Если не считать скудного соллерсовского «достижения» в «Числах», которое он сам именуется иллюстрацией к введенному Кристевой (а на самом деле давным-давно известному) понятию интертекстуального, призванному обратить внимание читателя (или литературоведа) на то, что любой текст имеет точки (мотивы, темы), которые прикрепляются к другим текстовым образованиям культуры, то романическое предприятие Соллерса нельзя характеризовать иначе чем вакханалией бессмыслицы. И если мы остановили на нем внимание читателя, то только для того, чтобы показать, какие выводы извлекает из соллерсовского опыта Деррида.

Выдвинутое Деррида понятие литературы как чистой текстуальности, не могущей быть описанной в терминах истины, смысла, темы, обретает в романе Соллерса свое практическое воплощение. «Атеистические» интенции грамматики, сокрушение метафизики, отождествленной со смыслом, уподобление текстового письма функционированию машины, превращение цитатной ткани в дерево, лишенное корней, — все эти моменты «учения» о литературе Деррида с полным основанием находит в романе Соллерса. «Нет ничего более чуждого этому конечно-бесконечному связыванию чисел, чем какая бы то ни была эсхатология, особенно литературная, или эсхатология, утверждаемая литературой. Напротив, здесь мы присутствуем перед забиранием во всеобщие кавычки литературы так называемого литературного текста: обманное движение, посредством которого сама литература вступает в игру и выходит на сцену»<sup>37</sup>.

Ее величество Литература, от имени которой представляют современные авангардисты, конструируется посредством «исчисляющих» операций, строящих цитаты цитат, отражающих в себе друг друга, — следуя логике зеркализма, описываемой как игра зеркал и подобий, как квадратура текста<sup>38</sup> и т. п. Однако нужно слишком близко (физически и духовно) стоять к автору «Чисел», чтобы извлечь подобные формулы. Читателю, не знакомому с тайной продуцирования текста посредством суверенного письма, «роман» Соллерса напоминает рассыпанный на-

<sup>36</sup> *Theorie d'ensemble*. P. 76.

<sup>37</sup> *Derrida J.* La dissemination. P. 323.

<sup>38</sup> *Ibid.* P. 390.

бор отлитых литер, в котором высказывания соседствуют друг с другом случайно. И Деррида справедливо предупреждает: «Если Вы возьмете фрагмент „Чисел“ и скажете, что он выражает то-то и то-то, Вы потерпите провал, ибо глагол-связка „быть“, приписанная к значению, сообщает тексту существенные определения, субстанциализирует его и делает неподвижным. Таким образом, нужно выбирать между темой и текстом»<sup>39</sup>.

Выбор, сделанный Соллерсом, определен — текстовое письмо, изымающее из фразы связку-скрепку; он как нельзя лучше осуществляет грамматологическую установку на незначимость. Деррида с удовлетворением заключает по поводу соллерсовского романа: «„Числа“ в качестве чисел не имеют никакого смысла, они решительно не имеют никакого смысла, даже множественного»<sup>40</sup>. Упразднение глагола-связки «быть», по Деррида, знаменует не только уклонение от бытия, чем и обеспечивается «квадратура абсурдизма», но и колеблет основания западной культуры, поскольку посредством связи «быть» Запад обеспечивает себе фантазмы господства, в том числе и господство над фантазмами»<sup>41</sup>.

Этот мотив в посвященной «Числам» работе вкупе с демонстративной установкой на бессмыслицу служит великолепным поводом для показа всей абсурдности теоретической программы «Тель-Кель», как она представлена в работах Соллерса. Как и Деррида, Соллерс пытается «засечь» письмо на нулевой ступени осмысленности, но в результате, как мы видели, ликвидируя смысл, он уничтожает и посредующее между литературой и внешней реальностью звено. И тем не менее громогласные и широко-вещательные заявления Соллерса касаются именно вопроса о роли литературы в современном обществе. В чем же она состоит, по Соллерсу?

Схемой выхода литературы за ее собственные пределы, минова инстанцию смысла, может служить следующая характеристика текста, данная Деррида: «Наши представления о тексте (с точки зрения соотношения его с реальностью) — это бесконечный выход за пределы его классического представления. Это проламывание в радикальную инаковость»<sup>42</sup>.

«Радикальной инаковостью», с которой непосредственно соотносит Соллерс литературу, является ни больше ни меньше как экономическая основа современного капиталистического общества, чем и создается предпосылка для самого последовательного, доводимого до абсурда, вульгарного социологизма.

Уже в понимании всеобщего текста, предложенного Деррида, стиралось своеобразие литературы, ее отличие от других не только духовных, но и материальных образований. Внешняя литература, реальность, трактовалась как текст. «Всеобщий текст не имеет полей в строгом смысле этого слова, — разъяснял Дер-

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Ibid. P. 389.

<sup>41</sup> Ibid. P. 391.

<sup>42</sup> Ibid. P. 39.

рида.— Он пересекает инфраструктурным образом все то, что метафизика называет „реальностью“ (исторической, экономической, политической, сексуальной и т. д. в строгом смысле этих слов), в той мере, в какой эта реальность конституирована отношениями дифференциальных и конфликтных сил, следами, т. е. не имеет никакого центра присутствия или господства»<sup>43</sup>.

Ниспровержение господства теологии (атензм), метафизики, фоноцентризма отныне делается сутью «тель-келистской» критики современной буржуазной культуры и реализации программы культурной революции. Ложность и вздорность революционного пафоса «тель-келистов» вытекает из неправомерного отождествления буржуазной культуры со всеми докапиталистическими формами ее существования. Традиция европейской культуры, рассматривавшая литературу как смыслообразующую деятельность, осуществляемую автором-творцом, поэзия, ориентированная на утверждение примата звучащей речи перед письмом, выработка романного жанра, подчинение всевозможных родов и жанров литературы эстетическим канонам — все это отождествляется Соллерсом со специфически буржуазным отношением к литературе. Риторика и роман, если верить Соллерсу, — это специфически буржуазный способ «присвоения языка», а риторическая система служит интересам определенного (конечно же, капиталистического) типа экономики: весь капиталистический период в развитии западного общества поконит на предпочтении звучащей речи перед письменной и т. д. и т. п.<sup>44</sup> И все это утверждается вопреки стол восхитившим Соллерса работам Деррида, показавшего, что фоноцентризм — это одно из проявлений отнюдь не капиталистической а всевропейской традиции, восходящей к колыбели западной культуры — к античности.

Идя на поводу у столь плоской и нехитрой логики и продолжая свою «разоблачительную» антибуржуазную деятельность, Соллерс трактует автора как миниатюрного капиталиста, а смысл текста как таковой отождествляет с функционированием денег в капиталистической экономике<sup>45</sup>. Вся эта обличительность выливается в абсурд. «Буржуазная эпоха, — заявляет Соллерс, — это риторика, возведенная на уровень бессознательной идеологии — как индивидуальной и ментальной формы интеллигентности». «Базовое единство этой формы — это знак и его границы: представление»<sup>46</sup>.

Отождествив, таким образом, капиталистический общественный уклад с многовековой литературной и вообще гуманитарной традицией, Соллерс разворачивает перед публикой «революционную» программу социального преобразования, или социальной трансформации. Заявив, что «революция гомологична письму»<sup>47</sup>,

<sup>43</sup> Lacan J. Ecrits. P., 1966. P. 310.

<sup>46</sup> Ibid. P. 400.

<sup>44</sup> Theorie d'ensemble. P. 386—387.

<sup>47</sup> Ibid. P. 397.

<sup>45</sup> Ibid. P. 385—386.

он предлагает осуществлять ее на базе «семантического материализма», т. е. путем продуцирования письма, определяемого как «текстовая деятельность», которая разоблачает всякое освящение и сакрализацию, и прежде всего сакрализацию письма в эстетическом смысле этого слова»<sup>48</sup>. Освобожденная от эстетической значимости, писательская деятельность не может отныне трактоваться как работа по созданию художественных произведений.

Установка и призыв писателей к внехудожественной деятельности предписывают поэзии отказаться от «оракульского увязания и заняться ритмической десакрализованной комбинаторикой»; рассказчик должен отказаться от «реалистического или воображаемого», углубиться в область пермутаций языка.

Литератору предлагается не больше не меньше как отказаться от своей работы и заняться теоретизированием по поводу продуцирования текстов, исследованием языковых пермутаций и т. п. Реальный путь приобщения к «тель-келистской» революционной деятельности Соллерс видит в обращении к науке нашего времени. Литература должна подвергнуть себя самоликвидации и пойти на выучку к современной лингвистике, семантике, математике, логике, генетике и т. д. Если писатель хочет избежать «беллетристики» и гуманизма (!), ограниченных школярством, раздельным на герметичные области, он должен, советует Соллерс, «работать с научными текстами своего времени и соотносить с ними свою деятельность»<sup>49</sup>.

Но что останется от предмета литературного изображения после сведения писательской практики к продуцированию текстов? Желая преодолеть остатки «классицизма и поверхностной барочности», чем, по Соллерсу, грешит и сюрреализм, освободиться одновременно от греха собственной молодости — «позитивистской идеологии нового романа»<sup>50</sup>, Соллерс призывает к решению задачи, сформулированной еще Бретоном и сводящейся к стремлению «перенестись одним прыжком к рождению означаемого»<sup>51</sup>. Другими словами, речь идет просто-напросто об обосновании и теоретическом осмыслении того пути, по которому следует сам Соллерс, автор «Драмы» и «Чисел». А это значит, что предметом текстового продуцирования оказывается все то же бессознательное, описываемое с большей долей сознательности, да еще с привлечением аппарата современной науки. Или, говоря словами Соллерса, речь идет о продуцировании текстов, разрывающих с какими бы то ни было «внелитературными его обоснованиями»<sup>52</sup>.

Расправившись с традицией, гуманизмом и вообще с литературой, подменив ее псевдонаучным продуцированием текстов, Соллерс обосновывает свою собственную практику «множественности письма», родовая (культурная) принадлежность которого не под-

<sup>48</sup> Ibid. P. 398.

<sup>49</sup> Ibid. P. 389.

<sup>50</sup> Ibid. P. 392.

<sup>51</sup> Ibid. P. 393.

<sup>52</sup> Ibid. P. 392.

дается однозначному определению. Основная ее характеристика, демонстративно заявленная им самим, — это невозможность прочтения. И что более всего поразительно — в этой самой головоломности Соллерс видит еще один аспект революционности «тель-келизма».

Продолжая авангардистскую линию, начатую сюрреалистами, Соллерс в свете этой «революционной» программы рассматривает всякую традицию шире: культуру как средство репрессии — и прямо приходит к обоснованию необходимости борьбы с культурной традицией на путях создания текстов, не поддающихся прочтению. Говоря о сегодняшнем состоянии литературы, он без обиняков заявляет: «Цензура не осуществляется больше на основе разделения добра и зла; она осуществляется на основе разделения поддающегося или не поддающегося прочтению»<sup>53</sup>.

Всякая же попытка оспаривания правомерности вытеснения литературного языка (по Соллерсу, риторика) логико-семиотическим и математически-логическим «жаргоном» клеймится Соллерсом как «реакционность», «декадентство», «возбужденный стендализм» или «сумеречное эстетство».

Так «тель-келистская» установка на растворение литературы в науке оборачивается ликвидацией литературы как самоцельное разновидности культуры, а требование «революционного» социального преобразования на базе «семантического материализма» оказывается нигилистическим отрицанием самой человеческой культуры.

---

<sup>53</sup> *Sollers Ph. Logiques*. P. 224.



## II

# ПОИСКИ НОВЫХ ОБОСНОВАНИЙ ПРОБЛЕМ ЧЕЛОВЕКА, КУЛЬТУРЫ, ПОЛИТИКИ

---

### «ГОШИЗМ» КАК РАЗНОВИДНОСТЬ СОВРЕМЕННОЙ ЛЕВОРАДИКАЛЬНОЙ МЫСЛИ

*С. Г. Айвазова, С. И. Великовский*

Краткие, но порой весьма мощные вспышки умонастроенный романтико-утопического, «либертарного» толка с давних пор такая же постоянная особенность умственной жизни Франции, как и обычное преобладание в ней рационалистических, а иногда и просто рассудочных воззрений. Хронологически последняя из таких вспышек — леворадикальная мысль 70-х годов XX в.

Возникнув на волне «красного мая» 1968 г. и получив в ближай-шие годы весьма широкое распространение среди французской интеллигенции, преимущественно молодой, леворадикальное умонастроение на первых порах довольствовалось выдвиганием вызывающе броских лозунгов вместо сколько-нибудь продуманной, теоретически выстроенной идеологии. Аморфность взглядов представлялась его приверженцам (и идейно-политическому движению, получившему наименование «гошизм») чем-то вроде неоспорной добродетели, залога настоящей революционности. Грезвому здравомыслию «бунтари», уповавшие на неожиданно-негаданный «приход к власти воображения», предпочитали «оспаривание» по наитию, запальчивую беспечность всенизвергающих призывов, лишь бы они выглядели сногшибательными исповеданиями только что обретенной революционаристской веры.

С годами положение во многом изменилось. Правда, внутри своих политических образований «гошизм», поглощенный бесконечными склоками и взаимными размежеваниями соперничающих сект, оказался совершенно беспомощен в попытках подвести концептуальное обоснование под свои легковесные политико-идеологические постройку. Однако благодаря помощи извне, со стороны опекунов — левых интеллектуалов, он все-таки ухитрился обзавестись неким спекулятивно-умозрительным обрамлением в виде изрядного количества сочинений мыслителей и ученых как старшего поколения, так и относительно молодых, но достаточно искушенных в теории и уже успевших приобрести громкие имена и в самой Франции и за ее пределами.

Среди этих идеологов, зачастую весьма несхожих по своему складу и кругу занятий, но с большей или меньшей заботливостью покровительствующих «левачеству» и с разных сторон

идейно его обслуживающих, значились Сартр, Беттельхейм, Горц, Касториадис, Фуко, Морен, Пулантзас и многие другие. А в середине 70-х годов этот поток дал еще одно ответвление: так называемых «новых философов» (Глюксманн, Леви, М. Клавель и др.<sup>1</sup>) — правда, на сей раз политически скорее правой, чем левой окраски, однако в пласте философском удерживающих почти все основные ходы и разработки романтического бунтарства.

В результате явный развал «гошизма» как движения сопровождался кристаллизацией его доктринального ядра. Сложившаяся тогда ситуация выглядела поэтому весьма парадоксально: по мере того как гошистская «церковь» пустела, первоначально царившая здесь религия смутного душевного откровения получала в умах ее поредевших прихожан концептуальные подпорки и отвердевала в своде умозрительной «теологии».

Составные слагаемые последней крайне разнородны по своему происхождению и непосредственным источникам — от заветов франкфуртской школы «критической» философии до заимствований из французской социологии труда, от неофрейдистских мотивов до переработанной структурной эпистемологии. Очень многое леворадикальная мысль 70-х годов почерпнула также из сартровской философии свободы как бунта против «вязкого существования», который в себе и только в себе черпает все морально-гражданские целеполагания. «Историцизм» позднего Сартра, отбрасывавший «универалистские» ценности нравственности, наше прямое политическое переложение в запальчивых, стихийно анархистских лозунгах гошистов, призывавших к решительному ниспровержению не просто капиталистического мироустройства, а всей западноевропейской цивилизации. Сартровская редукция «абсолютных» этических императивов и санкций к их своекорыстному использованию теми или иными социальными кругами послужила одним из философских обоснований для левацкого экстремизма «детей» 1968 г.<sup>2</sup>

Что касается собственно философско-методологических посылок, позволивших в конце концов если не сплавить, то сочленив изначально столь разнородный мыслительный материал и тем придать ему хотя бы внешнюю непротиворечивость, то здесь в особенности следует выделить прививку структурализма, еще недавно провозглашавшего само понятие личности и собственно любую «философию субъекта» безнадежно изжитыми, к совершенно, казалось бы, чуждому стволу лирического по своим отправным установкам леворадикального философствования — прививку, осуществленную прежде всего М. Фуко посредством преобразования

---

<sup>1</sup> Подробнее об этом см. статью Р. Къичева в настоящей книге.

<sup>2</sup> О воздействии мыслительных разработок раннего сартрианства на идеологию леворадикального протеста см.: *Prévost Cl.* Les étudiants et le gauchisme. P., 1968. P. 103—107; *Давыдов Ю. Н.* Экзистенциализм, левое искусство и новый левый экстремизм // Современное западное искусство. М., 1972; *Мяло К. Г.* Идеология «тотальной свободы»: историческая традиция и современные модификации // *Вопр. философии.* 1973. № 2.

его прежней «археологии знания» в «гносеологию» отношения «знание — власть»<sup>3</sup>.

Существо всех философских разработок, шедших в русле леворадикального умонастроения, вкратце может быть описано как расширение критики капиталистического строя — основного источника отчуждения личности, до безоглядной критики всей «индустриальной цивилизации», где это отчуждение, согласно леворадикальной позиции, бесчинствует с равной безнаказанностью и одинаковым ущербом независимо от разницы в общественном устройстве. Леворадикальная мысль усматривает главную причину такого положения дел в сохраняющемся повсюду разделении труда, а значит, в вытекающих из этого разделения нерархических структурах всякой развитой производственной деятельности, будь то производство материальное или производство духовно-идеологическое, равно как и в структурах управления людьми, предполагающих отношения господства и подчинения.

В критике «разделения труда» к середине 70-х годов более дружных продвинулся ближайший соратник Сартра по журналу «Тан Модерн», бывший «революционный реформист», а затем один из ведущих идеологов гошизма — Андрэ Горц. Согласно Горцу, индустриальный способ производства в принципе отмечен канновой печатью проклятия, он представляет собой первопричину отношений эксплуатации и угнетения, ибо используемые при нем орудия труда, машины и механизмы требуют разделения производственных, технических задач на исполнительские и управленческие, т. е. разделения труда, субординации, а значит, нерархии, подчинения, господства. В сборнике статей «Критика разделения труда» Горц писал: «Чтобы заставить рабочих подчиниться капиталистической логике, нужно было лишить их не только собственности на средства производства, но также всякого контроля над функционированием средств производства, лишить их возможности самим обеспечивать работу машин и механизмов без иерархического аппарата инженеров, техников, специалистов по трудовым отношениям — всех тех людей, без которых технически завод мог бы и обойтись, но политическая функция которых сводится к увековечиванию зависимости, подчинения, отчуждения рабочих от средств и процесса производства»<sup>4</sup>.

По Горцу, наемный труженник в буржуазно-эксплуататорском обществе отдан во власть капиталистической организации труда, принесен в жертву индустриальному способу производства, его машина и оборудованию, технике и технологии. Обслуживая орудия труда, он подчиняется этой независимой от него мощи. Капиталистическое разделение труда, в понимании Горца, обусловлено во все не техническими императивами крупного буржуазного серий-

<sup>3</sup> Подробнее об этом см.: Автономова Н. С. От «археологии знания» к «генеалогии власти» // *Вопр. философии*. 1978. № 2; см. также статью этого же автора «Эпистемологическая концепция М. Фуко и ее эволюция» в настоящей книге.

<sup>4</sup> *Critique de la division du travail: Textes choisis et présentés par A. Gorz*. P., 1974. P. 95.

ного производства, а стремлением капитала к максимальному господству над трудом: «Волей к господству насквозь пропитаны как сущность машин и механизмов, так и организация производства с материализованным в ней разделением труда»<sup>5</sup>.

Наделяя вслед за Горцем классовым содержанием любое, даже чисто техническое разделение труда, все гошнстские идеологи считают, что «в современную эпоху суть классовых, производственных отношений сводится к антагонистическому противоречию между руководителями и исполнителями»<sup>6</sup>.

Но коль скоро весьма далеко зашедшее сегодня и продолжающееся дробиться разделение труда, в свою очередь, очень многим обязано науке, технике, знанию, шире — всей накопленной веками культуре, то на эти духовные образования исподволь перекадывалась если не вся, то весомая часть ответственности за злосчастия личности, испытывающей на себе тяготы отчуждения. Наука — да подчас и все то, что включается в состав достижений рационалистической мысли — наделялась демонической злокозненностью и истолковывалась не просто как служебное орудие власти, а как ее неотъемлемая часть и надежнейшее обеспечение.

И дело тут не в использовании науки ради погони за прибылью как самоцелью и возникающем как следствие угнетении — в самом теле и предназначениях науки, по логике леворадикалистской мысли, коренится этот порок, поскольку знание уже само по себе есть окольная власть над не-знающим. Сегодня, заявлял Горц, «развенчан миф, на котором покоилась власть и привилегии мандаринов нашего общества: миф о нейтральности науки и техники, которые якобы не имеют ни классового содержания, ни классового отпечатка, и о разделении труда, якобы обусловленном „объективной необходимостью“, а не потребностями капиталистического накопления»<sup>7</sup>. И потому, «выбирая технически развитое общество», человечество с неизбежностью выбирает «общество отчуждения и эксплуатации»<sup>8</sup>. «Отчуждение, сопровождающее разделение общества на руководителей и управляемых,— вторит Горцу другой леворадикальный истолкователь „классового содержания“ науки К. Кастириадис,— с давних пор составляет существо, природное свойство орудий труда и современной технологии»<sup>9</sup>.

Призвав на свой суд и расправу знание, полученное благодаря ему умение, самый разум, леворадикальные идеологи, после крайне пристрастного разбирательства, выносят не подлежащий обжалованию приговор: подсудимые виновны в угнетении человеческой личности ничуть не меньше, чем бюрократия или аппарат прямого принуждения, вплоть до полиции.

Кризис, разразившийся в странах капитализма в начале

<sup>5</sup> Ibid. P. 12.

<sup>6</sup> Castoriadis C. La société bureaucratique. P., 1973. T. 2. P. 405.

<sup>7</sup> Critique de la division du travail... P. 11.

<sup>8</sup> Gorz A. Pour une critique des forces productives // Temps mod. 1976. N 355. P. 1292.

<sup>9</sup> Castoriadis C. Op. cit. T. 2. P. 413.

70-х годов, предоставил, по мнению идеологов левого радикализма и их единомышленников, дополнительные доказательства верности их подхода к анализу индустриальной цивилизации. Так, философ и социолог Э. Морен полагал, что кризис этот поставил под сомнение не просто «хваленое государство благосостояния», но самую исходную «парадигму» индустриальной цивилизации, вкратце сводимую к вере, будто «социально-экономическое развитие, опирающееся на развитие научно-техническое, само по себе обеспечивает расцвет и прогресс человеческих потенций, свободы, власти людей над миром... смягчает общественные антагонизмы и крайности неравенства, представляя индивидам максимум счастья»<sup>10</sup>. Философский стержень, «антропологическое ядро» всей этой парадигмы — весьма «ограниченный миф о сущности человека как homo sapiens/faber»<sup>11</sup>, из-за чего и выводимый отсюда взгляд на общественное развитие отмечен печатью «упрощенчества, искажений, механистичности, рассудочно-однолинейности и эйфоричности»<sup>12</sup>. Подлинное богатство личности здесь утрачено, и эта узость уже давно дает о себе знать, помимо всего прочего, в крайнем неблагополучии нравственного самочувствия обитателей Запада — тоскливой маелы песчинок, насильно втянутых в круговорот исторических превратностей.

Промышленно-потребительская лихорадка, предшествовавшая кризису, только заострила болезненное переживание вымороженной нелепицы и опасных тупиков подчиненного ей уклада жизни, устрашающей бесконтрольности индустриального роста ради роста: «Думали, что контроль за ним доступен технике, однако техника очень ненадолго улаживала трудности, зато в долгосрочной перспективе мощно способствовала разнузданной игре стихий. Думали, что он контролируем гуманистическими идеалами демократии, но вместо того, чтобы направлять этот рост, они сделались послушными куклами в его руках, его идеологическими прикрытиями. Думали, что он повинуется прогрессу, но односторонний прогресс сам обернулся гонкой навстречу пропасти. Думали, что он подконтролен разуму, а на деле то была впавшая в безумие рационализация, которая, как при неврозах, только обряжена в рационалистические маски... Взять под контроль мировое становление мы не смогли — оно беспрестанно кризисно, хаотично, безрассудно»<sup>13</sup>.

Протест против обманчивых ценностей «рационалистическо-гуманистической парадигмы с ее «Наукой, Разумом, Прогрессом, Развитием, которые вместо благосостояния, счастья, свобод, жизни отныне приносили злополучие, страдание, рабство, разруху»<sup>14</sup>, в определенный момент стал идейным обоснованием революционистского анархо-либертарного экстремизма. Последний сводил

<sup>10</sup> Morin E. Sociologie. P., 1984. P. 445.

<sup>11</sup> Человек мыслящий / работающий (лат.).

<sup>12</sup> Morin E. Op. cit. P. 446—447.

<sup>13</sup> Ibid. P. 450.

<sup>14</sup> Ibid. P. 451.

содержание социальной революции к немедленной ликвидации всех форм разделения труда, всякого рода отношений иерархии и соподчинения, к ниспровержению всех и всяческих авторитетов и компетенций, социальных институтов и организаций. При этом разрушению, слому, решительному отрицанию подлежала прежде всего «материальная матрица» капитализма — его организация труда, техника и технология. Горц заявлял, что «до тех пор, пока капиталистическая организация труда, его техника и технология останутся прежними, неизменными, „коллективное присвоение“ всей совокупности фабрик будет сугубо абстрактным актом юридического изменения формы собственности, изменения, которое, конечно, не сможет уничтожить угнетения и подчиненности рабочих»<sup>15</sup>.

Итак, во-первых, отрицался «индустриальный способ» производства, его техника и технология, во-вторых, наука и знание, а следовательно, люди науки — интеллигенция. Горц вполне разделял точку зрения своего учителя Сартра, который, в свою очередь, убеждал интеллигенцию отказаться от ее роли в обществе и через «самоотрицание» перейти на «позиции пролетария», «уничтожить в себе интеллигента», «профессионала знания» и таким образом принять участие в революционном преобразовании общества<sup>16</sup>.

В-третьих, уничтожению подлежали все сложившиеся формы политической культуры, якобы обслуживающей «индустриальную цивилизацию», все установленные нормы политической жизни все разнообразие накопленных приемов и методов демократической борьбы.

Сартр учил своих сторонников, что революционное движение наших дней должно опровергать «институциональность», «уважение к пресловутому порядку», «воспитывать у масс дух бунтарства против любой регламентации, любого порядка»<sup>17</sup>. Вот что писал он, например, о таком общепризнанном средстве демократической борьбы, как всеобщее избирательное право: «Тот, кто хочет изменить систему с помощью голосования, глубоко ошибается. Ибо сам факт голосования узаконивает данную систему, укрепляет ее в ущерб повстанческому движению против нее... Нельзя бороться против системы, уважая ее законность»<sup>18</sup>. Сартру вторил один из молодых соратников, социолог Ф. Гави, объявлявший, что гошизм признает лишь «абсолютную нелегальность», «состояние перманентной повстанческой борьбы против устаревших социальных идей и норм»<sup>19</sup>.

Таким образом, в представлении французских гошистов, революция наших дней — это прежде всего разрыв не только с

<sup>15</sup> Critique de la division du travail... P. 13.

<sup>16</sup> См.: Gavi Ph., Sartre J.-P., Victor P. On a raison de se révolter. P., 1974. P. 66.

<sup>17</sup> Ibid. P. 48.

<sup>18</sup> Ibid. P. 85, 76.

<sup>19</sup> Ibid. P. 91.



прежним типом социальных отношений, но и с иерархической организацией общественного труда, с прежним типом общественного производства; это пересмотр самой логики общественного прогресса, обеспечиваемого материально-техническим ростом, более того, это пересмотр всех накопленных богатств культуры.

После столь сокрушительного развенчания науки и разума, огульного отрицания всей без изъятия научно-технической цивилизации леворадикальной мысли, понятно, ничего не оставалось, кроме моралистических сетований по поводу безысходности тупика, в котором очутилось позднебуржуазное общество во второй половине XX в., и призывов как-нибудь попробовать вернуться назад, к патриархально-ремесленному устроению жизни.

Если следовать Горцу, то образец принципиально иной модели цивилизации, якобы свободной от «порочного» воздействия науки, индустриальной техники и технологии, от разделения труда, давал лишь «азнатский коммунизм», путем «культурной революции» сводивший «свободных индивидов» в полуремесленные коммуны: «Гигантские сложные машины, господствующие над сотнями тружеников узкой квалификации, которые их обслуживают, не обязательно более эффективны, чем побригадный труд мужчин и женщин, которые совместно управляют более легкими и простыми машинами и сами же усовершенствуют их»<sup>20</sup>.

Ретроградно-романтическое томление по необратимо канувшему в прошлое кустарному хозяйству и соответственно общинному укладу — томление, которое на своем политическом «выходе» давало революционаристскую фразеологию с ее славословиями в честь «культурной революции», будто бы раз и навсегда способной окончить с изъянами цивилизации, основанной на разделении труда, — таков итог леворадикального умозрения, начисто лишившего себя возможности хотя бы приблизиться к решению провозглашенной было задачи: отыскать пути подчинения научно-технической революции гуманистическим запросам личности.

Впрочем, французский «гошизм» избегал очевидно нелепых предложений попросту перенести «азиатскую модель» на западную почву, а приглашал лишь внимательно учитывать и по возможности использовать ее «преимущества» и «достижения». Поэтому наряду с этой мифологией среди леворадикальных идеологов были в ходу и другие, уже совершенно утопические поветрия. Одно из них — иллюзорное прожектерство на манер И. Иллича, предлагавшего в корне изменить «западноевропейский код культуры», насильно остановить развитие крупной промышленности и научно-техническую революцию, пересмотрев снизу доверху всю сложившуюся за века структуру ценностных предпочтений и мыслительных привычек, и приступить к учреждению полуремесленных коммун, которые рисуются как зародыши грядущего рая на Земле.

Тот же Горц всерьез заявлял, что «модель Иллича отнюдь не пасторальная утопия, а единственно возможный путь к освобожде-

<sup>20</sup> Critique de la division du travail... P. 11.

нию современного человека, отданного в услужение машине»<sup>21</sup>. Сам Иллич в общих чертах так рисовал свою утопию, названную им «обществом, основанным на принципах совместной жизни»: «Орудия труда, в которых нуждается общество, основанное на принципах совместной жизни, должны быть достаточно простыми, чтобы любой мог научиться ими пользоваться, и достаточно небольшими, чтобы индивиды или группы не-специалистов могли прибегнуть к ним при необходимости. Разумеется, вы не сможете производить в вашем саду сталь или электричество. Впрочем, это не так необходимо при совместной жизни... Обобществление труда может и должно служить ликвидации таких орудий, которые по своим размерам, мощностям или природе противоречат совместному образу жизни... В течение последних ста пятидесяти лет эффективное использование науки требовало все более и более дробной специализации и разделения труда. Чтобы быть мощными, орудия труда должны были быть огромными. Так дальше не пойдет»<sup>22</sup>.

Прозвучавший у Иллича призыв к отказу от сложной современной техники и технологии Горц в своих работах 70-х годов превратил в краеугольное положение политической программы<sup>23</sup>. Он утверждал, что построения Иллича есть «инструмент радикальной критики» современной цивилизации, ибо только «переориентация на иные орудия труда» приведет «к глубоким переменам в сферах политических институтов и государства вызывая отмирание последнего и становление гражданского общества»<sup>24</sup>.

Над всеми подобными «опрокидываниями логики хозяйственного роста» неизменно вставал мираж эгалитаристского опрощенчества, завораживавший тех, кто пресытился благами избыточного потребительства.

Столь безоглядно-беспочвенные грезы интеллектуалов от «гошизма» вызывали понятное недоверие у другой, несколько более трезвой их части, которая старалась держаться ближе к действительности в своих «проектах социализма» для развитых капиталистических стран Запада. В таких случаях обычно отстранялась та или иная разновидность «самоуправленческой модели», продолжавшей привлекать к себе и некоторых анархо-маоистов с их надеждами на введение «прямой демократии», и частично троцкистов, выдвигавших лозунги выборного «рабочего управления», и деятелей ОСП (Объединенной социалистической партии), которые, правда, поговаривали о необходимости опереть производственные и территориальные «самоуправленческие» единицы на устойчивые общегосударственные структуры.

Каковы бы ни были расхождения левацких сочинителей отно-

<sup>21</sup> Ibid. P. 19.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Эти работы напечатаны Горцем под псевдонимом: *Bosquet M. Ecologie et politique*. P. 1975; *Idem. Ecologie et liberté*. P., 1977.

<sup>24</sup> *Bosquet M. Ecologie et liberté*. P. 19, 90.

нительно желаемого устройства общества, все они более или менее сближались в одном — в намечаемом ими пути к «социалистическому» будущему: разрыв с существующим во Франции режимом неизменно изображался с той или иной долей катастрофического эсхатологизма. Этот «взрыв» и «скачок», как правило, уповал на вооруженное насилие, не слишком заботился о привлечении на сторону рабочего класса союзников из других трудовых прослоек, объявляемых безнадежно буржуазными, и не искал опоры на волеизъявление подавляющего большинства трудящихся. Всякие программы переходного этапа, предшествующего собственно социализму, объявлялись эпигонскими перепевами каутскианства, и в противовес им в повестку дня выдвигался скорейший захват власти ради введения «социализма», а то и прямо «коммунистическая революция».

Исходный и всепронизывающий методологический изъян этих программ отчетливо просматривается в механистичности их, так сказать, «конструирования наоборот». Безудержный сверхрадикализм выводов достигался простейшим (и чисто словесным), не вмещающим диалектике самого исторического становления опровержением того, что идеологу не нравится и что он желает с порога отвергнуть. «Капитализм с его угнетением уступает место социализму, безотлагательно освобождающему жизненный порыв. При нынешнем капитализме невиданно растет роль государства — значит, социализм сразу же разрушит государство: сегодня капитализм технократичен — значит, социализм есть культурная и моральная революция, при которой экономикой и техникой пренебрегают; капитализм сегодня отстраняет человека от всякого подлинного участия в решении — значит, социализм немедленно осуществит прямую демократию и самоуправление... Исполнение гуманистических упований, которые по-настоящему и до конца может удовлетворить лишь коммунизм как раз потому, что социализм в своем трудном вековом развитии закладывает для него основы, вмещается в обязанность самому социализму: одним махом изменить уклад жизни»<sup>25</sup>.

При всех без труда вскрываемых несуразностях леворадикальной мысли, которая в своих выкладках по поводу науки и культуры находилась в плену плоского социологизирующего и политизирующего редукционизма, необходимо иметь в виду, что этот пустцвет вырос не случайно, что у него была своя вполне определенная почва. Речь идет о серьезных сдвигах в положении работников умственного труда, которых научно-техническая революция в тот момент лишала относительной независимости, делала обычными наемными трудящимися, занятыми на одной из поточных линий духовного производства или управления.

Уязвленное этим достаточно крутым переломом самосознание интеллигента на первых порах рождало у него и желание проклясть «в сердцах» приведший к этому род умственных занятий как

<sup>25</sup> Cah. Communisme. 1972. N 3. P. 43.

«первородный грех», и надсадные попытки отречься от самого себя и опроститься, и романтическую тоску по «золотому веку», который где-то позади, тоску, сдобренную упованием на совершенно несбыточные надежды вопреки всему устроить жизнь на былой лад. Отсюда же преобладание в составе требований этой части трудящихся в 70-е годы лозунгов протеста против духовной несвободы, отчуждения личности при капитализме — протеста, который сам по себе был отнюдь не беспочвен, а нащупывал усугубившиеся при государственно-монополистическом развитии действительные пороки буржуазного мироустройства, хотя и превратно, мистифицированно осознавал их в либертарно-утопической идеологии «гошнизма».

Во второй половине — конце 70-х годов эта идеология пережила глубокий кризис, который был преодолен в результате отречения гошнистов от исходного революционаризма. Чрезвычайно важную роль сыграли в данном случае вроде бы внешние обстоятельства. В самый разгар кризиса леворадикального движения во Францию стали приходиться известия о событиях в Кампучии. Наряду с уроками итальянского и западногерманского терроризма, они способствовали отрезвлению французских леворадикалов, сменивших яростный революционаризм на осторожное реформаторство с оглядкой на историю. В ходе перестройки французские леворадикалы отработывали новый, «либерально-либертарный» вариант своей утопии. В этом новом варианте были удержаны прежние анархо-либертарные установки на «другую модель» общественного развития и «самоуправления», но принципиальным стало представление о путях реализации этих установок: ни с каком «взрыве», ни о каком «скачке» или «катастрофе» речи больше не вели. Казалось даже, что ее не вели никогда и лишь уповали на постепенную, в рамках закона, перестройку общественных структур — на складывание параллельно нынешнему буржуазному обществу иного сообщества с другим образом жизни, другими ценностями, нормами, принципами. То есть либертарные цели: «другая модель» развития, «прямая демократия» или «самоуправление» — увязывались воедино с «либеральными» средствами: медленным отвоением пространства индивидуальных свобод и личностной автономии, ограничением государства до роли «аппарата права» и т. д.

С поразительной легкостью и быстротой не один теоретик, а практически целое поколение интеллектуалов 68 г. меняло свои идеалы. Еще вчера Горз критиковал французских коммунистов и социалистов за «градуализм» и «малые дела», а уже сегодня в статье «Чего нам недостает, чтобы стать счастливыми» доказывал, что имеет смысл решать лишь самые простые задачи, стоящие перед обществом, и добиваться только одного — «расширения пространств свободы, начиная с защиты индивидуального суверенитета»<sup>26</sup>. Сфере «автономии», где каждая личность получит воз-

<sup>26</sup> *Gorz A. Ce que nous neanque pour être heureux // Nouv. observ. 1978. N 722. P. 31.*

можность заниматься тем, чем ей заблагорассудится, и распоряжаться собственной жизнью по своему усмотрению, т.е. «обрести ...счастье», Горц придавал отныне исключительное значение. Обоснованию этих новых, либерально-либертарных установок Горц посвятил две свои книги — «Прощай, пролетариат!» и «Дороги рая»<sup>27</sup>.

К тем же установкам, хотя и отправляясь от противного, пришел Б.-А. Леви, утверждавший, что раз «власть вечна» и «неколебима», то лучший из всех возможных вариантов государства — это буржуазное государство, «демократическое» и «минимальное»<sup>28</sup>.

В подобной либерализации леворадикальных установок легко усматривается и влияние романтического утопизма американских «новых левых» с их ценностями формальной свободы и демократии, «минимального государства», альтернативной культуры. Вслед за ними и французские собратья также стали считать ограниченное, «минимальное» государство гарантом поддержания правовых отношений и норм в обществе. Так, бывшие ученики и горячие сторонники Ж.-П. Сартра Клоди и Жак Бруайели писали теперь, что «добиваться социальной справедливости следует не на путях уничтожения государства и возврата к золотому веку анархии, эти пути ведут лишь к „обществу джунглей“, а на путях строго выверенных преобразований и постепенного расширения свобод...»<sup>29</sup>.

Развернуто и полно по существу пронесшей «смены вех» высказался А. Горц. Его либерально-либертарные убеждения сложились не только под воздействием политических событий. С середины 70-х годов Горц стал выступать активным проводником экологических идей, он посвятил их пропаганде многочисленные статьи и несколько книг<sup>30</sup>, тесно увязывая экологию и политику. Зарубежные исследователи даже называют его «отцом» французской экологической мысли. Это утверждение не совсем точно, так как Горц не столько развивал оригинальные экологические идеи, сколько сумел их сплавить с нуждами — верно понятыми или нет — демократического движения.

Экология стала для Горца естественным продолжением «критики разделения труда» и «антипродуктивистской критики» капитализма. Тезис о том, что полное господство человека над природой оборачивается его полным подчинением сложной технике, был органичным для Горца. Борьба за другую технологию, другой способ производства, другую «модель развития» — это одновременно и борьба за другое общество и за сохранение окружающей

<sup>27</sup> См.: *Gorz A. Adieux au prolétariat!* P., 1980; *Idem. Les chemins du paradis.* P. 1983.

<sup>28</sup> См.: *Lévy B.-H. Le Testament de Dieu.* P., 1979. P. 50.

<sup>29</sup> *Broyelles Cl. et G. Le bonheur des pierres.* P., 1978. P. 105; *Idem. Les illusions retrouvées: Sartre à toujours raison contre Camus.* P., 1982.

<sup>30</sup> *Bosquet M., Gorz A. Critique du capitalisme quotidienne.* P., 1973; *Gorz A. Ecologie et politique; Idem. Ecologie et liberté.*

среды. Предлагаемое экологами решение — новая техника и технология, простая для управления и гормонирующая с природой, а не расхищающая ее богатства, потребует также перестройки институтов общественного управления, в первую очередь государства. Горц, недавний горячий сторонник немедленного разрушения государства, писал в книге «Экология и политика»: «Не может быть и речи об уничтожении государства одним махом, следует исходить из посылки об его отмирании по мере расширения гражданского общества»<sup>31</sup>. Экология подвела Горца к заключению о том, что развитие структур гражданского общества в противовес капиталистическому государству есть единственный путь к справедливому социальному устройству. Это его «экологическая альтернатива», рассчитанная на постепенное утверждение «самоуправления» или «общества саморегулирования и совместного образа жизни»<sup>32</sup>.

Анализируя все эти установки, нетрудно заметить, что французская леворадикальная мысль, решившаяся к концу 70-х годов на основательную «смену вех», тем не менее сохранила многие свои родовые свойства. И в первую очередь принципы чисто механистической логики, в согласии с которыми нежелательные установки попросту выбрасывались за борт, а новые вводились без какого-либо основательного соотношения со старыми. Сохранилась и ориентация на возрождение «золотого века» патриархального хозяйствования, при котором индивид «не отчужден» и в полной мере распоряжается собой. Маркс удивительно точно оценил такой вариант романтической утопии, когда столетие назад писал: «Этот социализм прекрасно умел подметить противоречия в современных производственных отношениях... Он неопровержимо доказал разрушительное действие машинного производства и разделения труда, концентрацию капиталов и землевладения, перепроизводство, кризисы...

Но по своему положительному содержанию этот социализм стремится или восстановить старые средства производства и обмена, а вместе с ними старые отношения собственности и старое общество, или — вновь насильственно втиснуть современные средства производства и обмена в рамки старых отношений собственности, отношений, которые были уже ими взорваны и необходимо должны были быть взорваны. В обоих случаях он одновременно и реакционен и утопичен.

Цеховая организация промышленности и патриархальное сельское хозяйство — вот его последнее слово»<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Gorz A. *Ecologie et politique*. P., 1978. P. 51.

<sup>32</sup> Ibid. P. 23.

<sup>33</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 450.



## СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ Ж. ЭЛЛЮЛЯ

П. С. Гуревич

В минувшее десятилетие профессор университета в г. Бордо Жак Эллюль стал видным мыслителем современного буржуазного Запада. Его книги — «Техника» (во французском издании), «Пропаганда», «Политическая иллюзия», «Аутопсия революции», «От революции — к бунтам», «Другая революция: неизбежный пролетариат» и др.<sup>1</sup> нашли широкого читателя не только во Франции, но и во многих западных странах, прежде всего в США. Не возникает сомнений в том, что творчество Эллюля представляет собой серьезное философско-идеологическое явление. Однако не так просто определить его место в панораме современных мировоззренческих течений.

Трудности, возникающие при изучении его философской позиции, связаны с известной «размытостью» духовно-культурных критериев, применяемых им в оценке буржуазной цивилизации, с определенной нестандартностью его мировоззренческого облика. В работах Эллюля четко заявляет о себе тематика иррационалистического философствования. Но вместе с тем в них есть и сюжеты, присущие прагматизированному рационализму. Он затрагивает вечные проблемы человеческого существования и одновременно предумышленно актуален, занят весьма конкретными социологическими вопросами.

Эллюль достаточно прочно «укоренен» в традициях «философии жизни и ницшеанства, вместе с тем он касается тем, весьма популярных у философов сциентистской ориентации. Все это порождает противоречивые оценки и интерпретации его учения. Кто он — философ или социолог, политический деятель или религиозный мыслитель, представитель персонализма или сторонник философской антропологии, консерватор или радикал, пророк постиндустриального общества или выразитель современного философского иррационализма?

Прояснению всех этих вопросов содействовало, как нам кажется, появление во Франции несколько лет назад группы так называемых «новых философов» — А. Глюксмана, Б. Леви, М. Клавеля и др. Анализ работ этих авторов, решившихся осмыслить «пессимизм истории», базируясь на «археологии нашего времени» (Б. Леви), доказать бесплодность всех социальных преобразований (А. Глюксман), показывает, что Эллюль оказался одним из их предтеч.

---

<sup>1</sup> *Ellul J. The technological society.* N. Y., 1965; *Idem. Propagandes.* P., 1962; *Idem. L'illusion politique.* P., 1965; *Idem. Autopsie de la révolution.* P., 1969; *Idem. De la révolution aux révoltes.* P., 1972; *Idem. Changer de révolution: L'inéluclable prolétariat.* P., 1982.

## ДИАГНОСТИКА РАЦИОНАЛЬНОСТИ И ТЕХНИКИ

Жак Эллюль (род. в 1912 г.), юрист по образованию, был участником движения Сопротивления во Франции. В своих работах он затрагивает различные социологические темы — проблемы техники, государства, революции, политической пропаганды. Такое внимание к актуальным социальным проблемам порождает среди буржуазных авторов иллюзию полной «заангажированности» Эллюля. Его восприняли, особенно поначалу, как социолога, увлеченного возможностями технического прогресса, идеологического манипулирования, общественного «дирижизма» и т. д.

Американские переводчики, проявившие интерес к трудам Эллюля, не оценили в должной мере ни его галльский юмор, ни характерную ироническую манеру изложения, ни своеобразную склонность к абстрактно-философскому размышлению на материале расхожих сюжетов и тем. Они представили французского автора как «социального инженера», описывающего механизмы «технологического общества», раскрывающего тайны современного менеджмента. Уже первая его работа<sup>2</sup>, изданная в США, вызвала непонимание и разнотолки у многих буржуазных ученых, что вынудило Эллюля снабдить повторные издания обширным предисловием, разъясняющим его собственную мировоззренческую позицию.

Опираясь на идеи М. Хайдеггера, Эллюль стремился в своем и следовании рассмотреть технику как особый феномен (не случаю его работа во французском издании так и называлась — «Техника»). Известно, что среди буржуазных философов складываются принципиально разные подходы к истолкованию данного явления. «Трактовать ли технику „узко“, в ее инструментальном значении, настаивая, как это делают многие, на ее нейтральности как средства, могущего быть использованным в различных целях, абстрагируясь от последствий и делая упор в основном на заключающихся в ней огромных возможностях технического же порядка, или говорить о „феномене техники“, т. е. о явлении, в значительной мере... ответственном за существенные изменения в человеческой жизни в плане социальном, биологическом, психологическом, гносеологическом?»<sup>3</sup>.

Американские интерпретаторы Эллюля, по сути дела, не разглядели философской направленности данного исследования. Работа вышла в США под другим, более «конкретным» названием — «Технологическое общество». Многие буржуазные авторы сочли даже несущественным, что техника выступает у него в качестве негативного явления. Один из них зачислил Эллюля в число пророков «постиндустриального» общества<sup>4</sup>.

Попытаемся уяснить, о чем в действительности писал Эллюль,

<sup>2</sup> *Ellul J. The technological society.*

<sup>3</sup> *Тавризян Г. М. Проблемы технической цивилизации в буржуазной философии и социологии // Идеологические проблемы научно-технической революции. М., 1974. С. 85.*

<sup>4</sup> *Kuhn W. The post-industrial prophets. N. Y., 1971. P. 90—117.*

ибо это позволит, как нам кажется, проследить затем эволюцию его философско-социологических воззрений. Эллюль придает термину «техника» широкий мировоззренческий смысл. Он имеет в виду не просто машинные механизмы, машинную технику, ту или иную процедуру для достижения цели. «В нашем техническом обществе,— пишет Эллюль,— техника есть вся совокупность методов, рационально обработанных и имеющих абсолютную эффективность (для данной степени развития) во всякой области человеческой деятельности»<sup>5</sup>.

Таким образом, Эллюль пытается проследить связь техники с рационализмом, с абстрактным мышлением, современным знанием. Сущность техники, по его мнению, кроется не в ней самой. Ее «онтологическая природа» раскрывается через рассмотрение культурных и духовных особенностей современного мира. На этом основании он проводит различие между машиной и техникой. При этом он подчеркивает, что техника как социальное явление порождена машиной, но было бы неверно отождествлять их. Машина не является сущностью техники, ибо последняя представляет собой качественно новую ценность. В результате Эллюль отвергает традиционное для буржуазной социологии представление о технике как прикладной науке.

Согласно Эллюлю, современная техника обладает пятью характерными чертами, каждая из которых дополняет и подтверждает другую. Это: 1) автоматизм — подразумевается ограничение выбора: с возрастанием сложности технических проблем выбор методов и формул становится автоматическим процессом и вмешательство человека оказывается не только бесполезным, но и вредным; 2) саморазвитие — по мнению Эллюля, техника в настоящее время достигла такой степени развития, что ее дальнейший прогресс осуществляется без решительного вмешательства человека, т. е. рост происходит автоматически; 3) монизм или холизм — подразумевается целостность видов техники, их взаимная дополняемость; 4) универсализм — техника не знает географических границ и различий между цивилизациями; 5) автономия — имеется в виду тот факт, что технику характеризует самоуправление. Она не нуждается в дополнительных средствах, стоящих вне ее и могущих направлять ее функционирование.

Эллюль связывает технику с всеобщей рационализацией мира, в ходе которой происходит вытеснение из мышления, из общественного сознания эмотивных элементов, фиксируется детерминированная последовательность явлений, утрачивается универсальность, полнота сознания за счет закрепления в нем сугубо рефлексивных элементов. По его мнению, именно панлогизм порождает технику и придает ей необоримую силу. Она выступает, таким образом, в качестве исторической судьбы современной цивилизации.

Вот почему Эллюль рассматривает феномен техники как самую опасную форму детерминизма. Она, по его словам, превращает

<sup>5</sup> Ibid. P. XXV.

средства в цели, стандартизирует человеческое поведение и, следовательно, не просто делает человека объектом научного исследования, но объектом «калькуляций и манипуляций». Здесь у Эллиуля намечаются две темы, которые становятся ведущими в его исследованиях. Во-первых, он оценивает техническую цивилизацию с таких социальных позиций, которые исключают правомерность научно-технической революции, оценивают ее негативно и, таким образом, ставят вопрос о возможной поливариантности социального развития. Во-вторых, он рассуждает от имени человека, которого воспринимает как меру всех вещей, а судьбу его — как исходный момент всякого философствования.

Эллиуль не просто объявляет мировой исторический процесс «обесмысленным», он не только ставит под сомнение прогрессивно-поступательный характер общественного развития. Программа французского исследователя шире: он приступает к развернутому обличению прогресса в его наличных формах. Положительный идеал Эллиуля включает в себя определенную идею поступательного развития общества, но она предполагает возрождение утраченных форм социального устранения, создание таких условий, при которых окажется возможным богатое человеческое творчество.

Речь идет, стало быть, не о «разочаровании в прогрессе», а о принципиальном изобличении той формы прогресса, которая выступает в качестве враждебной, античеловеческой силы.

Эллиуль — член Национального совета протестантской церкви Франции. Хотя религиозная тематика не занимает в его исследованиях сколько-нибудь значительного места, Эллиуля считают сегодня одним из видных представителей современного «христианского гуманизма». Он так же, как и сторонники философского персонализма, провозглашает в качестве своей ведущей идеи мысль о достоинстве и ценности человеческой личности.

Вот почему в своих рассуждениях Эллиуль апеллирует к человеку, его внутреннему миру. Регуляторы человеческого поведения, по его мнению, надлежит находить в себе самом, в собственном внутреннем космосе. В работе «Аутопсия революции» Эллиуль сам отмечает, что некоторые принципы и положения, лежащие в основе его концепции, можно найти у персоналистов<sup>6</sup>. Однако в отличие от последних он предпринимает скрупулезный анализ исторически сложившихся форм социального общежития, государственных и политических установлений, общественных институтов.

Постепенно, от работы к работе, вырисовывается и программа, предлагаемая Эллиулем современному человеку. Чтобы преодолеть «техническую болезнь» нашего времени, отмечает французский автор, каждый должен искать пути сопротивления техническим воздействиям. При этом личность может опираться на свою собственную свободу, которая не есть «неподвижный фактор, захороненный в человеческой природе или человеческом сердце»<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> *Ellul J. Autopsie de la révolution. P. 336.*

<sup>7</sup> *Idem. The technological society. P. XXXII.*

Свобода, по его мнению, не может быть обоснована с естественнонаучной точки зрения. Математические, биологические, социологические и психологические науки не раскрывают ничего, кроме необходимости и детерминизма во всех сферах. Реальность, как полагает Эллюль, сама фактически является комбинацией детерминирующих факторов. Поэтому свобода — это преодоление и выход за пределы этих детерминант. «Свобода не статична, а динамична,— пишет он,— не законное стремление, а вознаграждение, которое надо постоянно завоевывать. Как только человек останавливается и покоряется условиям, он оказывается подчиненным детерминизму. Он больше всего порабощен, когда думает, что он обосновался в сфере свободы»<sup>8</sup>.

История, по Эллюлю, представляет собой набор альтернатив. Разумеется, обстоятельства диктуют, причем весьма настоятельно, конкретные способы поведения. Но реальность не есть нечто фатальное, необоримое. Ни поступательное развитие человечества, ни всеисилье техники сами по себе не могут свидетельствовать о том, что ход истории заведомо однонаправлен, законосообразен. Человек в состоянии преобразовать действительность, разрушить ее «заклятые», если он уверует в собственную спонтанную самообытность и сбросит оковы «иллюзий».

Каковы же эти иллюзии? Эллюль утверждает, что развитие техники превратилось в самоцель, что она уничтожила традиционные ценности всех без исключения обществ, создала единую «выхоленную» культуру. Она лишила человека свободы и изуродовала его духовный мир. Развивая тезис о неизбежной катастрофе, надвигающейся на современную цивилизацию, французский исследователь видит врага не в отдельных отраслях производства или машинах, а в технике вообще. По его мнению, она настолько рационализирует человеческое мышление, что сам человек невольно становится ее жертвой. Эллюль выделяет две существенные черты техники.

Во-первых, рациональность, которая лучше всего представлена в стремлении к систематизации, к разделению труда, в создании стандартов, производственных норм и т. д. Во-вторых, искусственность, ибо техника выступает как антипод по отношению к природе. Накопление технических средств создает искусственный мир, который, по словам Эллюля, разрушает, устраняет или подчиняет себе естественный мир, не позволяя ему восстанавливать себя.

По мнению Эллюля, техническая среда, однажды возникнув, приобретает характер объективного, не зависящего от человека фактора. «В настоящее время техника пришла к такому пункту своего развития,— пишет он,— что стала преобразовываться и прогрессировать, почти не нуждаясь во вмешательстве человека. Современные люди с таким энтузиазмом и доверием относятся к технике, настолько убеждены в ее превосходстве и так глубоко

<sup>8</sup> Ibid. P. XXXIII.

погружены в техническую среду, что все они без исключения ориентированы на технический прогресс»<sup>9</sup>.

Таковы исходные посылки Эллюля, позволяющие поставить вопрос о направленности его мировоззренческой позиции. Отметим, что ни прогрессизм, ни антипрогрессизм не являются сами по себе откровением для современной философской мысли на Западе. Об «императивах техники», о враждебности ее человеку писали многие буржуазные мыслители. Вера в прогресс не раз за последние столетия сменялась «паузами усталости» от восхваления будущего, а пафос сциентизма — вспышками иррационализма. В эпоху кризиса буржуазного мира кризисное буржуазное сознание отрешивается от собственной культурно-исторической основы и, отворачиваясь от «гибельной» Европы, извращает реальные исторические процессы, переводит их в план тотальных эсхатологических построений. Постоянно возобновляющийся мотив «гибели цивилизации» вместе с тем осовременивается, связывает свое содержание с конкретными историческими ситуациями. Поэтому необходимо осмыслить, каковы особенности той антипрогрессистской позиции, которую избрал Эллюль.

В отличие от романтиков, О. Шпенглера, Ф. Ницше, Эллюль описывает кризисное состояние буржуазной цивилизации не в форме провозвестия, интуитивного постижения неких, зачастую скрытых, механизмов культуры. Свои антипрогрессистские умонастроения Эллюль «пронгрывает» на конкретных вопросах социальной и политической философии, размышляя о технике, революции, идеологии, пропаганде. Его диагноз «болезней века» основывается не на отвлеченных понятиях, а на преднамеренном погружении в эмпирию фактов, социологических наблюдений. Отсюда жесткость его интонаций, не допускающая никакой романтизации действительности.

Если Р. Арон обозначает «разочарование в прогрессе» лишь как усиливающееся умонастроение, то Эллюль «обосновывает» антипрогрессизм. Он представляет обширный арсенал аргументов, смысл которых сводится к тому, чтобы доказать беспочвенность многочисленных иллюзий, укоренившихся в философии и социологии. То, что людям кажется вполне законным, естественным, единственно правомочным, Эллюль объявляет «разрушительной фикцией». История не имеет стержня, социальные революции только в силу слепоты воспринимаются как импульс развития, политическая мифология на каждом шагу подстергает человека.

В чем же назначение человека, его подлинная миссия? По мнению Эллюля, в том, чтобы «разрушать прогресс». Свобода индивида, как это ни парадоксально, именно в том, чтобы двигаться в сторону, противоположную общественному развитию. Беспощадная диагностика отвлеченных порождений разума, его современных кошмарных проявлений, изобличение господствующей мифологии, — вот что важно для личности, которая стремится к свободе.

<sup>9</sup> Ibid. P. 85.



Все эти идеи как раз и развиваются «новыми философами» во Франции. То, что в сочинениях Эллюля «вызревало» постепенно, с оговорками и примечаниями, в декларациях «новых» представлено как обширная «история болезни». Они объявили главной опасностью современной цивилизации панлогизм, традицию «отчужденного» абстрактного мышления, рационализацию действительности, которая породила «чудовищное доктринерство»<sup>10</sup>.

#### ИЗОБЛИЧЕНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ РЕВОЛЮЦИИ

В своей работе «Аутопсия революции» Эллюль привлекает обширный исторический материал, стремясь проследить закономерности и особенности массовых движений. Он приходит к выводу, что все происшедшие революции, независимо от их социального характера, были пагубны для человечества, приводили к краху его иллюзий и надежд. Эллюль называет «мифическим» представление о том, что революции служат избавлению от неравенства и гнета. Главным результатом революций, по его мнению, начиная с Великой французской революции, является укрепление государства и дальнейшее порабощение человека. Вот почему французский исследователь призывает вернуться к «антигосударственной традиции» Бакунина и Прудона.

Эллюль проводит разграничение между понятиями «бунт» и «революция». Оно не связано, по его мнению, ни с масштабами движения, ни с его результатами. Автор подчеркивает, что вплоть до XVIII в. между бунтами и революцией было так много общего, что довольно трудно провести между ними грань. Для того чтобы начался бунт, необходимо, во-первых, ощущение невыносимости ситуации, невозможности терпеть унижение и, во-вторых, чтобы протест обрел конкретный адрес, чтобы определился виновник истинный или мнимый) всех несчастий.

Бунт, по мнению Эллюля, лишен исторической перспективы, более того, он «реакционен» в том смысле, что ставит себе целью возврат прошлого (вернуть те прекрасные времена, когда крестьяне были свободными людьми, когда существовал Юрьев день, когда налоги были меньшими и т. д.). Бунт направлен против прогресса и новшеств, против истории, во всяком случае против ее предвидимого «нормального» развития.

Основное и принципиальное сходство между бунтом и революцией до конца XVIII в., по Эллюлю, состояло в том, что в этот период революции, как и бунты, совершались «против истории», были направлены в прошлое. Революционеры тогда не предлагали никакой новой программы, напротив, они выступали против всех новшеств, апеллировали ко всему привычному.

Вместе с тем, как следует из работы Эллюля, уже в тот период существовало важное различие между бунтом и революцией, которое со временем все более четко обозначалось. Специфическими,

<sup>10</sup> *Glucksmann A. Les maîtres penseurs. P., 1977.*

принципиально новыми элементами, присущими только революции, является, по определению Эллюля, во-первых, наличие программы, теории и, во-вторых, институционализация. Он считает, что создание новых институтов власти, которые могут утвердиться, лишь преодолев стихийный бунт и освободительное движение, породившее революцию, является критическим моментом каждой революции<sup>11</sup>.

По его мнению, именно с этого момента кардинально меняется концепция революции: отныне она связывается с идеей прогресса — экономического развития, расцвета наук и промышленности, рационального управления. Критикуя историю с позиций разума, революция не ставит, однако, как считает автор, цели придать ей другое направление, а стремится лишь убрать препятствия, стоящие на ее пути и мешающие экономическому развитию общества.

Другая важная черта Великой французской революции, по мысли Эллюля, состоит в том, что она положила начало новой концепции государства (которую позднее разрабатывал Гегель). Впервые в истории государство стали рассматривать как воплощение Разума и, более того, как гарантию свободы. До тех пор идея свободы всегда противопоставлялась идее государства. Отныне, как отмечает Эллюль, государство, рожденное революцией, объявляет себя оплотом свободы, преследует и казнит именем свободы. Свобода становится абстрактным понятием и не имеет уже ничего общего с той конкретной свободой, которую требовал и воплощал бунт.

Автор считает Французскую революцию поворотным пунктом истории еще и потому, что она была первой попыткой разрешить социальные проблемы. Конечно, бунт тоже имеет это в виду, стремясь вывести людей из невыносимой социальной ситуации. Но он проявляется беспрограммно, не формулирует политических проблем, как якобы разрешимых в будущем. Провал этой попытки объясняется, по его мнению, не так, что буржуазия присвоила себе плоды революции, совершенной народом. Эллюль решительно не согласен с этой концепцией и утверждает, что революцию совершила именно буржуазия, поскольку она разработала революционную программу, а позднее сумела «организовать» завоеванное. Причина провала, по его мнению, в том, что новые институты, создаваемые всякой революцией для борьбы с угнетением, в силу своей природы обязательно должны стать источником еще большего угнетения. Государство становится тоталитарным — «таково великое открытие» этой революции свободы<sup>12</sup>, таков ее главный итог и урок.

Говоря о других последствиях Великой французской революции, автор отмечает, что она создала не только модель, но и миф революции, который оказал решающее воздействие на мировоззрение последующих поколений. Она первая превратила революцию

<sup>11</sup> *Ellul J. Autopsie de la révolution. P. 68.*

<sup>12</sup> *Ibid. P. 101.*

в объект религиозного поклонения, сделала ее мерилom всех ценностей. Для этого впервые был пущен в ход огромный пропагандистский аппарат. В результате революция стала восприниматься не только и не столько как средство достижения тех или иных целей, но как высшая и самодовлеющая ценность, как момент наиболее «полной реализации» человека и истории. Эллюль подчеркивает, что торжество этого мифа связано, как это ни парадоксально, с распространением рационализма, идеологии прогресса и научного взгляда на историю.

Пытаясь определить смысл истории, Эллюль заявляет, что полностью согласен с концепцией Б. де Жувенеля, который «одним из первых понял, что непрерывный рост власти — не случайность, но конкретный, а не гипотетический смысл истории»<sup>13</sup>. После каждого освободительного порыва человечества государство расширяет свои владения, обещая обеспечить ту самую свободу, которую она на деле уничтожает.

Эллюль приходит к выводу, что в наши дни понятие революции утратило свое реальное содержание. «Прирученная» и выхолощенная, революция стала своего рода модным поветрием, чуть ли не признаком хорошего тона. Реформизм считается позорным, иронизирует автор, самое меньшее, что теперь требуется от художника, политика, литератора, инженера, даже предпринимателя — это быть революционером. Растасканная и опошленная прессой, которая ежедневно выдает очередную порцию «революционной» информации наряду с новостями спорта и моды, революция стала восприниматься как самый банальный и привычный факт. Этот поток информации, по словам Эллюля, который обрушивают на современного человека газеты, радио и телевидение, создает впечатление, будто мы подняты на гребень революционной волны. В результате «революция в конце концов становится фикцией»<sup>14</sup>.

В заключительной главе книги Эллюль излагает свою концепцию «необходимой революции», определяет ее характер и цели. Он уточняет, что слово «необходимость» понимается им не в смысле исторической неизбежности, не зависящей от воли человека, а в качестве нравственного императива. Итак, есть ли необходимость в революции, нужна ли она современному обществу?

Борьба против неравенства, эксплуатации, колониализма, империализма, утверждает Эллюль, в современных условиях не может стать основой революции. Неоднократно подчеркивая необходимость этой борьбы («пока существует хоть один человек, страдающий от голода»), автор отмечает, что победа на этих фронтах, исторически предопределенная, отнюдь не приведет к революционному преобразованию общества.

По убеждению Эллюля, необходима иная революция, та, которая действительно изменит судьбу человека, а не только социальные, политические и экономические структуры. Таким образом,

<sup>13</sup> Ibid. P. 198.

<sup>14</sup> Ibid. P. 206.

французский исследователь понимает желаемую революцию скорее как бунт, направленный против прогрессивных иллюзий. Ее содержанием должен стать духовный поворот в сознании человека, которому надлежит осознать собственную уникальность и самоцельность. В отличие от политической революции Эллиюль называет духовную революцию необходимой. Бунт и «необходимая революция» в его изложении синонимы. Эллиюль подчеркивает, что сегодня под угрозу поставлен человек как таковой, хотя он и не ощущает эту реальную опасность столь же непосредственно, как, например, чувство голода. В связи с этим автор ставит вопрос об условиях, необходимых для духовного взрыва. Нужно, во-первых, чтобы человек ощущал невозможность жить по-прежнему и, во-вторых, чтобы структуры данного общества были «блокированы», т. е. не могли развиваться в направлении, способном удовлетворить мнимые человеческие потребности.

Какие же структуры современного общества предлагает разрушить Эллиюль? Речь идет о технике и государстве. Можно ли рассчитывать на революционный взрыв этих «блокированных» структур? Шансы, по мнению автора, не так уж велики, поскольку протест и недовольство, рождающие бунт и в конечном счете революцию, направлены в другой адрес: несмотря на постоянные выпады против засилья государства, бюрократии и бесчеловечной техники, люди очень довольны, что могут больше потреблять, гордятся прогрессом техники и, что бы ни случилось, вызывают к помощи государства.

Альтернатива, которую формулирует Эллиюль, весьма жестка: либо покорность судьбе, уготованной человечеству «прогрессом», историей, либо духовная революция. Стало быть, революция против истории, т. е. бунт? Да, именно в этом призыве и заключено содержание современного неоконсервативного сознания. Его адепты призывают выступать не против империализма, эксплуатации, неравенства, а против современности, против прогресса. «Необходимая революция», по словам Эллиюля, должна быть направлена против предвидимого направления истории, «против неизбежности», которая «сама по себе есть отрицание свободы»<sup>15</sup>.

«Необходимость революции», по мнению Эллиюля, должна быть направлена не только против техники и государства, но и против основных ориентаций, социально-психологических установок и мифов современного общества, в частности против растущего подчинения человека «серийным» связям, коллективу. Автор не предполагает ни новых ценностей, ни программы, ни стратегии и не берет на себя предугадать, какие конкретные формы примет будущее общество. Он подчеркивает, что, поскольку «необходимая» революция есть освобождение и утверждение личности, она не может быть делом небольшой группы руководителей, штаба, авангарда, партии. При такой постановке дела сохраняются основные принципы технического общества, где специалисты осуществляют социаль-

<sup>15</sup> Ibid. P. 293.

ные, экономические и политические реформы, решая за других, что для них лучше. В качестве последнего этапа возрождения индивида Эллиуль называет способность к «созерцанию», которое есть самое основное условие выявления спонтанности личности. Таковы этапы и направленность планируемого бунта против современности.

## ВОЗРОЖДЕНИЕ ЛИЧНОСТИ

Итак, современный неоконсерватизм исходит из представления о «тупиковом» характере современного социального развития. Он ставит вопрос о «спектральности» исторического движения, о нереализованных возможностях человечества и производит переоценку всех общественных событий, в первую очередь массовых движений, социальных переворотов.

Если «Аутопсия революции» носила преимущественно историко-теоретический характер, то в новой работе «от революции — к бунтам» Эллиуль решает те же проблемы на современном материале. Центральный вопрос, который он пытается выяснить, сводится к следующему: «возможна ли „духовная революция“ сегодня?» Автор исходит из собственной концепции «необходимой революции», которую противопоставляет марксистской, неомарксистским, «гошистским» и прочим концепциям. Речь идет о бунте, направленном в первую очередь против государства, научно-технического прогресса, потребления, о бунте, главной целью которого должно стать освобождение индивида.

Автор решительно расходится с модными на Западе лево-радикальными концепциями, сводящимися к апологии революционных возможностей «третьего мира». Эллиуль подчеркивает, что революции, происходящие в освобождающихся странах, по своим целям и характеру находятся на уровне XVIII—XIX вв. европейской истории. Поэтому надежды, возлагаемые частью левой европейской интеллигенции на революцию, которую совершат «новые варвары», представляются ему иллюзорными.

Эллиуль показывает также неприемлемость и несостоятельность маоистского пути, который явился своеобразной попыткой институционализации бунта, а привел, по его мнению, к прямо противоположному результату — к подавлению всякой свободы и укреплению власти централизованного бюрократического государства. Одновременно он подчеркивает, что революционный потенциал «контркультуры» явно преувеличен буржуазными исследователями.

Критикуя западных революционеров всех направлений, во-первых, за теоретическую слабость, выражающуюся в следовании устаревшим моделям, в расплывчатости целей и в обращении к утопии, и, во-вторых, за практическое бессилие, т. е. отсутствие эффективных средств борьбы, автор приходит к выводу, что «эра политических революций кончилась»<sup>16</sup>, что теперь нет уже такой

<sup>16</sup> *Ellul J. De la révolution aux révoltes. P. 373.*

силы, которая способна разрушить и обновить структуры современного общества.

Эллюль отмечает, что за последние годы среди левой интеллигенции получила широкое распространение теория, рассматривающая молодежь как движущую силу революции. Сторонники этой теории утверждают, что в современном обществе молодежь находится на положении пролетариата, что она составляет новую социальную группу или даже «класс» наиболее «отчужденных» элементов, что маргинальная ситуация предназначает ее на роль «детонатора» революции и т. д. Все эти попытки интерпретировать бунт молодежи как революционное движение нового типа представляются Эллюлю несостоятельными. Эллюль против «политической, традиционной» революции, и он стремится показать, что попытки найти такую революционность не что иное, как политическая мифология.

Тезис о революционном самосознании молодежи является, по мнению Эллюля, ложным: молодежь осознает не столько самое себя и свое реальное положение в обществе, сколько образ, созданный взрослыми, которые, в свою очередь, находятся в плену у мифа. Автор подчеркивает связь мифа «молодежи» с доминирующим в наши дни мифом прогресса. В обществах, ориентированных на прошлое, превыше всего почиталась старость, а за молодостью не признавалось никакого авторитета. В современном обществе, по словам Эллюля, культ молодости потому занимает такое место, что молодежь ассоциируется с завтрашним днем (т. е., само собой, с прогрессом); она, как считается, и должна обеспечить прогресс общества. Однако, отвергая уготованную ей роль в социэкономическом государстве, молодежь, считает Эллюль, «отрицает само себя», поскольку представляет «лишь овеществленный продукт социальной идеологии взрослых». Таким образом, отказ от этой судьбы означает не революционное осознание ситуации, а «погружение в пустоту»<sup>17</sup>.

По мнению Эллюля, молодежь не может адаптироваться к современной технической цивилизации, и симптомы этой неадаптированности, проявляющиеся в разных странах одинаково, свидетельствуют о глубине и универсальности этого феномена. Современное «техническое общество», по определению автора, — это прежде всего общество организации и порядка, и по мере того как оно совершенствуется, этот порядок все глубже проникает во все сферы жизни, дисциплинирует, теснит, ограничивает, регламентирует индивида, обрекая его на пассивность и подчинение.

Молодежь испытывает яростное возмущение перед этим «тотальным требованием», сводящим жизнь к полной бессмыслице. Но это нежелание принять свою судьбу, ощущение невыносимости ситуации, стихийный протест и т. д. типичны для бунта и не имеют, по утверждению Эллюля, ничего общего с политической революцией, которая невозможна без доктрины, революционной програм-

<sup>17</sup> Ibid. P. 39



мы, организации и социального единства группы, восстающей против глобального общества. По мнению Эллиуля, нет никаких оснований полагать, что этот бунт может перерасти в политическую революцию. Дело в том, что бунт представляет собой продукт данной цивилизации и целиком зависит от нее, возможен лишь на ее почве и в ее рамках. Отвергая современное общество, бунтари в то же время не способны предложить взамен ничего кардинально иного, никакой реальной альтернативы. Они тем более не способны и к «духовной революции».

Итак, где же найти идеал такого бунта, который был бы реально направлен против истеблишмента и стал бы предтечей «необходимой, духовной революции»? Обращаясь к истории, Эллиуль анализирует феномен германского нацизма, к которому вопреки своим прежним политическим убеждениям (он был участником движения Сопротивления) находит ряд тенденций, имеющих отношение к поискам такого идеала.

Эллиуль полемизирует с марксистской интерпретацией нацизма, которая делает упор на экономический кризис, и рассматривает Гитлера как выразителя интересов крупного капитала, напуганного успехами коммунизма и заинтересованного в установлении твердой власти. По мнению Эллиуля, нацистское движение во многом похоже на молодежные выступления 60-х годов. Речь идет отнюдь не о государственном перевороте, организованном реакционными силами, но о «необычной» революции, точнее, о «попытке революции», опирающейся на стихийный мятеж широких масс населения, в первую очередь молодежи и студенчества. Эллиуль разъясняет, что этой «стихийной революцией», имеющей духовно-импульсную наполненность, воспользовались «правители», сумевшие не только обуздать вспышку стихийных сил, но и направить эту огучную энергию на службу нацистскому порядку.

Однако Эллиуль рассматривает нацизм в целом как специфически современное явление, своего рода болезнь, порожденную развитой технической цивилизацией и поразившей в первую очередь Германию, где это процесс ускорился в силу особых исторических условий (поражение в войне, экономический кризис и т. д.). По мнению Эллиуля, своеобразие немецкой ситуации не должно заслонять глубинную суть этого явления, которое автор квалифицирует как «первый глобальный бунт», направленный против современного общества в целом, а не только против социально-экономических структур — против индустриализма, бюрократии, технизации жизни, американизации, буржуазного духа<sup>18</sup>.

Начав с разоблачения нацизма, Эллиуль постепенно приходит к апологии этого движения, к романтизации его отдельных черт. Например, воинствующий и откровенный антидемократизм, который отличал нацизм в политическом отношении, он рассматривает как антибуржуазный протест, культ иррациональности, насилия, «почвы» — как реакцию на подавляющую рациональность и регламентирующий порядок современного общества.

<sup>18</sup> Ibid. P. 202.

Утверждение «народного духа», растворения в коллективе (в противовес буржуазному эгоизму), призыв к возврату к природе, к истокам, культ национальной истории и прежде всего средневековья — все это, считает Эллиуль, нельзя рассматривать в понятиях современной политической философии как «реакцию» или «регресс»: «погружение в средние века представлялось переходной фазой к „золотому веку“, который вовсе не был реконструкцией средневековья»<sup>19</sup>.

Разумеется, Эллиуль не является сторонником нацизма как определенной идеологии. Французский исследователь отмежевывается от него. Его привлекает скорее та анархическая атмосфера, которая предшествовала появлению фашизма. Однако импликация Эллиуля все же приобретает весьма конкретную идеологическую направленность.

Будучи, как и всякий бунт, глубоко стихийным явлением, подчеркивает Эллиуль, нацизм в то же время опирался на «идеологию нового типа» и утверждал новые ценности, являющиеся полным отрицанием общепринятых западных ценностей и христианской нравственности. В самом деле, полагает Эллиуль, это была «настоящая культурная революция», создавшая свою контркультуру, ведущее место в которой занимали культ молодости, спонтанности, радости, труда, жестокости и т. п. Это была культурная революция прежде всего потому, что, как считает автор, национал-социализм исходил из принципа: сначала нужно сформировать человека нового типа (сверхчеловека), а затем на этой основе преобразовать социально-экономические структуры.

Итак, найдена, наконец, модель, позволяющая придать конкретный облик теоретическим исканиям Эллиуля. Речь идет о перу в начальном этапе нацизма, который содержал все компонент «новой революции» — идеи создания нового человека, бунта против государства, техники, истории, сложившихся ценностей. Однако «своеобразие» нацизма в том, что он был «первым опытом интеграции самого спонтанного, взрывчатого, крайнего, тотального бунта в рамки самого жесткого технико-государственного развития»<sup>20</sup>. Итак, «праздник духа», предшествовавший нацизму, но без его логических следствий, его завершающих «эксцессов».

Утверждая, что в современном обществе уже невозможны политические революции, Эллиуль провозглашает наступление эпохи бунтов. Если до сих пор историческое развитие шло от бунта к революции, то для нашего времени, по мнению автора, характерно обратное движение — от революции к бунту, который остается «последним выходом» для человека, выражением его протеста против бесчеловечной технической цивилизации. Бунт еще возможен, современное общество пока еще не настолько хорошо организовано, чтобы полностью интегрировать своих граждан и заглушить «чувство ужаса перед судьбой, исходящей не от бога, а от

<sup>19</sup> Ibid. P. 207.

<sup>20</sup> Ibid. P. 205.

статистиков»<sup>21</sup>. Однако Эллиуль настойчиво подчеркивает, что бунты, которые отныне станут постоянными спутниками общества, не следует принимать за предвестники «духовной революции», которая по своему содержанию шире и радикальнее. Наступит ли она? Это проблематично.

Ситуация представляется Эллиулю безысходной, потому что «мир, созданный техникой, для человека невыносим подсознательно, но сознательно он не хочет никакого другого»<sup>22</sup>. Вот почему протест принимает тем более яростные формы, что финальный результат — невозможность победы — известен заранее. Однако сам акт протеста приносит психологическое удовлетворение: человек восстает, чтобы хотя бы на краткий миг почувствовать, что он еще жив. Именно в этом Эллиуль видит скрытый символ майских событий 1968 г.: баррикады Латинского квартала — символ безнадежного мятежа, воплощение революционного бессилия и в то же время «мистический символ», олицетворяющий связь с традициями великих революций.

Детальная ретроспекция массовых движений 60-х годов, предпринятая Эллиулем, снова подводит его к необходимости завершающих теоретических «обоснований, где итоговый вывод — критика современной утопии как формы массового сознания». По мнению французского исследователя, интеллектуалы не способны выработать социально полезный и эффективный образ будущего общества<sup>23</sup>.

По мнению Эллиуля, утопии Кампанеллы, Томаса Мора или Шарля Фурье не сыграли даже ничтожной роли в развитии исторических событий своего времени. Точно так же в этих утопиях не содержалось предвидений, которые осуществились бы сегодня. Как полагает автор, истинный образ будущего никогда не может быть просто продуктом индивидуального сознания, усилий отдельного ума. Даже воображение поэта или художника не в состоянии выработать этот образ, если иметь в виду его социальные параметры, поскольку образу этому надлежит быть целью усилий всего общества. Суррогатом такого образа являются два вида продукции интеллектуалов.

Первый, по словам Эллиуля, — это утопия. Он отмечает, что социальное значение утопий негативно. Они не приносят добра человечеству. Достаточно людям воспринять предписания, содержащиеся в утопиях, серьезно, как результаты оказываются совершенно катастрофическими. Преступления, совершенные капитализмом в эпоху либерализма, во многом объясняются, как отмечает автор, той серьезностью, с которой в ту эпоху была принята фигура Робинзона Крузо. Позднее не критическое отношение к учениям Этьена Кабе и Шарля Фурье сыграло большую роль в том, что социализм не получил достаточного развития.

<sup>21</sup> Ibid. P. 374.

<sup>22</sup> Ibid. P. 353.

<sup>23</sup> *Ellul J. Search for an image // Humanist. Buffalo, 1973. Vol. 33, N 6. P. 22—25*

Эллюль полагает, что разработка утопии всегда представляет собой бегство от действительности. Это занятие легче, чем второй вид деятельности интеллектуалов по предвидению будущего — подсчет вероятностей того или иного социального развития. Подсчет этот, в свою очередь, также не содержит никакой четко сформулированной картины будущего. Он устанавливает лишь ряд возможных рациональных альтернатив в отношении будущего, которые совсем не обязательно совпадут с самим реальным будущим.

Эллюль приходит к убеждению, что в условиях современного западного общества произошел распад системы ценностей. Вот почему он предлагает объявить «крестовый поход» за возрождение утраченных идеалов, за воскрешение ценностей. Французский исследователь говорит о поиске целей жизни, которые лежали бы за пределами обычных повседневных потребностей индивида.

Сочинения Эллюля — это манифест современного неоконсерватизма. Вряд ли можно указать на другого мыслителя нынешнего Запада, который с такой последовательностью и целеустремленностью стремился бы выразить данное идейное течение. Еще в 60-е годы он пытался актуализировать тематику антипрогрессизма. В течение целого десятилетия Эллюль шаг за шагом продвигается по пути всестороннего «обоснования» бунта против истории, против наличных социальных структур. Взор его обращен к прошлому, пафос его сочинений — реставрация утраченного возрождение «угасшего духа».

Неоконсерватизм как тип современного философского сознания — явление многомерное и сложное. В этом смысле он не поддается однозначной оценке. Нельзя, например, не видеть, что неоконсерватизм сегодня подрывает устои «казенного оптимизма», присущего буржуазной позитивистской философии, трактующей исторический процесс в духе «плавного прогресса». Он требует трезвости в изучении социальных процессов, ставит вопрос о возрождении личности. Вместе с тем неоконсерватизм по самой своей сути направлен против поступательного движения истории.

## КОНЦЕПЦИЯ ВЛАСТИ В «НОВОЙ ФИЛОСОФИИ»

*Р. Кънчев*

В середине 70-х годов во Франции с претензией на нетрадиционный анализ основных философских проблем выступила многочисленная группа молодых теоретиков — «новых философов». Наиболее активными сторонниками «новой философии» стали Ж.-М. Бенуа, А. Глюксман, Ж.-П. Долле, К. Жамбе, Б.-А. Леви, Г. Лярдро и др. «Новые философы» претендовали сказать «свое слово» по всем основным философским проблемам. В их книгах

разрабатывались проблемы истины, истории, революции, вопросы о личности, культуре, о критериях общественного прогресса и т. д. Однако трактовка всех этих проблем была организована вокруг одной центральной теории: теории власти. Этим объясняется и предельная идеологическая заостренность «новой философии».

Свое теоретическое формирование «новые философы» начали в период, когда во французской философии доминирующее место занимали структуралистские концепции<sup>1</sup>. «Новая философия» определенным образом связана со структуралистской идеологией. Более всего структурализм, и в частности воззрения Фуко, Лакана, Барта, повлияли на формирование концепции власти в «новой философии». В ней очерчиваются несколько главных вариантов теории власти: «онтология власти» Б.-А. Левина, концепция «властителей-мыслителей» А. Глюксмана и «онтология революции» Г. Лардро и К. Жамбе.

## 1

Видный представитель французского структурализма М. Фуко в своей теоретической программе поставил несколько исследовательских задач, имеющих прямое отношение к проблеме власти: каков генезис институтов власти, какова их природа и механизм функционирования, каковы пределы бинарной структуры власти и др.<sup>2</sup> Его «генеалогия власти» содержит ряд положений, принципиально отличных от классической концепции власти, берущей свое начало в политической философии Н. Макиавелли и интерпретирующей последнюю в границах отношения «закон — подчинение». Субъект истории, согласно Макиавелли, и есть тот, кто творит действительность. Власть возникает и существует в отношении «господство — подчинение», ее эволюция, а также формы и границы не выходят за рамки указанной полярности.

Фуко прерывает эту традицию. По его мнению, анализ власти не должен ставить в качестве своего начального пункта закон господства: «Я не понимаю власть как совокупность институтов и учреждений... Под властью я не разумею определенный способ подчинения, который, исходя из противостояния сил, превратился бы в форму закона. Наконец, я не признаю такой тотальной системы, где один элемент или группа элементов господствуют над другим элементом»<sup>3</sup>. Фуко полагает, что условие, которое позволило бы с достаточной ясностью определить механизмы власти, не надо искать в существовании некоего центра. Власть — это то, что пронизывает все и «исходит из многочисленных центров»<sup>4</sup>. Последнее дает возможность Фуко объявить отношения власти «имманентными».

<sup>1</sup> См. статьи М. Н. Грецкого и Н. С. Автономовой в настоящей книге.

<sup>2</sup> См.: Автономова Н. С. «От археологии знания» к «генеалогии власти» // *Вопр. философии*. 1978. № 2.

<sup>3</sup> *Foucault M. La volonté du savoir. Histoire de la sexualité*. P., 1976. Т. 1. P. 121.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 124.

Будучи имманентными, отношения власти идут снизу вверх. Это означает, что в принципе не существует отношений власти как глобальной матрицы бинарной оппозиции между господствующими и подчиненными. Скорее «надо предположить,— пишет Фуко,— что именно многочисленные отношения сил, образующихся и разворачивающихся в производстве, семье, малых группах, институтах, являясь основой важных процессов расслоения, которые целиком пронизывают социальное тело»<sup>5</sup>. Они образуют, по Фуко, «общую силовую линию», которая проходит сквозь «локальные противостояния», связывая их заново: там, где есть власть, есть и оппозиция.

Оппозиционные центры в микрофизике власти Фуко не содержат в себе никакого гетерогенного принципа. Они просто являются «другой стороной отношений власти»<sup>6</sup>. В силу этого в обществе налицо сеть, сотканная из бесконечного множества очагов власти и оппозиции, которые в своей целостности и составляют «механизм власти». Каким же образом в таком случае возможны социальные переломы в жизни общества или то, что принято называть революциями? Фуко этот вопрос представляется излишним, так как, согласно ему, «власть везде» и, следовательно, «в отношениях власти нет места для великого отказа: бунта, мятежа, революции»<sup>7</sup>. Революцию Фуко сводит к возникновению «переходных точек оппозиции». Последние благодаря революции дают возможность государственной власти вновь построить свои отношения власти.

«Микрофизика власти» Фуко воспринимается «новыми философами» и присутствует в их концепциях в качестве основоположения — «власть везде». В «новой философии» это «везде» принимается в смысле, который Фуко выражает термином «вездесущность». На этом принципе один из лидеров «новой философии» — Б.-А. Леви стремится построить «новую онтологию власти», где власть и социальная действительность оказываются в конечном итоге тождественными.

Что есть бытие и каков его смысл? Какой должна быть онтология, адекватно отражающая состояние современной цивилизации? Какова основная историческая функция цивилизации? Вот та группа вопросов, анализ и решение которых представлены в основополагающих работах одного из лидеров «новой философии» во Франции.

Вопрос о действительности мира Леви ставит следующим образом: что есть реальность и каков ее политический статус, какова ее политическая сущность? Главный онтологический вопрос, таким образом, Леви связывает с вопросом о политическом смысле существующего. Вопрос о сущности действительности выступает для него как вопрос о ее политической сущности

<sup>5</sup> Ibid. P. 121.

<sup>6</sup> Ibid. P. 124.

<sup>7</sup> Ibid. P. 128.



и соответственно как центральный вопрос онтологии. Более того, как будет показано в дальнейшем, онтология, согласно Леви,— это не наука о всеобщих понятиях, описывающих бытие, а теория, исследующая политические структуры мира.

Какова политическая сущность власти и в связи с этим что представляет собой сама реальность? Даже политикам трудно, по мнению Леви, ответить на этот вопрос. Они живут в уверенности, что действительность состоит из вещей, что эти вещи есть не что иное, как окаменелости, а последние являющиеся фрагментами, реальными проявлениями природы, затвердевшими от времени, и в этом смысле они постоянны, константны, вечны. Реальность для политиков «пассивна» и «летаргична», ее можно моделировать и формировать, она «открыта для политических проектов».

Эту реальность, т. е. эту «веру в действительность», это «набожное отношение к миру», эту «натурализацию пространства» Леви называет «Realpolitik», используя термин, введенный в конце XIX столетия Бисмарком для ее обозначения как «реальности-политики». «Realpolitik» указывает на два измерения реальности: действительность и политику. Именно здесь и ставится вопрос: что такое действительность и где начинается политика? Ответ на этот вопрос дает термин «Realpolitik»; он же показывает и отношение политиков к действительности: к действительности политики относятся как к политике. Для политиков реальность изначально политична. Поэтому их отношение к миру двойственно, а вера в этот мир парадоксальна: политики и верят, и не верят в реальность мира. Их вера — это необходимая иллюзия, ибо «нет властителя, — пишет Леви, — который не знает, что этой реальности не существует. Политик верит в нее и не верит»<sup>6</sup>.

Природа выступает, таким образом, как сконструированная природа; реальность, которая обожествляется, — как вымышленная реальность. Сам культ по отношению к этой реальности создает и формирует ее. Следовательно, способ, каким создается и актуализируется политическая реальность, является также и способом конструирования культа по отношению к этой реальности. Конструирующая теория и есть, по Леви, сама реальность, о которой идет речь. В этом случае можно говорить о своеобразном эпистемологическом парадоксе: каждая политическая реальность, по существу, представляет собой эпистемологию, а последняя разворачивается как политическая теория мира.

Благодаря политике, считает Леви, осуществляется специфическая «денатурализация» пространства вещей, т. е. его «освобождение» от характеристик прочности, устойчивости, долговечности. Вещи, будучи политически денатурализованными, приобретают только политический смысл и только при этом условии начинают функционировать как «вещи» определенного (заданного посредством этой эпистемологии) политического пространства.

Что есть власть и как она функционирует в качестве машины?

<sup>6</sup> Levy B.-H. La barbarie à visage humaine. P., 1977. P. 55.

Существуют ли общества без власти... и откуда прорастает ее непрерывность? Что создает нас, определяя при этом и параметры нашего миропонимания? Эти вопросы, по мнению лидера «новых философов», очерчивают онтологический предмет философии. При этом Леви считает, что они могут быть успешно решены только в том случае, если исходить из «философского пространства власти», ибо, пишет он, «философия не могла бы быть успешным занятием, если бы она не смогла принимать формы и образы политики»<sup>9</sup>. Такое понимание предмета философии ведет к существенному пересмотру центрального онтологического вопроса. Древнейший философский вопрос «что есть бытие?», по мнению Леви, должен быть заменен вопросом «что есть власть и что отличает ее от всего прочего?».

Леви против классической интерпретации власти как высшего принципа социального организма. Власть, считает он, идет из глубины, пронизывает скелет социального тела и затем поднимается «над» ним. Эта «власть-ткань», «власть-машинна», «власть-организм» отождествляется с самим обществом. Власть есть то, посредством чего общество строится, получает существование, приобретает гармонию. Она, пишет Леви, «скорее закладывает основы общества, чем упорядочивает его»<sup>10</sup>. Власть нельзя сравнивать с так называемой «идеальной легитимностью» М. Вебера, так как она «призвана создавать организм господства, ткать ткань социальных связей»<sup>11</sup>.

Вопрос о власти ставился задолго до «новой философии». Еще Маккиавелли интерпретировал власть утилитарно-политически — как отношение между Князем и народом. Эта традиция имеет свое подтверждение и в древности, хотя и более фрагментарно, например у Платона и Аристотеля. Она нарушается лишь в конце XIX в. в учении Ницше, который исследовал проблематику, связанную с феноменом власти, в философском плане. Леви в этом отношении занимает сходную позицию: через разработку философской теории власти он пытается объяснить общество, культуру, человека.

«Онтологический» анализ бытия власти Леви начинает со следующего положения: «Власть по сути своей нематериальна... Она есть бытие разума»<sup>12</sup>. Над материальным миром надстраивается, по Леви, бытие властителя. Оно объективно, реально и независимо от деятельности людей и истории. Как чистый принцип господства, власть всегда остается тем, что она есть; меняются лишь ее конкретные носители. Власть как идеальная сущность всегда сохраняется такой, какой она была в начале человеческой культуры. «Я верю, — пишет он о властителе, — что он реальный образ... тотальность, охватывающая различие и единство мира»; «подобно власти, образ неуловим, неосязаем, он является чистым ничто, ко-

<sup>9</sup> Ibid. P. 15.

<sup>10</sup> Ibid. P. 41.

<sup>11</sup> Ibid. P. 42.

<sup>12</sup> Ibid. P. 28.

торое само строит свои основы... Он является ирреальностью, которая сильнее реальности. Власть налагает на реальность свои законы и этим обосновывает собственную чистую необходимость»<sup>13</sup>.

Указывая, что власть не просто некий инструмент господства одного класса над другим, а то, что закладывает основы общества, Леви заявляет, что она не может быть локализована. Власть целиком заполняет мир, и в этом смысле нельзя сказать, что она не имеет места; наоборот, она есть «место всех мест». С этим связан и анализ самого угнетения: если господство не имеет другого измерения, кроме господства (т. е. способности производить подчинение), то подчиненности не существует. Если бы не было подчиненных и подчиняющих, то не могло бы быть и угнетенных. Таким образом, «мы угнетены без угнетения»<sup>14</sup>.

Поскольку властитель понимается Леви как бытие сознания, соответственно трактуется и природа самой революции. Она, пишет Леви, представляет собой «бытие разума в том смысле, в котором я говорил о власти». Последнее полностью объясняет, почему социальные движения, в том числе и революции, никогда не могут привести к радикальным переменам. Любая классовая борьба теряет свой социально-политический смысл, ибо «нет контр-власти, которая не являлась бы формой другой власти»<sup>15</sup>.

Концепция Леви страдает существенными теоретическими просчетами. Прежде всего необходимо отметить, что в методологическом отношении автор не придерживается одной теоретической платформы и не приводит аргументы, подкрепляющие исходную постановку проблемы. Исследование феномена власти «новый философ» ведет на разных уровнях. Он стремится очертить проблему власти онтологически, но при этом смешивает онтологический план анализа с политическим. Однако сам политический анализ у него имеет целью раскрыть онтологию политики. Получается, что политический анализ повторяет в другой терминологии то, что уже было сказано о бытии мира. Таким образом, оказывается, что и тот и другой тип анализа сходятся в своих конечных выводах и в то же время оба они не выполняют намеченных автором теоретических функций. Задуманный онтологическим, анализ на деле осуществляется через политические категории. В итоге основные положения Леви выступают в большей своей части не как доказанные, а уже предположенные исследованию. Поэтому можно сказать, что Леви скорее постулирует, чем анализирует.

В «онтологию власти», кроме рассмотренных выше категорий «бытие» и «власть», Леви вводит и категорию «властитель» и в ее интерпретации испытывает существенное влияние «политической семиологии» Р. Барта<sup>16</sup>. «Властитель... — заявляет он, — всегда

<sup>13</sup> Ibid. P. 31—32.

<sup>14</sup> Ibid. P. 28.

<sup>15</sup> Ibid. P. 30.

<sup>16</sup> См.: Barthes R. *Leçon*. P., 1978.

относится к реальности, в которой слово обладает статусом вещи»<sup>17</sup>. Следовательно, для того чтобы понять «властителя», необходимо определить язык как таковой.

Бытие власти сходно с бытием языка. «Существует явная близость,— пишет Леви, цитируя Шпенглера,— между формой власти и языком, между декретами властителя и тропом фразы»<sup>18</sup>. В процессе своего исторического развития язык все более приближался к указанной тенденции. Властители понимали это движение языка к власти и стремились использовать его, а сами законодатели языка поддерживали тенденцию по его превращению в нечто универсализующее. В силу этого в процессе своего исторического развития язык все более и более выступал как средство манипуляции людьми. «После Кондильяка,— заявляет Леви,— встала задача превратить тропы в инструмент и проводник власти. После Ришелье, основавшего Французскую Академию и осуществившего редактирование толкового словаря и грамматики, поэтики и риторики... считается, что регулирование языка — это лучшая предпосылка регулирования душ»<sup>19</sup>. Язык постепенно превращался в «сеть законов и запретов»<sup>20</sup>.

Далее Леви ставит вопрос «кто владеет языком?». Как известно, Барта также интересовала эта проблема. Язык, по его мнению, создается и должен находиться во владении писателя. Но каким способом автор может сохранить свой язык в своем владении? Иначе говоря, проблема здесь заключается в том, как возможно выйти из унифицирующего потока языка, как возможно быть «чужим» в своем языке? Быть «чужим» означало бы и быть в нем, и ускользать от него, т. е. быть «вне», творя, создавая, говоря своим собственным языком. «У писателя,— пишет Барт,— нет другого выхода, как постоянно ускользать и не поддаваться... Не поддаваться — значит, несмотря ни на что, сохранять в себе способность отклонения и ожидания». Для того чтобы быть «автором», необходимо быть «ан-архистом в этимологическом смысле этого слова», т. е. противником всякого управления, всякой власти. Писатель должен иметь смелость отречься от написанного, если стадность власти использует и подчиняет его<sup>21</sup>. Основная цель этого бартовского анализа состоит в том, чтобы показать, как автор, который одновременно является и субъектом и объектом речевых актов господствующего языка, мог бы выйти за пределы этого речевого потока.

Леви ставит проблему «автор — язык» в несколько ином плане. Он интерпретирует ее в контексте своей концепции властителя. В этой связи Леви отвечает и на вопрос «кто владеет языком?». Именно властитель является тем, кто владеет языком. И, кроме того, он всегда владел и будет владеть им. В этом смысле

<sup>17</sup> Lévy B.-H. Op. cit. P. 24.

<sup>18</sup> Ibid. P. 48.

<sup>19</sup> Ibid. P. 50.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Barthes R. Op. cit. P. 25, 27.

«ускользание писателя» от своего языка, о котором говорит Барт, в онтологии Леви оказывается невозможным: властитель обладает языком во всех его возможных смыслах и способах существования, в силу чего говорящий субъект не имеет собственного языка — он всегда говорит языком властителя.

Властитель — это тот, кто, используя язык в качестве «структуры», или «системы», упорядочивает, классифицирует и в конечном счете унифицирует действительность. Сами люди в этой схеме выступают как «говорящие факты», и они говорят «потому, что становятся говорящими через что-то иное, что имеет все характерные черты властителя»<sup>22</sup>. Следовательно, продолжает дальше свою мысль Леви, «люди никогда не переставали говорить только языком своих господ»<sup>23</sup>.

Таким образом, свою «онтологию» Леви строит на нескольких основополагающих утверждениях: каждая онтология возможна только как онтология власти; онтология власти есть не что иное, как онтология политики; роль основополагающего принципа «онтологии власти» выполняет некий чистый принцип господства, воплощенный в бытии так называемого властителя; само бытие властителя ирреально.

Связывая свою теорию власти с определенными выводами «политической семиологии» Барта, Леви интерпретирует эти выводы в понятиях теории власти. В результате язык как власть оказывается во владении властителя, язык есть власть властителя. В итоге получается, что в мире существуют властители и язык властителей. Язык есть власть, властитель тоже выступает как власть. Следовательно, в мире не существует ничего другого, кроме власти. Иными словами, реальность, или мир, это «Realpolitik» Бисмарка. Сама вера в «реальность-политику» есть не что иное, как вера в определенный политический текст, в определенный политический язык. Тот же самый текст, или язык, и есть онтологическая реальность, теорией которой является новая «онтология власти» Леви. Леви делает попытку построить онтологию политики и превратить тем самым философию в политику. Соответственно основную онтологическую проблематику он стремится перевести на политический язык, вследствие чего оказывается, что язык философии есть не что иное, как политический язык и в перспективе — язык власти.

Леви стирает границу между философией и политикой, а при более пристальном анализе оказывается, что стерта и граница между миром и познанием мира, т. е. действительность и познание этой действительности — синонимы. На закономерно возникающий вопрос о характере познания Леви приходится отвечать, что познание всегда абсолютно. Не аргументируя, Леви утверждает, что властитель — это абсолютный принцип бытия и познания. Следовательно, если познание всегда абсолютно, то процесс познания,

<sup>22</sup> Lévy B.-H. Op. cit. P. 51.

<sup>23</sup> Ibid. P. 52.

процесс человеческого опыта, человеческой практики, по Леви, теряют свое значение. Имеет значение лишь то, что один властитель сменяется другим властителем. Иными словами, в человеческом обществе имеет место не диалектика бытия и познания, а диалектика властителя, которая основывается только на одном принципе — принципе абсолютного отрицания. Но если властитель отрицается абсолютно, то это отрицание вопреки Леви не должно приводить к абсолютно идентичной с предыдущей структуре власти. Предлагаемая Леви онтология, таким образом, не вносит ничего существенного в теоретическую разработку проблемы бытия.

## II

Если автор «Варварства с человеческим лицом» имеет целью представить сначала определенную метафизическую трактовку власти и уже потом «апробировать» ее теоретические положения в анализе истории и практики общества, то автор еще одной концепции власти в «новой философии» А. Глюксман поступает иначе. Он разворачивает ее, интерпретируя сквозь призму структуралистской эпистемологической концепции «власть — знание» системы видных представителей немецкой философии XIX в. и формулирует основные положения своей собственной теории, где чувствуется определенное влияние политической семиологии Р. Барта, эпистемологии М. Фуко и некоторых идей представителей группы «Анналов», главным образом в лице ее более молчаливых теоретиков — так называемого «третьего поколения»: Ф. Фире, Д. Рише, П. Шоню, Э. Ле Руа Ладюри, М. Феро<sup>24</sup>.

Прослеживая развитие западной цивилизации начиная с Просвещения и до наших дней, Глюксман отмечает тенденцию возрастающей роли разума в жизни общества и его постепенное отождествление с властью. Эта тенденция в XIX столетии кристаллизуется, по Глюксману, в четыре крупные философские системы, задающие и «границы» современной эпохи. Речь идет о философских системах Фихте, Гегеля, Маркса и Ницше.

Решающую роль в духовном развитии И. Г. Фихте сыграли два события: Французская революция 1789 г. и кантовская «Критика чистого разума». От Канта Фихте воспринимает идею о том, что философия должна быть построена как логически обоснованная система, исходящая из нескольких фундаментальных и абсолютно значимых основоположений. Философия, согласно Фихте, должна быть обоснована и развита как наука, точнее, как «основополагающая наука»<sup>25</sup>. Только если она будет построена как «наукоучение», т. е. в качестве обосновывающего принципа любого знания, она выполнит свое истинное предназначение: быть «источни-

<sup>24</sup> Сами «анналисты», по нашему убеждению, не обошли некоторые основополагающие структуралистские идеи, выдвинутые прежде всего в антропологии К. Леви-Строса и эпистемологии М. Фуко. Этот факт довольно хорошо указывает на неслучайный характер связи Глюксмана с «Анналами».

<sup>25</sup> *Фихте И. Г.* Избр. соч. М., 1916. Т. 1. С. 16.



ком человеческого могущества»<sup>26</sup>. Фихте пишет: «Наука есть система познания, получающаяся посредством наивысшего основоположения, выражающего содержание и формулу знания; наукоучение есть наука о знании, доказывающая возможность и значимость всякого знания...» Эта наука, однако, «должна обладать принципом, который не может быть доказан ни из нее самой, ни из какой-нибудь другой науки, ибо она есть наивысшая наука»<sup>27</sup>. Фихте вводит и еще один принцип построения наукоучения — оно должно быть системой: «Раз существует наукоучение, то существует также система; если существует система, то существует также наукоучение...»<sup>28</sup> Таким образом, Фихте создает свою философскую систему, руководствуясь стремлением построить философию, как науку, а саму науку — как абсолютное знание. Как современник Французской революции 1789 г., он убежден, что не в созерцании и мышлении, но в действии и активности заключается высокое предназначение людей. «Действовать!.. — пишет он. — Вот для чего мы существуем»<sup>29</sup>.

Глюксман дает совершенно иную интерпретацию как философии Фихте, так и его эпохе. 1789 год, по его утверждению, положил начало внедрению в массы «воли к господству». В этом процессе Фихте был первым мыслителем, кто направил философию (а значит, и науку, знание) по пути политики, стремясь тесно связать их. Строя свое «наукоучение», он, согласно Глюксману, стремился создать систему абсолютного господства субъекта. У Фихте субъект обладает неисчерпаемой активностью, мощью, имеющими свои основания во вселенской духовной силе. Эту активность, которую Глюксман называет «принципом революционности», Фихте, по его утверждению, стремился связать со знанием. Центральным же в фихтевской философии Глюксман считает не диалектическую связь знания и субъективности, а превращение самого знания в субъект — активный и деятельный — и, кроме того, развертывание этого «Я» как принципа господства. Фихтевскую диалектику «Я» и «не-Я» Глюксман понимает как реализацию принципа господства разума, знания и науки над действительностью. Диалектическое единство «Я» и «не-Я», полагает он, есть логическая формула отношения «господин—раб». В учении Фихте Глюксман видит первую философскую систему, которая соединила науку (абсолютное знание) и революцию (стремление «абсолютной деятельности» разума к тотальному и непрерывному отрицанию — принцип «Я») в единую метафизику господства. В силу этого основной принцип фихтевского учения о свободе, согласно Глюксману, таков: «Мы должны социализировать людей, исходя из их свободы»<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Там же. С. 20.

<sup>27</sup> Цит. по: Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3 // Соч. М., 1935. Т. 11. С. 464—465.

<sup>28</sup> Там же. С. 465.

<sup>29</sup> Фихте И. Г. О назначении ученого. М., 1935. С. 132.

<sup>30</sup> Glucksmann A. Les maîtres penseurs. P., 1977. P. 162.

После Фихте Гегель начинает «все сначала». Его философия, считает Глюксман, может быть сведена к одному тезису: «Познавать — это значит господствовать»<sup>31</sup>. Гегель сумел полностью подчинить свою мысль проблеме господства. Кроме того, делая шаг вперед по сравнению с Фихте, он обосновал философию государства с помощью своей концепции мышления и бытия. Если Декарт, отмечает Глюксман, резюмировал свою метафизику в формуле: «Мыслью, следовательно, Бог существует», то два века спустя Гегель сумел, опираясь на наследие Фихте, превратить эту формулу в следующее: «Мыслью, следовательно, государство существует»<sup>32</sup>. Кроме того, он на свой лад уточнил и «принцип свободы» фихтевской философии: «Свобода есть принцип, говорящий о том, каким способом правитель должен управлять»<sup>33</sup>.

Среди названных Глюксманом «властителей-мыслителей» К. Маркс занимает особое место. Он как мыслитель появляется после Фихте и Гегеля, и это, по Глюксману, не случайно: Фихте был первым, кто разработал идею о всепроникающем и вездесущем разуме науки. Научный разум и есть фихтеанский бог, который, обладая революционностью, должен подчинить мир. Все надежды философа Фихте были связаны с верой в мощь науки, разума.

Этой основной направленности фихтевской философии следовал и Гегель, который к тому же абсолютизировал ее. Гегелевский «абсолютный разум» во всем видел только свое всепроникающее могущество — мир и вещи были созданы как бы в качестве «иллюстраций» его абсолютной мощи. Но принципы абсолютного разума и революционности у Гегеля и Фихте носили, согласно Глюксману, абстрактный характер. Маркс был тем из «властителей-мыслителей», кто превратил эту абстрактность в нечто конкретное, связав разум с действительной жизнью людей. «Он предложил, — пишет Глюксман, — стратегическую схему дешифровки, а следовательно, и организации крупных конфликтов в современных обществах»<sup>34</sup>.

В построении своей теоретической системы Маркс, по Глюксману, следует двум основным принципам «властителей-мыслителей»: «начинать с нуля», т. е. разрушить существующее до него, и «создать науку должного». Объединяя немецкую классическую философию с английской политэкономией, он, согласно Глюксману, предлагает «целостное решение проблем Французской революции — как должно быть организовано общество, каким способом люди, живущие в нем, могут быть свободными, как можно управлять „плебсом“?»<sup>35</sup>. В основе этой модели, однако, лежит гипотеза, согласно которой «отношения власти по определению выводятся из отношений между вещами»<sup>36</sup>. Таким образом, в от-

<sup>31</sup> Ibid. P. 118.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Ibid. P. 162.

<sup>34</sup> Ibid. P. 229.

<sup>35</sup> Ibid. P. 231.

<sup>36</sup> Ibid. P. 259.

лично от Фихте и Гегеля Маркс, согласно лидеру «новых философов», строит свою систему, исходя из конкретной данности вещей и складывающихся между ними отношений. Оригинальность мышления Маркса Глюксман видит еще и в выяснении того, что же лежит в основе вещных отношений.

Вещи, которые создают рабочие, покидают пределы фабрик и заводов. Они включаются в поток циркуляции товаров. Что несут они, что воплощено в них и во что превращаются они за пределами завода? В этом и состоит, согласно Глюксману, исходный пункт Марксовой экономико-философской теории. Маркс в дальнейшем интерпретирует эти вещи и отношения как отношения господства. Отсюда следует и вывод, что завод, фабрика в теории Маркса являются не чем иным, как «институтами производства власти». Соответственно теория «Капитала» Маркса оказывается детально разработанной «теорией власти». Маркс, считает Глюксман, единственный из «властителей-мыслителей» сумел увидеть в отношениях между людьми вещные отношения, а относительно вещных отношений «научно» и «аргументированно» доказать, что это отношения господства. Пространные экономические анализы товаров, денег, рынка и т. д., согласно Глюксману, Маркс подчиняет научному обоснованию своей теории. Соединяя все эти материальные компоненты и факторы в единое целое, он «стремился сформулировать закон единства мирового господства»<sup>37</sup>.

Пытаясь реализовать свою цель, Маркс как «властитель-мыслитель», по Глюксману, интерпретировал центральные категории домарксовой политэкономии «товар» и «деньги» в сугубо философском плане, переводя при этом и всю политэкономическую науку в метафизическое русло. Маркс также ввел и две новые категории, имеющие уже не столько экономическое, сколько философское содержание, — категории «эксплуататоры» и «эксплуатируемые», ввел в обиход термин «эксплуатация». Если присмотреться к ним, пишет Глюксман, то без особой трудности можно увидеть в них гегелевские категории «господин» и «раб» и вообще категории господства. Вышеуказанные категории вытесняют в Марксовой теории категории классической политической экономии, становясь при этом своеобразным центром всей теоретической системы Маркса. В силу этого анализ капиталистического производства Маркс осуществляет уже с позиции теории «эксплуатации», т. е. только с позиции теории господства. Руководствуясь этой логикой мышления, Глюксман приходит к выводу о том, что капитал — это не экономическая категория, а философская категория власти, выражающая суть точно определенного типа связей и закономерностей — связей и закономерностей господства. В силу всего сказанного Глюксман превращает блестящие Марксовы анализы в «Капитале» в одну проблему — метафизику власти.

<sup>37</sup> Ibid. P. 248.

Согласно Глюксману, капитал как вещное отношение есть власть, ибо он в процессе производства превращает отношения между людьми в вещные зависимости. В данном случае «новый философ» оказывается довольно «старым»: он совершает ту же самую теоретическую ошибку, которую в свое время делала классическая английская политэкономия в лице А. Смита, не сумевшего объяснить связь между потребительной и меновой стоимостью. Следующая мысль Ф. Энгельса ясно показывает полное теоретическое бессилие лидера «новых философов» не только в области классической буржуазной политэкономии, но и в понимании Марксовой трактовки товара и товарных отношений. Энгельс пишет: «Политическая экономия начинается с *товара*, с того момента, когда продукты обмениваются друг на друга отдельными людьми или первобытными общинами. Продукт, вступающий в обмен, является товаром. Но он является товаром только потому, что в этой *вещи*, в этом продукте, завязывается *отношение* между двумя лицами, или общинами, отношение между производителем и потребителем, которые здесь уже более не соединены в одном и том же лице»<sup>38</sup>. Предвосхищая возможных критиков, вроде Глюксмана, Энгельс продолжает свою мысль: «Здесь мы сразу имеем перед собой пример своеобразного явления, которое проходит через всю политическую экономию и порождает в головах буржуазных экономистов ужасную путаницу: политическая экономия имеет дело не с вещами, а с отношениями между людьми и в конечном счете между классами, но эти отношения всегда *связаны с вещами и проявляются как вещи*»<sup>39</sup>.

Анализируя процесс производства вещей и связанные с ним закономерности, Маркс исходит из положения о том, что продукты и деятельность превращаются в меновые стоимости. «Для того чтобы развить понятие капитала, нужно исходить не из труда, а из стоимости, и притом из меновой стоимости, уже развитой в движении обращения»<sup>40</sup>.

Этот процесс имеет в качестве своей предпосылки разложение всех исторически прочных отношений личной зависимости в сфере производства, а также и всестороннюю зависимость производителей друг от друга. Со своей стороны эта взаимная зависимость производителей «выражена в постоянной необходимости обмена и в меновой стоимости как всестороннем посреднике»<sup>41</sup>. В силу этого деятельность, какова бы ни была ее индивидуальная форма проявления, и продукт этой деятельности безусловно к его специфическому свойству есть меновая стоимость, т. е. нечто всеобщее, и поэтому такое, где стерта всякая индивидуальность. Общественный характер деятельности, как и общественная форма продукта, выступает, таким образом, по отношению к индивидам как нечто чуждое, вещное, т. е. не в виде отношения индивидов

<sup>38</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13. С. 498.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> Там же. Т. 46, ч. 1. С. 207.

<sup>41</sup> Там же. С. 99.

друг к другу, а «как их подчиненные отношениям, существующим независимо от них и возникающим из столкновения безразличных индивидов друг с другом»<sup>12</sup>. «Всеобщий обмен деятельностью и продуктами, — отмечает Маркс, — ставший жизненным условием для каждого отдельного индивида, их взаимная связь представляются им самим как нечто чуждое, от них независимое, как некая вещь»<sup>13</sup>. И только теперь Маркс делает вывод о том, что «в меновой стоимости общественное отношение лиц превращено в общественное... отношение вещей, личная мощь — в некую вещную мощь». Таким образом, каждый индивид «обладает общественной мощью в форме вещи»<sup>14</sup>.

Очевидно, что Глюксман произвольно и тенденциозно интерпретирует экономическо-философскую теорию Маркса, насильно подгоняя ее под свою теорию «властителей-мыслителей», т. е. стремясь доказать, что она является не чем иным, как теорией господства. На самом же деле Маркс исходит из положения о том, что через свой труд и в процессе производства человек воплощает свои сущностные силы в вещах, в предметах потребления. Однако эти предметы становятся «чуждыми» по отношению к самому производителю силами: «...предмет, производимый трудом, его продукт, противостоит труду как некое *чуждое существо*, как *сила, не зависящая* от производителя»<sup>15</sup>. В результате получается, что, «чем больше рабочий выматывает себя на работе, тем могущественнее становится чужой для него предметный мир, создаваемый им самим против самого себя...»<sup>16</sup>.

Выясняя причину, в силу которой внешний предметный мир, созданный работником, превращается в чуждую ему силу, Маркс пишет: «Если продукт труда не принадлежит рабочему, если он противостоит ему как чуждая сила, то это возможно лишь в результате того, что продукт принадлежит *другому человеку, не рабочему*»<sup>17</sup>. Становится ясно, что в основе отношений господства оказываются не вещи, а «*отчужденный труд*»<sup>18</sup>. К чему приводит этот процесс «отчуждения труда»? Маркс пишет о производителе: «Подобно тому как он свою собственную производственную деятельность превращает в свое исключение из действительности, в кару для себя, а его собственный продукт им утрачивается, становится продуктом, ему не принадлежащим, точно так же он порождает власть того, кто не производит, над производством и над продуктом»<sup>19</sup>. Таким образом, видно, что Марксов анализ исходит из прямой связи, существующей между трудом (и его продуктом) и частной собственностью. «Отношения господства», о которых непрерывно толкует Глюксман, оказываются в действительности не просто и не только вещными отношениями, но и отношениями

<sup>12</sup> Там же. С. 100.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же. Т. 42. С. 88.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Там же. С. 95.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же. С. 96.

между собственниками вещей и производителями этих вещей. Говоря словами Энгельса, за этими отношениями в конечном счете стоят отношения «между классами»<sup>50</sup>.

Последний из «властителей-мыслителей» XIX в., Ф. Ницше, согласно Глюксману, вскрыл все утаенное и недосказанное, все хитрости прежних «властителей-мыслителей». Вместо разных «ухищренных» способов обоснования господства (для Фихте — наукоучение, у Гегеля — абсолютный разум, у Маркса — вещи в производстве) Ницше объяснил власть через саму власть. В основе всего социального он поставил «волю к власти». Для него, утверждает Глюксман, «все организации, государство, наука, искусство, политика, религия являются только „формообразованиями господства“, структурой воли к власти»<sup>51</sup>.

С момента своего появления новая, ницшевская «эпистема» господства, по Глюксману, выдвинула и новый методологический постулат, заключающий в себе идею отвержения объективного измерения отношений господства через экономические данности — вещи, товары. Стремясь «преодолеть» это наследие Маркса, Ницше выводит и другой принцип: «Властвующий измеряет сам, не позволяя при этом, чтобы его измеряли; он сам задает нормы»<sup>52</sup>.

В «образе» «воли к власти» господство и знание получают свою окончательную формулировку. «Вот круг кругов,— пишет Глюксман.— Властитель фабрикует свои истины — фикции, но претендует при этом, как минимум, на то, что все они истины и что он настоящий властитель»<sup>53</sup>. Каким образом эти истины, которые он сам производит, властитель выдает за истинные основания своего господства? Истинных оснований для его господства нет. В данном случае мы имеем дело с парадоксом производства истины. Возникает вопрос: «Если я говорю, что истина — это фикция, следует ли из этого, что истина фиктивна?» Парадокс лжеца, который говорит «я лгу», парадокс истинного мира, который становится выдуманным, и, наконец, парадокс выдумки, которая представляется истинной,— в этом состоит логика, в силу которой властитель, в понимании Глюксмана—Ницше, утверждает свое господство. Таким образом, Ницше доказал, согласно Глюксману, что мыслитель никогда не ищет и не находит некую объективную истину, но только «истину истины-фикции, мир миров».

Ницше, считает Глюксман, обнаружил парадокс и в нашем оценочном отношении к миру. «Содержится ли мир, который содержит все,— разъясняет этот парадокс „новый философ“,— в своей оценке, или он сам ее содержит? Если он содержит в себе свою оценку, то каким образом она могла быть оценкой мира?»

<sup>50</sup> Там же. Т. 13. С. 498.

<sup>51</sup> *Glucksmann A.* Op. cit. P. 258.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.* P. 271.



Если же мир не содержит в себе свою собственную оценку, то имеет ли мир право утверждать мир?»<sup>54</sup> Этот парадокс Ницше решает, делая его центром властителя. Властитель и есть тот, кто «ведет игру» в круге истины, он есть тот, кто создает истины и вместе с ними — миры-фикции. Этим способом в отличие от прежних властителей-мыслителей Ницше обосновывает господство через «эмпирический круг» двух центральных идей: «воли к власти» и «вечного возвращения». Глюксман долго размышляет над этими парадоксами в философии Ницше, не замечая, однако, парадоксальности самой ницшевской системы в целом. В конце концов «новый философ» приходит к выводу, что «круг антиномий» (системы Ницше) по сути своей логический и, сверх того, «теологический», ибо определяет «высшие ценности», сразу подчиняясь им; и наконец, «этот круг» «онто-логический» в силу того, что анализирует действительность<sup>55</sup>.

Итак, на Ницше завершается «единый метафизический текст» XIX столетия. Если мы пристально всмотримся в этот текст, то обнаружим, согласно Глюксману, что он как бы отвечает на два вопроса. «Практический» — «кто существует?» и «теоретический» — «что это такое?». Здесь мы подходим к центральной идее глюксмановской концепции «властителей-мыслителей». Лидер «новых философов» считает, что в западноевропейской философской традиции существует в качестве фундаментального принципа разграничение этой философии на общую и специфическую онтологию.

Вопрос, на который отвечает первая: «Что такое бытие и сущее?»; вторая отвечает на вопрос: «Кто сущий?»<sup>56</sup> Именно на вопрос специальной онтологии отвечали властители-мыслители; их ответы, согласно Глюксману, связаны в «общую онтологию» «для того, чтобы представить программу радикального господства над всем»<sup>57</sup>. И Глюксман формулирует центральный тезис своей концепции: «Все современное господство в своей глубинной основе метафизическое». Имеем ли мы право, однако, сказать обратное, что всякая метафизика есть в своей основе господство? «Властители-мыслители, — отвечает «новый философ», — дали на этот вопрос вполне категорический положительный ответ»<sup>58</sup>.

Учение А. Глюксмана о властителях-мыслителях направлено на первый взгляд против абсолютной власти знания, против господства той или другой метафизической системы. Подлинный замысел Глюксмана, однако, в другом: своей концепцией властителей-мыслителей он стремится дискредитировать научную марксистско-ленинскую философию. Она в толковании Глюксмана оказывается частью «великих текстов» XIX в., т. е. «специальной метафизикой», «общей онтологией» господства. Маркс, согласно Глюксману, создал текст, предназначение которого в том, чтобы

<sup>54</sup> Ibid. P. 273.

<sup>55</sup> Ibid. P. 279—280.

<sup>56</sup> Ibid. P. 280.

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Ibid. P. 281.

утверждать власть пролетариата. Таким образом, по Глюксману, оказывается, что смысл философской науки, смысл философских систем состоит во внедрении в реальность определенных типов власти. Философские тексты в этих построениях оказываются текстами идеологического и политического господства. Сами «властители-мыслители» — отцы этих идеологий<sup>59</sup>. Смысл их философских систем состоит, по утверждению Глюксмана, в том, чтобы существующие в недрах народа «противоречия рационально (т. е. научно. — *Р. К.*) и систематично (т. е. в форме системы. — *Р. К.*) поставить на службу правительствам»<sup>60</sup>.

Философские системы XIX в. привели, согласно концепции властителей-мыслителей, к созданию аппарата духовного и политического руководства массами, где философское знание превратилось в государственный разум. Само классическое философское наследие Глюксман сводит, таким образом, к чисто политической философии. Помещенный в этот «философский ряд» марксизм оказывается растворенным в буржуазных концепциях общества. Более того, Марксову теорию Глюксман рассматривает как буржуазную теорию общества: с одной стороны, она — «наука господства», «специальная метафизика власти», а с другой — продукт немецкого идеализма прошлого века. «Марксова наука, — пишет Глюксман, — уже в колыбели принимает все наследство фихтевского, а затем и гегелевского знания»<sup>61</sup>.

Концепция «великих текстов», выступающая против марксизма, направлена и против науки, против возможности научного познания и научно обоснованного преобразования действительности. Научные истины, законы, категории, да и сама наука теряют в ней смысл научности. Они выполняют чисто инструментальную роль — быть инструментом господства. В то же время оказывается, что вся философия начиная с XIX столетия и поныне разворачивается, руководствуясь одним законом — быть инструментом идеологического подавления народных масс.

### III

Под воздействием лакановской концепции психического субъекта К. Жамбе и Г. Лардро создали свой вариант «новофилософской» теории власти — так называемую «онтологию желаний», или «онтологию революции». Основные ее положения Жамбе и Лардро излагают в совместной двухтомной книге: «Онтология революции» (т. I — «Ангел», т. II — «Мир: Ответ на вопрос: что такое права человека?»)<sup>62</sup>. Авторы пытаются дать в ней решение ряда важных философских вопросов: что такое познание, природа,

<sup>59</sup> Ibid. P. 123.

<sup>60</sup> Ibid. P. 301.

<sup>61</sup> Ibid. P. 232.

<sup>62</sup> Эта работа задумана как трехтомная книга. Впоследствии авторы свели ее к двум томам — I и II. Второй том, который по идее должен был носить название «Душа» (*L'Âme*), не был опубликован.

истина, история, какова роль социальных революций в истории и др.

В отличие от А. Глюксмана и Б.-А. Левин, Ги Лардро полагает, что в основу каждой истинной философии должна быть положена определенная «метафизика истины». Первоначальные контуры этой метафизики он очерчивает в книге «Золотая обезьяна. О концепции этапа в марксизме»<sup>63</sup> и более подробно разрабатывает ее в «Ангеле», обозначая как «концепцию видимости». Амбиции Лардро доходят до того, что он обещает представить концепцию видимости как учение о сути, главных измерениях и механизмах функционирования всей западной цивилизации.

Исходный тезис «концепции видимости» гласит: «не существует природы, существует только дискурс о природе. Я утверждаю, — продолжает Лардро, — что реальное есть только дискурс». Этот тезис, как и другие положения «онтологии революции» Жамбе и Лардро, тесно примыкает к психоаналитической концепции Ж. Лакана. Разумеется, в определенных пунктах они «корректируют» ее, но в целом же сохраняют общую установку лакановской мысли. Рассмотрим в связи с этим три основных понятия Лакана: «символическое», «воображаемое» и «реальное». Символическое — это ряд языка, это представления, опосредованные речью и тем самым преобразованные. Символическое существует до субъекта. В концепции Лакана оно занимает место фрейдовского Сверх-Я и обозначает существование определенного символически выраженного ряда, предшествующего индивиду. Родившись, индивид вынужден «погрузиться» в эти символические рамки, которые до самой его смерти будут навязывать ему культура. Человек рождается и умирает только через язык. В этом и состоит суть символической функции. На символическом уровне субъект выступает как словесно выраженный субъект.

Вторая лакановская инстанция — это «воображаемое». Если символическое выступает как определенный ряд, то «воображаемое» связано с вариантами вхождения в этот ряд. Воображаемое — это психические представления индивида, являющиеся многовариантным выражением символического ряда.

Третья инстанция в психологической структуре Лакана — это «реальное». Оно выражает непосредственные биологические функции субъекта. По своей психической природе «реальное» аналогично фрейдовским влечениям. Взаимовлияние «символического» и «воображаемого» образует нечто вроде экрана между субъектом и «реальным». Этот экран Лакан называет фантазмом. Фантазм радикальным образом разделяет субъект и мир, в котором он живет. Таким образом, между реальностью и субъектом располагается психическая действительность (фантазм), при посредстве которой только и познается внешний мир.

Лакановское прочтение Фрейда заключалось не только в изменении названий трех фрейдовских инстанций и перетолковании

<sup>63</sup> Lardreau G. Le singe d'or: essai sur le concept d'étape du marxisme. P., 1973.

их функций, но и в изменении оценки ролей каждой из этих инстанций в структуре личности, а также понимания взаимоотношений между ними. Во-первых, Лакан вводит в психоанализ методы структурной лингвистики, в силу чего так называемый слой «воображаемого» отодвигается в тень и на первый план выступает слой символического. «Бессознательное, — пишет Лакан, — высказывающее истину об истине, структурируется как язык»<sup>61</sup>. Здесь есть еще одна категория — категория «Другого». «Другой» и есть та языковая субстанция, та цепь символов, которая внедряется в бессознательное, в символическое. Выходит так, что символический слой личности и есть цепь языка, речь «Другого» (другого человека, другого мыслителя, другого художника, другого в смысле культуры, истории и т. д.), внедренные в бессознательное личности.

Теперь попытаемся выявить структуру личности, которую предлагают нам авторы «Ангела». Сразу же отметим, что в явном виде такая структура в их работах не представлена, однако она реально содержится в них, и весь свой дальнейший анализ Жамбе и Лардро строят именно на ней.

В основном речь здесь идет об определенной модификации структуры лакановского психического субъекта. «Коррекция» Лакана осуществляется в нескольких направлениях. Во-первых, Жамбе и Лардро описывают структуру личности в других категориях. Во-вторых, они сосредоточивают свой главный теоретический интерес на взаимоотношениях «символического» и «бессознательного», точнее, на процессе, если можно так выразиться, «окультуривания» бессознательного. В-третьих, в анализ структуры личности Жамбе и Лардро вводят две категории, имеющие прямое отношение к проблеме власти, — категории «господство» и «подчинение». В-четвертых, проблема власти становится своеобразным центром, вокруг которого строится весь теоретический анализ. В-пятых, в ходе самого анализа постепенно подключается, в форме различных метафор, политическая терминология, которая в значительной мере заменяет собой психоаналитические категории.

В результате лакановская структура субъекта — «реальное», «воображаемое», «символическое» — в теории Жамбе — Лардро принимает следующий вид: желание, видимость, дискурс Властителя. Остановимся коротко на этих инстанциях.

На место бессознательного Фрейда и реального Лакана Жамбе и Лардро ставят «желание», которое в структуре субъекта выполняет в принципе те же самые функции, что и реальное в структуре лакановского субъекта. Следуя центральному тезису Лакана о том, что бессознательное, реальное (а по Жамбе — Лардро, желание), «окультуривается» посредством языка, речи, т. е. посредством дискурса, Жамбе и Лардро стремятся выявить смысл этого «окультуривания». Тезис Лакана «реальное структурировано как

<sup>61</sup> Lacan J. *Ecrits*. P., 1966. P. 868. «Именно Фрейд, — продолжает эту мысль Лакан, — дал возможность истине высказаться под видом бессознательного».

язык» они преобразуют следующим образом: «желание структурируется в виде дискурса властителя». «Реальное, — пишет Лардро, — есть только дискурс»<sup>65</sup>. Это положение является исходным в «онтологии революции», и именно здесь первое расхождение между Лардро—Жамбе и Лаканом: основная характеристика дискурса, согласно «новым философам», в том, чтобы быть дискурсом властителя. Таким образом, лакановская инстанция «символического» в концепции Жамбе и Лардро выступает как дискурс, который вводит в психическую структуру субъекта отношение власти. Для того чтобы выразить это, Жамбе и Лардро вводят в анализ еще один дискурс — дискурс подчиненного, в силу чего слой символического, в свою очередь, структурируется в два дискурса — дискурс властителя и дискурс подчиненного, которые в своей целостности образуют дискурс господства, или дискурс власти. Таким образом, именно дискурс властителя, подчиняясь механизмам взаимоотношений между тремя инстанциями в структуре психического субъекта, структурирует бессознательное, или — в терминах Жамбе, Лардро — желание. Отсюда прямо следует, что «реальное есть чистое угнетение», ибо «оно не есть просто реальное, а выступает всегда и только как власть»<sup>66</sup>.

В данной структуре субъекта самым трудным для понимания является третий слой, соответствующий лакановскому «воображаемому». Для его описания «новые философы» используют несколько терминов: «видимость», «ангел», иногда употребляют понятие «фантазм». Что же представляет собой «видимость»? Обратимся прежде всего к рассуждениям К. Жамбе, который в двух специальных разделах «Ангела» — «Медитация видимости» и «Медитация залога» — пытается пояснить эти понятия.

Как уже было сказано, «воображаемое» всегда выступает в виде иллюзии, оно производит иллюзии, или так называемые «фантазмы». Жамбе и Лардро сохраняют фрейдовское (и лакановское) понятие «фантазма». Однако в результате специфической реконструкции лакановской структуры психического этот термин в «концепции видимости» меняет свой смысл. В классическом психоанализе фантазм — это своеобразный психический слой в воображении субъекта, посредством которого субъект воспринимает действительность. Точнее, действительность погружается в слои фантазмов, тонет в них, не формируя их. Фантазмы, таким образом, суть сама действительность и вместе с тем психическая иллюзия субъекта. Иначе говоря, субъект воспринимает действительность как фантазм, как иллюзию реальности, мира. Мир соответственно воспринимается как иллюзия мира. Слой фантазмов есть то психическое пространство (поле), в котором встречаются «символическое» (реальность, культура, цивилизация, вообще «Другой») и «бессознательное» (по Фрейду) или «реальное» (по Лакану).

<sup>65</sup> Lardreau G., Jambet C. L'Ange. P., 1976. P. 19.

<sup>66</sup> Ibid. P. 49.

Теперь становится очевидным различие в трактовках Фрейда, Лакана, Жамбе и Лардро. Согласно Фрейду, фантазмы тесно связаны с желанием субъекта. Фантазм — это предумышленный рассказ пациента, который стремится исказить свои действительные желания. Рассказ пациента, следовательно, есть ключ для понимания самого его желания. Именно в этом направлении идет мысль Фрейда. Здесь и начало психоаналитической теории.

В отличие от Фрейда Лакан описывает производящее фантазмы воображаемое с помощью символов, подвергнув таким образом классический психоанализ своего рода символическому редуционизму, т. е. он описывает и структурирует именно психическое поле фантазмов с помощью лингвистики, с помощью соссюрковского языка, понимаемого как «цепь означающих». Между прочим, если уже и обвинять Лакана в «структуралистском грехе», то его «грех» именно здесь — Лакан структурирует слой фантазмов с помощью языка. И когда он говорит: «Я тот, кто прочитал Фрейда», — это означает, что он прочитал Фрейда «сквозь» лингвистику Соссюра.

Как обстоят дела с «воображаемым» Жамбе и Лардро? Инстанцию «воображаемого» лакановского психического субъекта они «корректируют» с помощью термина «видимость». «Под видимостью», пишет Лардро, обнаруживается дискурс самого «властителя», очерчивается в своей сути истинная природа каждого дискурса «властителя»<sup>67</sup>. Таким образом, оказывается, что «видимость» психической структуры упорядочивается здесь как дискурс «властителя». «Воображаемое» и есть та иллюзия, та «видимость», которую воображение психического субъекта производит для того, чтобы воспринять закон властителя. Это та же самая «любовь к отцу», о которой говорил в свое время Фрейд. Теперь Жамбе и Лардро называют ее «любовью к господину».

Такова структура психического субъекта в философии Жамбе и Лардро. Посмотрим, как эта концепция «работает» при трактовке истории и исторического процесса, проблем морали, истины, вопросов о социальных революциях и т. д.

Вернемся к исходному тезису концепции «видимости». «Мир, — заявляет Лардро, — есть только фантазм»<sup>68</sup>. Но, с другой стороны, «мир есть дискурс... мир и дискурс являются двумя равнозначными названиями общей суммы Бытия»; «...дискурс имеет толщу мира; мир — легкость дискурса»<sup>69</sup>. Таким образом, мир разворачивается как дискурс. Последний связан с «воображаемым», которое воспроизводит реальность как фантазм. Следовательно, дискурс в своей сущности — это фантазм, т. е. продукт, результат работы «воображаемого». Подобная реконструкция схемы Лакана имеет своим продолжением подключение к ней категории-метафоры властителя, которая употребляется почти в одном

<sup>67</sup> Ibid. P. 27.

<sup>68</sup> Ibid. P. 18.

<sup>69</sup> Ibid.



и том же значении всеми «новыми философами»: властитель есть метафора власти, метафора господства и, наконец, самого властителя. Отсюда властитель уже оказывается символом, метафорой мира, метафорой реальности, действительности. И поскольку реальность, или мир, — это, согласно Жамбе и Лардро, дискурс, то властитель выступает как дискурс. «Каждый дискурс, — говорит Лардро, — и есть только дискурс властителя»<sup>70</sup>.

Сущность «коррекции», которой Лардро и Жамбе подвергают схему психического субъекта Лакана, заключается, таким образом, в том, что они превращают инстанцию «символического» в дискурс власти, в дискурс господства. Лакановское бессознательное, структурированное как язык, в их концепции трансформируется следующим образом: «желание есть только спекулятивный образ закона»<sup>71</sup>. Поэтому мир и бытие оказываются не чем иным, как властителем. Отсюда следует вывод о вечном присутствии в нашей жизни фигуры властителя, феномена власти.

Властитель, с одной стороны, выступает в качестве абсолютной и абсолютно необходимой инстанции в жизни психического и, с другой стороны, как непреодолимая реальность, метафорически символизирующая саму действительность, сам мир. Мир — это властитель. Властитель разворачивается как «цепь означающих», как дискурс. В то же время как результат работы «воображаемого» он есть и фантазм. Таким образом, индивид как психический субъект при посредстве фантазмов «познает» только дискурс господства.

Эта ситуация повторяется всегда и для каждого субъекта, поскольку она не исторична — психическая структура субъекта не меняется исторически, она всегда в истории, на всех ее этапах. самого своего рождения субъект, согласно Жамбе и Лардро, аталкивается на «упорядочивающие коды» культуры, которые в конечном счете представляют собой дискурс господства. И поскольку человек всегда существует в культуре, рожден культурой, он навсегда осужден быть подчиненным этой культуре, т. е. этому господству. «Что в сущности говорил нам Фрейд, — пишет Лардро, — так это то, что дискурс „властителя“ вечен...»<sup>72</sup> Господство, власть в этой концепции оказываются вечными характеристиками действительности.

Остановимся коротко на концепции истины Жамбе—Лардро, тем более что эти два «новых философа» претендуют на построение новой метафизики истины.

Проблема истины в философии в принципе ставится как проблема отношения между познанием и действительностью. Поскольку же носителем познания является субъект, то это отношение по необходимости есть субъект-объектное отношение. «За отношением идеи, образа и вещи, сознания или познания и бытия стоит

<sup>70</sup> Ibid. P. 33.

<sup>71</sup> Ibid. P. 31.

<sup>72</sup> Ibid. P. 32.

другое отношение — человека, в познавательной деятельности которого только и возникает образ, идея и бытие, которое он познает»<sup>73</sup>. Познание, согласно марксизму, в самых своих элементарных проявлениях объектно ориентировано, предметно определено. В этой связи, как справедливо считает советский философ В. А. Лекторский, необходимо обратить внимание на два важных обстоятельства. «Во-первых, там, где нет объектного знания, не существует и восприятия, а следовательно, отсутствует знание в собственном смысле слова... Во-вторых... объектное знание не может быть понято только исходя из сенсорной информации или же каких-то иных видов отражения, не воспроизводящих объектные характеристики действительности»<sup>74</sup>. Таковы исходные положения марксистского подхода к проблеме истины, вскрывающего истину как субъект-объектное взаимодействие в процессе отражения объекта в сознании субъекта.

В концепции «видимости» дела обстоят по-иному. «Истина, — пишет Лардро, — не в соответствии между мышлением и реальностью, между действительностью, развернутой как история, и мышлением как следствием этой истории: она может быть только соответствием дискурса самому себе...»<sup>75</sup>

Рассмотрим этот тезис, исходя из концепции психического субъекта Жамбе—Лардро. Дискурс («символическое»), согласно «новым философам», структурирует желание. Кроме трех инстанций психического ничего другого не существует. Следовательно истину надо искать в дискурсе, который, как уже было сказано, всегда выступает как дискурс господства. Истина в этой связи оказывается имманентно связанной с господством. Она включена в дискурс властителя и никогда не может существовать вне его. «Вне нет никакой реальности, — заявляет Лардро, — с которой истинная идея могла бы согласоваться»<sup>76</sup>.

Уже было показано, что воображаемое структурируется как фантазм. Отсюда следует, что желание субъекта производит истину как фантазм. Этот вывод прямо следует из главного тезиса концепции видимости и дает основания определить истину как тождественность дискурса самому себе. Дискурс, по утверждению Жамбе и Лардро, функционирует подобно математической аксиоматике: он является замкнутой символической системой, которая несет в себе свои правила, законы и... истины. Эти истины обладают общезначимостью, они являются истинами только в данной аксиоматике, в данном дискурсе. Поэтому существует столько истин, сколько существует дискурсов.

Распространяя этот тезис на идеологию, Жамбе утверждает, что любая идеология подобна математической аксиоматике: она есть дискурс, определенный тип текста, который сам производит свои истины. Любая идеология с этой точки зрения выступает

<sup>73</sup> Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. М., 1976. С. 253.

<sup>74</sup> Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. М., 1980. С. 139—140.

<sup>75</sup> Lardreau G., Jambet C. Op. cit. P. 19.

<sup>76</sup> Ibid.

и как определенного типа господство. Мир, однако, может быть описан многими способами, так как в принципе количество возможных аксиоматик («дискурсов» по Жамбе—Лардро) бесконечно. Такую постановку проблемы истины Лардро доводит до абсурда, переходя на позиции абсолютного релятивизма. «Любая концепция мира, — заявляет он, — имеет свою истину»<sup>77</sup>.

Как известно из истории философии, релятивизм часто связан с агностицизмом. Последний присутствует и в концепции видимости. «Нет ничего, что мы можем познать, — утверждает Лардро. — Нет ничего, о чем мы можем что-либо сказать, потому что обо всем все сказано, и при этом самыми многообразными способами. Поэтому нет ничего другого, кроме способов еще раз сказать о сказанном»<sup>78</sup>.

В концепции истины Жамбе и Лардро природа отделяется от процесса познания. «Я утверждаю, — говорит Лардро, — что природы не существует, есть только дискурс о природе»<sup>79</sup>. Круг замыкается: человек рождается в культуре («символическое», «властитель», «закон») и умирает в ней, ибо вне культуры ничто не существует. Здесь возникает явное логическое противоречие. Если человек целиком «засимволизирован», то он не может быть природным существом. Если же он не есть существо природное, то он не может иметь структуру, в которой, как в первой инстанции, выступает желание. Для того чтобы схема субъекта Жамбе и Лардро была верна, человек должен быть биологическим, природным существом. Но он не может быть таковым, если природы не существует и если она не формирует его в процессе своего взаимодействия с ним.

Природа всегда присутствовала и присутствует в жизни человека, хотя и в преобразованном, «очеловеченном» виде. «Практически универсальность человека, — пишет К. Маркс, — проявляется именно в той универсальности, которая всю природу превращает в его *неорганическое* тело, поскольку она служит, во-первых, непосредственным жизненным средством для человека, а во-вторых, материей, предметом и орудием его жизнедеятельности. Природа есть *неорганическое тело* человека, а именно — природа в той мере, в какой сама она не есть человеческое тело. Человек *живет* природой. Это значит, что природа есть его *тело*, с которым человек должен оставаться в процессе постоянного общения, чтобы не умереть. Что физическая и духовная жизнь человека неразрывно связана с природой, означает не что иное, как то, что природа неразрывно связана с самой собой, ибо человек есть часть природы»<sup>80</sup>. Марксизм в отличие от всех буржуазных идеалистических построений, выявил диалектику «человеческого» и «природного», а также и специфическую сферу этой диалектики — производство и человеческий труд. «Процесс труда... пишет

<sup>77</sup> Ibid. P. 20.

<sup>78</sup> Ibid. P. 18.

<sup>79</sup> Ibid.

<sup>80</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 92.

К. Маркс, — всеобщее условие обмена веществ между человеком и природой, вечное естественное условие человеческой жизни...»<sup>41</sup>. Обосновывая суть марксистского подхода в понимании человека, советский философ Б. Т. Григорьян отмечает: «...сфера материального производства является именно той областью социокультурного бытия, в которой прежде всего проявляется как практическое отношение человека к миру, так и действительно историческое отношение природы к человеку, где природные силы перестают быть силами чистой естественности и становятся фактором социального развития не потусторонней реальности, а истинно исторической и человеческой реальности»<sup>42</sup>. Таким образом, сама история становится истинной естественной историей человека.

Исходя из интерпретации проблемы истины, Лардро излагает свой взгляд на природу самой философии. Согласно концепции видимости, философия — это определенный дискурс, т. е. она выступает как определенный тип власти. Из трактовки истины следует, что философский дискурс есть один из многих возможных истинных дискурсов. Объединяя эти два следствия в одном выводе, Лардро заявляет, что философия — это только «набор инструментов господства», «определенная установка», выступающая как «тоталитарное видение мира».

Вся история человечества, начиная с возникновения цивилизации и до наших дней, согласно пониманию Жамбе и Лардро, может быть представлена как «две истории»: одна — история господства, другая — история подчинения. Соответственно существуют два дискурса — дискурс господства и дискурс бунта. Исходный тезис Жамбе и Лардро в понимании истории гласит «История сводится к борьбе между подавляющим и подавляемым»<sup>43</sup>.

Для прояснения сущности исторического процесса в вышензложенной интерпретации необходимо ответить на два вопроса: что есть дискурс бунта и каков механизм его функционирования. Дискурс бунта Жамбе и Лардро интерпретируют сквозь призму своей концепции о структуре психического субъекта. Согласно этой концепции, каждый субъект в силу своей психической организации является субъектом, который желает. Таким образом, на одной стороне находится субъект желания, на другой — «цензура», или «закон», «символическое», иными словами, «властитель».

«Властитель» ведет себя подобно психоаналитику во время психоаналитического сеанса. Основное требование в работе последнего сводится к тому, чтобы не отвечать на желание лечащегося, поскольку ответ блокировал бы свободное выражение желания, так как своим ответом психоаналитик удовлетворил бы его. Поэтому психоаналитики молчат, он лишает пациента своего

<sup>41</sup> Там же. Т. 23. С. 195.

<sup>42</sup> Григорьян Б. Т. Философская антропология. М., 1982. С. 169.

<sup>43</sup> Lardreau G., Jambet C. Op. cit. P. 22.

ответа. Лишение (нехватка, неудовлетворенность и т. п.) освобождает от принуждения социального — в процессе психоаналитического сеанса пациент говорит без ограничений. Лардро и Жамбе обозначают это уже на уровне «воображаемого» термином «раги»<sup>84</sup>. При этом пациент никогда не делает ничего иного, кроме интерпретации собственного желания (как известно, это основное правило в психоанализе Фрейда, имеющее силу и в психоаналитической концепции Лакана). Речь пациента всегда остается в границах интерпретации собственного желания. А желание пациента — это подчиниться лекару, «быть руководимым» в процессе психоаналитической терапии. Далее следует очень важный момент, когда Лакан отвечает на вопрос, что, в сущности, хочет субъект<sup>85</sup>, на что направлено его желание: «Желание субъекта является *непереходным* (подчеркнуто мной. — Р. К.), оно не относится ни к какому объекту»<sup>86</sup>. Субъект просто хочет, он является желающим. «Желать. Субъект всегда делал только это, он может жить только этим»<sup>87</sup>. Данная формула интерпретируется Жамбе и Лардро так: «Бунтовать. Субъект всегда делал только это». Но «символическое» в их концепции выступает как дискурс господства. Отсюда прямо вытекает и утверждение относительно природы бунта: «...как желание является спекулятивным образом закона, так и дискурс бунта является спекулятивным образом „властителя“»<sup>88</sup>. «Все желания принадлежат „властителю“», поэтому «бунт всегда говорит только языком „властителя“»<sup>89</sup>.

Здесь приходится опять вернуться к исходному тезису Жамбе и Лардро о «двух историях». Почему необходим бунт? «Бунт, — пишет Жамбе, — поддерживает веру в добро»<sup>90</sup>, поэтому он всегда является «наградой за долготерпение». С другой стороны, бунт

<sup>84</sup> Слово «раги» в содержательном отношении, т. е. как термин в концепции видности, трудно переводимо на русский язык. Буквально оно означает: пари, заклад. Однако Жамбе и Лардро «играют» этим словом, поэтому к буквальному переводу прибавляется значение «парить». В итоге получается: раги — это сфера, находящаяся между двумя дискурсами мира (дискурсом господства и дискурсом бунта) и выражающая залог господства и бунта, или закон «Мэтра» и мечту «бунтующего», т. е. утопичность каждого опыта в его желании уничтожить господство властителя. Каждая революционная попытка берет начало в области «раги» и остается именно в сфере «видности», т. е. становится всего лишь определенной иллюзией, утопией, «фантазмом»...

<sup>85</sup> Важно в данном случае отметить, что слово  *sujet*  означает: подчиненный, зависимый (1); подвергнутый чему-то (в нашем случае работе психоаналитика) (2); субъект, лицо (3);  *sujet*  означает и «допускающий различные толкования» — субъект это тот, кого «истолковывают», тот, кто «носит» толкование (4) и выступает поводом для толкования,  *sujet*  это повод интерпретации, повод психоаналитического процесса, повод психоаналитического поиска, если иметь в виду психоаналитическую ситуацию его употребления (5).

Лакан никогда не проясняет конкретного смысла употреблений подобных слов, включая их в своеобразную языковую игру.

<sup>86</sup> *Lacan J. Op. cit. P. 617.*

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> *Lardreau G., Jambet C. Op. cit. P. 34, 32.*

<sup>89</sup> *Ibid. P. 62.*

<sup>90</sup> *Ibid. P. 63.*

есть «точка, с которой начинается набожность. Набожность приходит на помощь, чтобы поднять вас высоко, к Богу, когда вы в отчаянии, и, следовательно, к новому „властителю“»<sup>91</sup>. Здесь Жамбе пробует переформулировать ницшеанскую позицию из «Антихриста». Афоризм Ницше: «Я бы обиделся на Бога, если бы Бог существовал» — он продолжает так: «Если Бог существует, я в проигрыше. Если Бог не существует, я в проигрыше». Таким образом, остается только пари и... бунт, «иначе власть вечна»<sup>92</sup>.

Жамбе сравнивает пари с Ангелом. Ангел — это символ чистоты, неомраченной веры в добро. Но у этой «необходимой иллюзии» только одно предназначение — «очертить условия, при которых бунт возможен»<sup>93</sup>. Поэтому, как говорит Рильке в своем дневнике, использованном при выборе эпитафии к первому тому «Онтологии революции», «каждый ангел ужасен». Он всегда только иллюзия, необходимая для того, чтобы утвердить заново господство мэтра. Таким образом, оказывается, что нет ни истории, ни даже Бога, «нет ничего, что придет, а есть только нечто, которое всегда приходит заново»<sup>94</sup>. Это означает, что «дискурс освобождения» всегда предоставляет желанию всего лишь фальшивое видение мира и его возможности находятся только в границах этого видения.

Таким образом, «онтология революции» выступает как онтология господства, как онтология власти.

Рассмотренные «новофилософские» концепции власти служат укреплению идейного пессимизма и нигилизма, охвативших значительную часть французского общества в кризисные 70—80-е годы. В своих социально-политических построениях «новая философия» стремится доказать, что любое социальное движение, руководствующееся идеей социального оптимизма, обречено на неудачу. Центральный тезис «новой философии» состоит в утверждении, что человек и все его бытие всегда формируются механизмами власти, а общество структурировано и функционирует как машина господства. Эти мотивы «новофилософской» идеологии в глубине своей обнаруживают откровенную антикоммунистическую, антимарксистскую направленность.

<sup>91</sup> Ibid.

<sup>92</sup> Ibid. P. 64, 36.

<sup>93</sup> Ibid. P. 79.

<sup>94</sup> Ibid. P. 29.



## «НОВАЯ ПРАВая» ФИЛОСОФИЯ И ИДЕОЛОГИЯ НЕОКОНСЕРВАТИЗМА

*Т. М. Фадеева*

Укрепление консервативных тенденций в политике и идеологии ряда развитых капиталистических стран в 70—80-е годы одновременно сопровождалось активизацией правоконсервативных школ и направлений. В политическом спектре консерватизма как идейно-политического течения — от умеренных, пограничных либерализму, до правых и праворадикальных его вариантов — именно для последних характерно стремление к открытому, теоретически обоснованному и программно оформленному консерватизму. В целом он выражает охранительную реакцию буржуазии на углубление кризисных процессов в обществе, на общий рост массовой активности и прежде всего рабочего класса в предшествующий период, вынудивший буржуазию пойти на определенные уступки в социальной и экономической областях, подкрепляя свою политику либерально-реформистской риторикой. Неудивительно, что стремление к решительному пресечению этих тенденций выдвигает на авансцену идеологической борьбы представителей направлений, гораздо более жестких и бескомпромиссных в своих классовых оценках; с одной стороны, они предостерегают от опасностей, исходящих не только от левых, но и от умеренно-либеральных сил внутри буржуазного лагеря, а с другой — решительно отмежевываются от «реакции», т. е. от простой реставрации старых социальных форм и порядков. Более того, проект перестройки общества на началах «последовательного консерватизма» обозначается подчас парадоксальными словосочетаниями «консервативная революция» или «новое правое Просвещение», подхваченными сегодня во Франции в среде «групп размышлений» и клубов, известных под названием «новые правые».

Концепции, возникшие в узком кругу правобуржуазной интеллигенции, превратились сегодня в направление, претендующее на отвоевание «культурной гегемонии» над умами французов, слишком долго, по мнению его представителей, находившихся под влиянием леворадикальных идеологий. Парадокс состоит в том, что эти концепции возникли в среде ультраправых сил, в течение всего послевоенного периода пребывавших в политической и культурной изоляции. Впрочем, сдвинутые на обочину общественно-политической жизни еще со времен Великой французской революции, крайне правые силы обнаружили во Франции поразительную живучесть, пытаясь компенсировать свое политическое бессилие активной интеллектуальной работой. «Французская и английская аристократия, — отмечается в Манифесте Коммунистической партии, — по своему историческому положению была призвана к тому, чтобы писать памфлеты против современного буржуазного общества... О серьезной политической борьбе не могло быть

больше и речи. Ей оставалась только литературная борьба»<sup>1</sup>.

Эпоха Реставрации (1815—1830 гг.) проходила под знаком разработки и обоснования правоконсервативной идеологии, установления ее основных принципов в ответ на вызов просветительских и революционных идей. Сам термин был употреблен впервые в современном смысле, когда Р. Шатобриан дал название «Консерватор» газете, основанной им в 1818 г. и выступавшей в защиту клерикальной и монархической реставрации во Франции. Превращению консерватизма в относительно последовательную систему взглядов способствовал вклад таких видных мыслителей, как де Местр, де Бональд и др., создавших идеализированный образ «христианской цивилизации». Оптимистическому взгляду просветителей на природу человека, разум и воля которого в состоянии перестроить общество на началах свободы, равенства и братства, консерваторы противопоставили идею об изначальном несовершенстве человеческой природы, в силу которой все попытки радикального переустройства общества обречены на неудачу, поскольку нарушают веками установленный (божественной волей или в ходе исторического процесса) порядок вещей. Их неприятие капитализма и буржуазной демократии зиждилось на том, что общество, лишённое объединяющего всех идеала, духовного консенсуса вокруг основных ценностей, не сможет существовать, что ему грозят упадок и декаданс. Тогда же сложилась традиция правоконсервативной критики капитализма, суть которой раскрыта в Манифесте: «Чтобы возбудить сочувствие, аристократия должна была сделать вид, что она уже не заботится о своих собственных интересах и составляет свой обвинительный акт против буржуазии только в интересах эксплуатируемого рабочего класса»<sup>2</sup>. Противостоящий негативному образу капиталистического буржуазного общества духовный идеал — «золотой век» консерваторов вначале воплощался для них в прошлом, в институтах старого порядка, в искусственно сконструированном понятии «христианской цивилизации»; постепенно он менял характер, становясь секулярным и националистическим, перемещался в будущее, которое должно восстановить связь с прошлым и его традициями, но на этот раз на новой — научной основе.

Сегодняшние наследники и реформаторы правоконсервативной традиции — французские «новые правые», как бы продолжая неоднократно прерывавшийся самим ходом истории, войнами и революциями консервативный монолог, вновь выдвигают глобальный контрпроект мироустройства. Впрочем, речь идет не о новой философской доктрине, а скорее об обновлении на современном этапе традиционных консервативных взглядов, придании им актуальности и убедительности посредством мобилизации невиданно широкого арсенала средств: здесь и использование соответствующим образом истолкованных в идеологических целях данных из

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 448.

<sup>2</sup> Там же.

области естественных, общественных, исторических наук, обращение к средневековой схоластике и к героническому мифу, ссылки на авторитет «классиков» антипросветительства и расизма (де Местр, Гобино и др.), идейная ориентация на труды Ницше, Шпенглера, Хайдеггера. Все это подчинено пересмотру с правых позиций наиболее актуальных и дискутируемых в обществе проблем. Такой подход сделал возможным широкое заимствование, или — согласно выражению левой критики — «выворачивание панзнанку», «присвоение» ряда тем, традиционно находившихся на вооружении левой идеологии.

Организационно-исследовательские центры «новых правых» — «Груша исследований европейской цивилизации» (ГРЭС), клуб Орлож («Куранты») — ведут интенсивную пропаганду своих идей, регулярно устраивая дебаты и коллоквиумы, публикуя на их основе коллективные труды; имеют они и свои периодические издания<sup>3</sup>. Их издательская и популяризаторская деятельность оценивается во французской печати довольно высоко: «Влияние „новых правых“ выходит далеко за пределы их численности и даже личной репутации их авторов, — отмечает левокатолический публицист И. Пласро. — Привлекательность их значительна для самых различных кругов... Сила этих авторов в том, что они, несомненно, интеллектуалы... и притом не расколотые и изолированные, а сгруппированные, энергичные и решительные. Это живой пример активного меньшинства»<sup>4</sup>.

Победа левых сил в мае 1981 г. и переход правых партий в оппозицию дали новый стимул деятельности «новых правых», существенно расширив сферу их влияния. Вслед за клубом Орлож, который по-прежнему занимает ведущее место в качестве «интеллектуального авангарда оппозиции», возник целый ряд правых клубов, занимающихся теоретическими разработками неолберальной идеологии консервативного толка, предназначенными для идейного перевооружения правых партий. О расширении влияния «новых правых» в интеллектуальных кругах свидетельствует и возросшее количество книг, принадлежащих перу политических деятелей, историков, публицистов, в той или иной мере пронизанных влиянием неоправых и неоконсервативных идей<sup>5</sup>.

Таким образом, в идеологическом перевооружении француз-

<sup>3</sup> ГРЭС выпускает журналы «Etudes et recherches», «Elements», «Nouvelle école»; ее представители проникают и в другие органы печати — еженедельники «Figaro-Magazine», «Magazine-Hebdo», журналы «Histoire-Magazine», «Valeurs actuelles», «Troisième millénaire».

<sup>4</sup> *Plasserand J.* La nouvelle droite fait son chemin // *Esprit*. 1983. N 7. P. 52.

<sup>5</sup> Назовем среди них книгу известного политического деятеля М. Понятовского «Будущее нигде не описано» (*Le futur n'est écrit nulle part*. P., 1979); книги политических деятелей и публицистов неолберального толка — П. Каппака «Справедливая власть» (*Cannac P.* Le juste pouvoir. P., 1983), Г. Сормана «Государство-минимум» (*Sorman G.* L'Etat-minimum. P., 1985), Ж.-М. Бенуа, одного из лидеров антимарксистского направления «новой философии», «Орудия свободы» (*Benoist J.-M.* Les outils de la liberté. P., 1985); книги видных французских историков М. Дрюона, Ф. Фюрте, П. Шоню и др.

ской монополистической буржуазии сегодня активное участие принимают «новые правые». Приход к власти правобуржуазной коалиции в 1986 г. дал первую возможность опробовать, проверить на практике выдвинутые в ходе предвыборной кампании тактико-стратегические установки и лозунги, свидетельствующие о глубоком изменении организационных и идеологических методов борьбы, направленной на «отвоевание» общественного мнения, навязывание ему правоконсервативных идей и ценностей.

Каким образом ультраправой традиции удалось выйти из политической и культурной изоляции, в которой она пребывала в течение послевоенного периода, обрести «респектабельность» и стать влиятельной идейно-политической силой? Французские исследователи называют ряд причин — здесь и экономический и социальный кризис, усиливший разочарование и скепсис по отношению к традиционным ценностям, интеллектуальный разброд и идеологический вакуум у левых, политическая и идейная перестройка голлизма его новым лидером Ж. Шираком, способствовавшая завершению исторических споров между правыми и ультраправыми и усилившая тенденцию к политическому авторитаризму. Однако эти и другие причины внутриполитического порядка едва ли бы оказались решающими вне общего для западных стран поворота к консерватизму в конце 70-х — начале 80-х годов; именно в этом контексте традиционные, но значительно осовремененные ультраправые идеи оказались особенно созвучны потребностям идеологического перевооружения правых сил. Моменты сближения ультраправой и умеренно правой традиций случались и в прошлом, однако сегодня, как подчеркивает секретарь ФСИ Л. Жоспен, поражает то, что «конвергенция происходит в двойном направлении: классическая правая радикализируется, тогда как крайне правая движется к умеренности и респектабельности»<sup>6</sup>.

Центральный момент в стратегии «новых правых» — рассчитанное на долгий срок завоевание общественного мнения, постепенное вытеснение левых из области культуры и идеологии, где сегодня она занимает, по их словам, «монопольное положение». Однако пересмотр всей культуры с правой точки зрения — всего лишь необходимая прелюдия к прочному овладению политической властью. В книге «Взгляд справа» А. де Бенуа сформулировал эту цель следующим образом: «В развитых обществах нельзя овладеть политической властью без предварительного завоевания культурной власти»<sup>7</sup>.

#### НОМИНАЛИЗМ И «ПРАВО НА РАЗЛИЧИЕ»

Отправной точкой своих теоретических построений «новые правые» избрали понятие номинализма, восходящее к средневековой и отрицающее объективное существование универсальных поня-

<sup>6</sup> *Jospin L.* Une réflexion et une commune contre la droite aujourd'hui // *Nouv. rev. social.* 1984. N 70. P. 67.

<sup>7</sup> *Benoist A. de.* *Vu de droite.* P., 1977. P. 458.

тний — универсальной системы ценностей, логики, этики и т. д. Сегодняшние правые обращаются к нему с целью отказа от «абстрактных» теоретических построений, детерминизма, поступательного смысла истории. Провозглашая разнообразие мира как его подлинное богатство, номиналистская позиция одновременно предполагает терпимое отношение ко всем проявлениям жизни, отличное от либеральной «вседозволенности», в то время как склонность к универсалистским построениям якобы ведет к «тоталитаризму». Основным источником последнего А. де Бенуа объясняет монотеизм. «Идея единого бога означает идею единой абсолютной истины. Монотеизм с его склонностью к тоталитаризму порождает редукционизм (всякое знание в конечном счете сводится к единству), эгалитаризм (люди равны перед богом) и универсализм...» Напротив, считает он, номинализм, отказ от «универсалий» составляет одновременно основу «позитивной терпимости, антиуниверсализма и антиэгалитаризма, поскольку существует логическая связь между признанием основополагающего разнообразия существ и вытекающего из него неравенства»<sup>8-10</sup>. А. де Бенуа без обиняков демонстрирует выходы номинализма в политику, где он противостоит универсалистским течениям, которые, согласно его классификации, представлены не только иудео-христианским монотеизмом, аристотелизмом, томизмом, но и марксизмом.

Из признания разнообразия и несходства живых существ и явлений вытекает необходимость сохранения неравенства в обществе. Номинализм, по утверждению Бенуа, в основе своей антиэгалитарен, ибо с этой точки зрения различия между людьми не могут быть суммированы, сведены к какой-то общей сущности. Именно этот подход лежит в основе позиции, которая, по словам Бенуа, «чисто условно» может быть определена как «правая» и которая «читает разнообразие мира и вытекающее отсюда неравенство благом, а растущую однородность мира, выдвигаемую и осуществляемую в ходе двухтысячелетнего наступления эгалитарных идеологий, — злом. Ей противостоит, по определению Бенуа, «эгалитарная идеология», отдельными этапами или проявлениями которой были раннее христианство, учение Руссо, просветительские идеи и революция 1789 г., а неизбежным завершением — нынешний кризис западного общества и коммунизм. К разоблачению «эгалитарного мифа» привлекаются данные современных наук — биологии и этологии; из них делаются выводы, что неравенство предопределено генетически, поскольку способности людей более чем на две трети обусловлены наследственностью и менее чем на треть сформированы обстоятельствами, социальной средой. Этим «научно» обосновывается вывод о необходимости иерархии и новой аристократии, в которую должны войти умней-

<sup>8-10</sup> Benoist A. de. Les idées à l'endroit. P., 1979. P. 39.

шие и способнейшие, призванные сменить нынешнюю элиту «привилегий и денежного мешка».

Дискредитируя лозунг равенства, выдвинутый еще Французской революцией, «новые правые» стремятся отождествить его с нивелировкой, стандартизацией, устранением разнообразия и неповторимости индивидуумов и отдельных культур, т. е. крайностями, давно изжитыми левыми идеологиями в процессе их исторического становления. При этом обоснование неравенства в обществе протаскивается через естественные науки, биологические законы, якобы жестко ограничивающие человека в сфере творимой им культуры, которые он не в силах отменить и с которыми должен сообразоваться при разработке проектов общественного устройства. Отсюда интерес «новых правых» к социобиологии, которой уделяется немало внимания на страницах их журналов. В то же время для них «культурные факторы много важнее, чем биологические». Согласно рассуждению А. де Бенуа, «человек есть существо культурное, историческое. Его историчность включена в его культуру, поскольку „природа“ остается неподвижной, тогда как культура всегда эволюционирует. Мы не хозяева наших способностей, но хозяева способа их использования»<sup>11</sup>.

Вытекающий из номиналистской позиции отказ от любых абстрактных универсальных построений — и в первую очередь от «христианского и марксистского учений», равно повинных в распространении «эгалитарного идеала», — в качестве следующего шага требует отказа и от смысла истории вообще. «Новым правым» больше по душе «сферическая концепция» исторического развития, предложенная Ницше, при котором круговое движение остается, «линия исчезает» и история в любой момент может развертываться в любом направлении, которое придаст ей «достаточно сильная воля». «История не имеет смысла: она имеет лишь тот смысл, который ей придают те, кто ее делает»<sup>12</sup>.

Однако если все относительно, то на каких критериях должна быть основана система ценностей, в которой, по собственному признанию «новых правых», так нуждается современный запад, «не имеющий ни стимулов к жизни, ни идеалов, за которые можно умереть»<sup>13</sup>. Эту систему ценностей человек обретает в своей культуре, наследником которой он является. В соответствии с номиналистским подходом «нет ни человека вообще, ни человечества, есть лишь конкретные люди». Но и они не существуют сами по себе, поскольку неотделимы от той или иной культуры с ее собственными характеристиками и особенностями. Человек есть существо биологическое, но в еще большей степени он — продукт культуры. Последняя, в свою очередь, «неотделима от народа, ее создавшего»<sup>14</sup>. Следовательно, необходимо выявить ценности, присущие европейской культуре: отсюда интерес к отдаленному прошлому,

<sup>11</sup> Ibid. P. 96.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Majastra: Renaissance de l'Occident? P. 5.

<sup>14</sup> Benost A. de. Les idées à l'endroit. P. 42.



к индоевропейскому наследию, стремление восстановить связь с ним, «очистить» европейскую культуру от чуждых наслоений, под которыми подразумеваются иудеохристианство, марксизм и вневсенный ими «эгалитаризм», вытеснившие признание необходимости социальной иерархии, элиты, якобы присущих индоевропейским народам.

Выявление духовной специфики европейской культуры, попытки конструирования на ее основе «европейской идеологии», «европейского мифа» строятся «новыми правыми» на понимании культуры как единственной ценности, ядро которой не подвержено изменениям и неотторжимо от народа, ее создавшей, представляющей собой его «вечное наследие». Культура теснейшим образом связана с традициями и наследием, преемственностью, «...несет в себе черты лингвистического, географического и этнического своеобразия»<sup>15</sup>. Традиция в мировоззрении правых выступает как средство самосохранения народов в ходе исторического процесса аналогично тому, как инстинкт служит средством сохранения вида. Традиция органично связана с коллективной общностью, представляя собой «специфическую структуру, отражение конкретной ментальной схемы, воплотившейся на протяжении столетий в различных социокультурных формах»<sup>16</sup>. К традиции не приобщаются, в ней рождаются, считает Бенуа.

Подчеркивая органичную связь культуры с «кровью и почвой», т. е. с народом и его родиной, А. де Бенуа пишет, что господствующий во Франции леволиберальный строй мышления, возведший «антирасизм», «универсализм» и «эгалитаризм» на уровень интеллектуальных догматов, несет ответственность за уничтожение этнических культур, и прежде всего «нивелирование и деперсонализацию» европейской культуры<sup>17</sup>. Национальный идеал «всеобщей культуры», бравирование отсутствием корней, «интеллектуальный антирасизм», свойственные современной леволиберальной интеллигенции, по мнению Бенуа, представляют собой не только умозрительную абстракцию, но, что хуже, оборачиваются ассимилирующей культурой, уничтожающей различия между ними и в конечном счете обедняющей человечество: с присущей «новым правым» патетикой Бенуа называет этот процесс негласным «этноцидом», подрывом этнокультурных корней Европы. Полемизируя с «новыми философами», в частности с Б.-А. Леви, согласно утверждения которого человек будущего — это тот, у которого «самая короткая память», «критический интеллектуал», «человек вечного отрицания, ломающий все и вся, кочевник с подошвами из ветра», А. де Бенуа в статье «Укоренение» подчеркивает, что родина, «территория, занимаемая народом», Европа для европейцев — это не умозрительная абстракция, а конкретно-историческая и культурная реальность. Иначе говоря, «человек неразрывен со

---

<sup>15</sup> Ibid. P. 216.

<sup>16</sup> Ibid. P. 115.

<sup>17</sup> Ibid. P. 156.

своей культурой, неразрывен со средой (пространственной) и наследием (во времени), обуславливающим форму этой культуры», поскольку он «изначально рожден как наследник» этой культуры<sup>18</sup>.

Разработке понятия «этноцид» на материале истории Европы был посвящен специальный коллоквиум ГРЭС «Дело народов»<sup>19</sup>. Развивая идею Ницше о том, что монотенизм явился самой большой опасностью для человечества, авторы усматривают истоки этноцида в распространении по всей ойкумене секуляризованных ценностей христианства, «библейского мышления», которое в противовес «языческой мысли, формирующей культурное самосознание на местах», обосновывало идею о «едином и абстрактном человеке». Этноцид, по мнению авторов, и есть в конечном счете «ассимиляция», окончательное исчезновение оригинальной автохтонной культуры, усвоение ценностей другой культуры, что особенно характерно для современной Европы. Растворение культур в «мягкой структуре» тем опаснее, что осуществляется оно под лозунгами прогресса, всеобщего блага, прав человека. Угроза же наступления «однородного состояния человечества» связана у новых правых с «завершением истории», библейским «концом времен».

Однако в противовес идее своего авторитета Шпенглера о необратимости культурной истории они настаивают на потенциальной возможности возвратного движения — на так называемой «фазе контркультурации» — восстановлении основных ценностей обреченной на исчезновение культуры. Проявление этой фазы они видят в некоторых процессах в странах «третьего мира», связанных с национально-освободительными движениями; «будущее — за духовными, культурными, национальными революциями», заявляют новые правые. Защита национальной и региональной культурной самобытности с неопочвеннических позиций, драматизация опасности «прогрессирующей однородности мира» в конечном счете призваны увековечить существующее между ними неравенство, замаскированное «правом на различие».

## БИОЛОГИЯ И КУЛЬТУРА

Утверждение неоправых теоретиков о генетической обусловленности способностей и неравенства между индивидами сохраняет силу и даже приобретает большую наглядность в применении к коллективам, «этническим сообществам». Связь биологии и культуры оказывается гораздо более тесной именно на этом уровне. Действительно, если нет универсальных ценностей, то каждая этническая общность должна обладать своим собственным пониманием мира. «Нечто может быть хорошим, истинным, прекрасным только для того типа людей, чьему „этническому субстрату“,

<sup>18</sup> Ibid. P. 41.

<sup>19</sup> La Cause des peuples: Actes du XV colloq. nat. du GRECE. P., 1982.

психическому состоянию, генетическим особенностям, а также социальному и расовому окружению оно соответствует», — пишет в журнале «Нувель эколь» Ж. Ле Галлу<sup>20</sup>. В этой системе рассуждений, отрицающей универсальные понятия, последние трактуются как лицемерное прикрытие этноцентризма, когда сильная культура под видом универсальных, абсолютных навязывает автохтонной культуре свои собственные идеи и представления.

Защита разнообразия культур, их несводимости одна к другой оборачивается у «новых правых» утверждением необходимости сохранения расовых различий и связанного с этим неравенства, а также поддержания расовой однородности внутри этнических сообществ. Беря за основу некоторые выводы антропологии, они рассматривают человека как существо биологическое, жестко ограниченное в своем поведении законами природы, т. е. пределами, обусловленными его инстинктами и расовой принадлежностью. Восходящая к этологической теории К. Лоренца идея «биологических границ человеческого поведения» послужила «новым правым» в качестве научного обоснования одного из основополагающих постулатов консерватизма — концепции «человеческого несовершенства».

Общество, организованное в «соответствии с законами природы», должно представлять собой систему тесно связанных с конкретной территорией иерархически организованных малых групп. Человек отождествляет себя с определенной территорией, «жизненным пространством», которое он обретает соответственно в нации, региональной общности, в кантоне, деревне, семейном владении. Его стремление к владению недвижимостью и к частной собственности вообще также соответствует «генетической программе» индивидуума, тогда как идеология коллективной собственности оказывается в противоречии с ней.

Привязанность к определенной территории означает также и отпор притоку чужеродного населения. И дело не только в том, что иммигранты лишают коренное население части производимых в стране богатств, а в наши дни — и работы как таковой, но и в том, что это может вести к «смешению рас», «бастардизации» народов, по выражению теоретиков «новых правых». Дабы воспрепятствовать этой опасности, необходим жесткий контроль над ходом миграционных процессов. Сегодня эта идея уже нашла отражение в программных установках правых партий.

Среди биологических закономерностей любого естественного сообщества — всеобщее соперничество и установление системы рангов, которое предотвращает все дальнейшие конфликты, обуздывает агрессивность членов, гарантирует сообществу устойчивость, стимулы к прогрессивному развитию и безопасность. В социальной жизни эти «биологические закономерности» обнару-

<sup>20</sup> Цит. по: Neokonservative und neue rechte: Angriff gegen Sozialstaat und liberale Demokratie / Hrsg. Z. Fetzer. München, 1983. S. 118.

живают себя в наличии «естественного неравенства между людьми» и господства элиты — разумеется, не по рождению или богатству, а по способностям, добавляют «новые правые». Иерархический принцип организации общества, как более соответствующий природе человека, противопоставлен эгалитарному. «Меритократия, опирающаяся на отбор лучших, без оглядки на тот или иной класс, стала бы наивысшей и прекраснейшей формой социальной справедливости. Без элиты не способно выжить никакое человеческое общество»<sup>21</sup>.

Так с помощью выводов биологии обосновывается целесообразность замкнутого, «чистого в расовом отношении» сообщества людей, управляемого иерархически. Выступая за самобытность и культурную самостоятельность неевропейских народов, противопоставляя «этноплюрализм» традиционному империалистическому «европоцентризму», «новые правые» тем самым как будто оказываются в рядах противников колониализма. Однако при более внимательном рассмотрении забота о сохранении «чистоты и самобытности» расы оказывается у «новых правых» связанной с тезисом о «генетической предрасположенности» каждой расы к раз и навсегда установившейся социокультурной модели. С этой точки зрения всякая западная помощь развивающимся странам оказывается «излишней», поскольку она не в состоянии повлиять на генетически заданную отсталость африканцев или азиатов, а некоторые ее виды осуждаются как проявления «колонизации» автохтонных культур. Другими словами, сегрегация и изоляция рас оценивается положительно, а их смешение представляется как регресс и упадок всего человечества, приведенного в «одно родное состояние». Политические выводы из этой внешне привлекательной антиколониалистской концепции «этноплюрализма» означали бы проживание в гетто или принудительную высылку иностранных рабочих в странах ЕЭС, прекращение помощи народам развивающихся стран, дабы не подорвать «культурную самобытность» бедных и отсталых народов.

Патетические речи в защиту прав народов и сообществ выступают у «новых правых» своеобразным противовесом их критики, сконцентрированной на идеологии «прав человека», в лице которой они стремятся расшатать одну из важнейших аксиом господствующей политической культуры. «Миф» о правах человека объявлен «одним из величайших надувательств нашего времени», опасным во многих отношениях. Чем вызван гнев «новых правых»? Думается, что первоначальный накал страстей здесь также задан принципиальной конфронтацией консервативных и просветительских идей, восходящей к временам Французской революции. Для консерватора гуманистическая концепция человека — существа доброго по природе, способного подчинить общественное развитие своей воле и разуму, обладающего «естественными правами» — и человечества как механической совокупности таких

---

<sup>21</sup> Цит. по: Neokonservative und neue Rechte... S. 120.

сущность — чистейшая абстракция. Консерватор рассматривает общество как органическое единство.

Последовательно отвергая как проявления «универсалистского» подхода понятия человечества, человека и его прав, неправые теоретики видят в этом абстракцию, за которой, согласно их логике, скрываются вещи вредные и опасные. Концепция «прав человека», одинаковых для всех времен и народов, считают они, угрожает автономии культур, служит предлогом для вмешательства более сильных держав в дела более слабых, пропитывает сущность политики чуждыми ей моральными и юридическими представлениями. В действительности же разные культуры порождают в ходе своего исторического развития разные правовые системы, которые лишь со стороны могут казаться варварскими или отсталыми.

Для теоретиков ГРЭС человек обладает правами, поскольку он принадлежит народу, культуре, коллективу и лишь в рамках последних, а не сам по себе. Господство концепции «естественных прав» и буржуазного индивидуализма привело, по мнению Бенуа, к необратимым потерям: исчезло коллективное измерение, в счет идет только индивидуальное, а также «человечество»; все промежуточные измерения — нации, народы, культуры, этносы — отрицаются и дисквалифицируются. Права человека касаются только отдельного индивида — или человечества. Нация есть лишь сумма обитателей в данный момент, «всякая трансцендентность изгнана из принципа авторитета», власть есть лишь «делегирование...». «Органической концепции общества, возникшей из наблюдения живого мира, приходит на смену механическая концепция, внушенная социальной физикой. Отрицается, что государство может уподобляться семье, общество — организму»<sup>22</sup>.

Утверждая в противовес индивидуалистическим «коллективистские позиции перед жизнью», Бенуа провозглашает элитарность особого рода: герой, «сверхчеловек», оценивается в зависимости от служения коллективу. Это не «супермен» и не «суперинтеллектуал», а тот, кто «становится в героическую позицию», «преодолевает самого себя». Аристократическая мораль определяется способностью «действовать вопреки собственным интересам», тогда как, согласно либеральной концепции, человек преследует «собственный интерес»<sup>23</sup>. Герой есть тот, кто «отдает жизни», «обогащает существование», буржуа же стремится брать у жизни, обогащая себя. Коллективистские основы позиции перед жизнью предполагают относительность любой системы ценностей, любой морали, отвергая абсолюты истины, добра и зла и утверждая в качестве критерия служение данному конкретному коллективу, этнической общности в соответствии с принятыми в них нормами поведения.

<sup>22</sup> Benoist A. de. Les idées à l'endroit. P. 89.

<sup>23</sup> Ibid. P. 45.

Представление о расово-генетической обусловленности культуры служит «новым правым» в первую очередь для обоснования «европейского мифа», венчающего их теоретические построения. Миф об индоевропейской общности как о «почти чистом в равном отношении единстве» составляет тот контекст, в котором только и возможно возрождение культуры, отвечающей генетическому наследию западноевропейских народов. В своей первой книге-манифесте «Корни будущего», выпущенной в 1977 г. и переизданной в 1984 г., «новые правые» утверждают, что европейца характеризует определенная «биокультурная целостность», проявляющаяся в его тысячелетнем историческом становлении. Данные ряда наук использованы при разработке и обосновании европейского мифа. «Если, как учит биология, наследственность имеет более важное значение, чем среда, то законы и константы истории народов европейской античности, от которых мы генетически исходим, значимы и для нас, их отдаленных потомков»<sup>24</sup>. Далее, история и археология обнаруживают, что это наследие, общее для греческих, римских, германских и кельтских народов, — «это не только наследие их предков, но и их культуры: европейские общества традиционно основаны на общей концепции культуры»<sup>25</sup>. Чтобы возродиться и занять подобающее место в мире, Европа должна осознать подлинные истоки своей культуры: «Наши общества придут в равновесие и преисполнятся сознанием цели, лишь обретя свои глубокие корни: это и есть корни будущего»<sup>26</sup>. Так поиск биокультурной идентичности, основанный на «вечном возвращении», становится путем к возрождению Европы; одновременно он предполагает и освобождение от «вируса восточных менталитетов», вошедших в сознание европейцев вместе с «иудео-христианской традицией».

В основе псевдонсторических построений «новых правых» лежит понятие «ошибки», «искажения», происшедшего в определенный момент развития европейской цивилизации, которую — с помощью усилий ее идеологов, разумеется, — необходимо устранить. «Осечка», по их мнению, произошла на рубеже I и II тысячелетий, когда собственно европейская (греко-римская, кельтская, германская и т. д., короче — языческая) культура сменилась «иудеохристианской», привнесенной и навязанной Европе извне. Вслед за Ницше новые правые считают, что «христианская религия не принесла пользы человечеству», поскольку она «внесла в европейское сознание революционную антропологию, основанную на идеях эгалитаризма и тоталитаризма»<sup>27</sup>. Идея равенства всех перед богом якобы отодвинула различия и особенности на второй план; установка на обесценение мира сыграла

<sup>24</sup> Les racines du future: Demain la France. P., 1977. P. 255.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid. P. 13.

<sup>27</sup> Ibid. P. 199.



не менее разрушительную роль. Древние римляне не случайно увидели в универсальном стремлении новой религии к «спасению всех людей» не только самое вредоносное из несбыточных мечтаний, противоречившее здравому смыслу, но и глубокое неверие<sup>26</sup>. Как утверждает Бенуа, распространение христианства разрушило римскую империю изнутри<sup>27</sup>.

Наряду со сменой религий античная, циклическая концепция истории уступила место линейной, целенаправленной концепции, с которой обычно связывают идею поступательного развития, прогресса. Следствием этих перемен явилось внедрение в сознание уравнилельно-эгалитарных принципов, которые, выступая на более поздних этапах истории в различном идейном обрамлении, служили катализатором революционных процессов, а в марксизме обрели свою секуляризованную форму. Суть ожиданий христианства и марксизма тождественна, уверяют «новые правые»: ожидания мессии, наступления «тысячелетнего царства» обернулись убеждением в неизбежности прихода коммунизма. А. де Бенуа исходит из того, что «эгалитарная идея» проходит в своем развитии три этапа: этап мифа — собственно христианство; этап утопии — либеральные идеи века Просвещения; этап науки — распространение марксизма и фактическое осуществление идей равенства. Сегодня, заключает он, завершается третья, «научная» стадия развития «эгалитарной идеи»: правым «нельзя терять ни минуты», внедряя в сознание «новую систему ценностей», новые морально-этические нормы.

Итак, важное направление интеллектуальных изысканий новых правых, прежде всего ГРЭС, — выявление духовной специфики европейской культуры. Здесь неоправая школа широко использует новейшие историко-археологические открытия и сложившиеся на их основе концепции, утверждающие первостепенную функцию мифологических структур в генезисе европейской цивилизации. Речь идет прежде всего о работах известного историка, члена Французской академии Ж. Дюмезиля<sup>30</sup>, попытавшегося вычлнить основные черты социального устройства и духовного мира народов индоевропейской языковой семьи на древнейших этапах их истории. Разумеется, предпринимаемая ГРЭС попытка, опираясь на исторический материал, искусственно сконструировать «европейскую систему ценностей», «европейскую идеологию» всего лишь образец умозрительной конструкции, где ссылки на историю подобраны для иллюстрации заранее заданной концепции, претендующей служить идеалам общественного устройства.

Анализируя особенности мифологического мышления и государственности народов индоевропейской языковой семьи, А. де Бенуа, в свою очередь, «вычлняет» следующие черты «европейского мышления»: обостренное чувство человеческого разнообразия

<sup>26</sup> Pour une renaissance culturelle: Le GRECE prend la parole. P., 1979. P. 25.

<sup>27</sup> Benoist A. de. Les idées à l'endroit. P. 266.

<sup>30</sup> Dumézil G. L'idéologie indoeuropéenne. P., 1963.

зия; готовность принимать вызов бытия; убеждение в неисчерпаемых возможностях человека; культ героя; представление о мире в становлении, движении. И наконец, важнейшая черта «европейского менталитета» — утверждение приоритета духовного в различных формах по отношению к сугубо экономическим или материальным заботам.

А. де Бенуа утверждает, что индоевропейские народы уже выработали в прошлом «идеальную модель», впоследствии незаслуженно забытую. Она покоилась на строгой иерархии — социальной и духовной одновременно, причем гармония достигалась за счет «преобладания суверена и священнослужителя над воином, а война — над производителем материальных благ»<sup>31</sup>. Эта трехчленная структура, которую специалисты-историки прослеживают на протяжении веков, образовала своего рода «европейский менталитет», находящий выражение в самых различных философских, религиозных, социальных областях. Европейское общество воспроизводило эту структуру в течение всей феодальной эпохи до 1789 г. под видом традиционного деления на духовенство, знать и третье сословие; ее отражением была иерархия духовных ценностей. И только позднее, под влиянием «эгалитарных доктрин», не только различие трех сословий или трех «функций» в основном было стерто, но и традиционная иерархия ценностей была полностью перевернута так, что отныне экономик, производителей материальных благ, занимает первое место и в этом качестве формирует менталитет. Выход А. де Бенуа видит в возвращении к «органической» концепции общества, где оппозиция между отдельными «функциями» не перерастает в классовую борьбу, столь же немислимую, «как война органов внутри тела»<sup>32</sup>.

Очевидно, что рецепт обновления западного общества, предлагаемый «новыми правами», — не что иное, как еще одна попытка «упразднить» классовую борьбу, снизить социальную напряженность, добиться «сотрудничества» между трудом и капиталом. Эту задачу на «квадратуру круга», над которой безуспешно бьется вся буржуазная идеология, «новые правые» надеются решить мимоходом, в процессе возврата к забытой индоевропейской схеме «органического общества». Как продолжение имевшей некогда место «социальной гармонии» предлагается модернизированная модель высокоразвитого в техническом отношении общества, которое в то же время воскресит близкое сердцу неоконсерватора понятие социальной иерархии, оосовременит понятие аристократии, «искони присущее индоевропейским обществам».

Носительницей новых, «аристократических» (в противовес буржуазным, торгашеским) морально-этических норм в современном обществе должна выступить элита, своего рода «аристо-

<sup>31</sup> Majastra: Renaissance de l'Occident? P. 306.

<sup>32</sup> Ibid. P. 308.

технократия», создающая общество на «строго научных основаниях».

Упадок морали в современных «буржуазно-либеральных обществах», распространение потребительской психологии, «нераспутность, распушенность, безответственность, нетерпимость хотя бы к малейшему принуждению»<sup>33</sup> «новые правые» непосредственно связывают с искаженным представлением о функциях власти: ведь в соответствии с «европейскими нормами» идеи и политика управляют экономической и социальной областями. «Сегодня же желания масс управляют решениями властей: класс производителей и торговцев подчиняет себе классы воинов, носителей идей, суверенов»<sup>34</sup>. Спасение — в возврате к истокам: при этом преобразовании политических структур, по мысли «новых правых», должно означать существенное усиление авторитета государства, что позволит ему добиться «внутреннего порядка и внешней независимости» и условием чего должно стать ограничение буржуазной демократии.

Система трех функций, подчеркивают «новые правые», — это основа не только социальной иерархии общества, но и иерархии ценностей. «Трехфункциональная организация, перевернув диктатуру денег, установит подлинную иерархию ценностей и взаимодополнительные органические связи между народом и элитой, которые рыночное общество искусственно порвало»<sup>35</sup>.

Миф Европы, который «сплавляет в спорный синкретизм реминисценции индоевропейского происхождения, германские легенды, скандинавские саги и величавые воспоминания греческой античности»<sup>36</sup>, отныне взят на вооружение «новыми правыми» в их борьбе за «европейское возрождение». В отличие от подхода экономистов и политиков к объединению Европы они ставят вопрос в иной плоскости — вокруг какой идеи, концепции могли бы объединиться европейцы. Такой мобилизующей и организующей идеей должно стать, по мнению «новых правых», осознание европейского единства, основанного на общем индоевропейском культурном наследии. Подчеркивая особое место Европы в деле «возрождения Запада», коллектив авторов «Майстры» утверждает, что только Европа является источником культурных ценностей и способности к творчеству, тогда как «блоки, отделившиеся от нее (США и СССР. — авт.), обладают лишь цивилизацией, рожденной из этой культуры»<sup>37</sup>. В этом пункте особенно очевиден отход «новых правых» от узконационалистической традиции французских правых. Новый европоцентризм, согласно которому Старому Свету отводится особая миссия в деле «возрождения Запада», как и воинствующий антиамериканизм, по-своему

<sup>33</sup> *Benoist A. de.* Les idées à l'endroit. P. 131.

<sup>34</sup> *Ibid.* P. 205.

<sup>35</sup> Les racines du futur. P. 256.

<sup>36</sup> *Remond R.* La nouvelle droite // Les nouvelles ideologies. Lyon, 1982. P. 96.

<sup>37</sup> *Majastra: Renaissance de l'Occident?* P. 312.

отражает реальное углубление противоречий между основными центрами сил империализма, ослабление лидирующей роли США в капиталистическом мире.

#### «АНТИЭГАЛИТАРИЗМ» И «АНТИЛИБЕРАЛИЗМ»

Псевдонсторические построения, к которым широко прибегают «новые правые», имеют целью поставить под сомнение весь ход исторического и духовного развития европейской цивилизации, скомпрометировать основные гуманистические и демократические ценности, объявив их утопическими, неосуществимыми. Самой опасной среди них они считают «господствующую эгалитарную идеологию», пытаясь показать вопреки здравому смыслу чужеродность идеи равенства по отношению к собственно европейской культуре. «На мой взгляд, — заявляет А. де Бенуа, — враг — не левые, или коммунисты, или подрывные элементы, а сама эгалитарная идеология, которая в различных формах — религиозных или светских, метафизических или научных — процветала в течение двух тысяч лет и одним из этапов которой были идеи 1789 г.<sup>38</sup>

Утопичность идеи равенства «доказывается» различными приемами. Прежде всего, ссылаясь на последние научные достижения в области «наук о жизни» и значение их выводов для политики, которым была посвящена коллективная работа «Политика живого», «новые правые» обосновывают генетическую обусловленность неравенства: интеллектуальный потенциал каждого в подавляющей степени зависит от наследственности, тогда как роль социальной среды практически ничтожна.

Далее, сама идея равенства подвергается искажению: в рассуждениях «новых правых» она выступает в первую очередь в качестве орудия нивелирования исторического и культурного своеобразия как отдельных личностей, так и целых народов. Предаётся забвению, замалчивается высокий гуманистический пафос этой идеи — обеспечить всем возможность свободного и всестороннего развития. Дихотомия левая—правая А. де Бенуа пытается подменить противостоянием «унифицирующего и дифференцирующего» подходов к жизни.

Наконец, понятие эгалитаризма новые правые предпочитают рассматривать не столько в социальном, сколько в культурном измерении — как установку на постепенное нивелирование личностей, культур, сведение их в одну мировую цивилизацию. Таким образом, понятие социального неравенства растворено в понятии разнообразия и своеобразия — культурного, национального, личностного.

В результате сходного полемического приема А. де Бенуа пытается подвести такие разные несовместимые учения, как марксизм и либерализм, под один знаменатель «эгалитаристских» идеологий и соответствующих им обществ. «Мы не примитивные

<sup>38</sup> *Benoist A. de. Vu de droite. P. 16.*

антикоммунисты, — пишет он. — Наша враждебность коммунизму вторична: она естественно и логично вытекает из нашего антиэгалитаризма... Мы не противопоставляем либерализм и коммунизм, а лишь сопоставляем их с точки зрения последовательной антиэгалитаристской критики<sup>39</sup>. Последняя же рассматривает их как два противостоящих полюса системы, которая ставит во главу угла экономику.

При этом либерализм для «новых правых» воплощает «западную эгалитаристскую модель» с присущим ей «экономическим редукционизмом»: он пытается осуществить утопию — мировой рынок без границ, без рас, без особенностей. Впрочем, речь идет не столько о реальном, сколько о «сконструированном» противнике, в облике которого выделяются и подвергаются осуждению именно те черты, в которых в соответствии с идейными установками «новых правых» отчетливо проявляются признаки упадка и кризиса современного капиталистического общества.

Именно на этом построены инвективы «новых правых» против либерализма — «доктрины, посредством которой экономическая функция освободилась от опеки политики». Более того, сурово критикуя государство, либерализм одновременно стремится «толкнуть его в экономическую сферу с целью деполитизировать его и перевернуть прежнюю иерархию функций». Индивидуалистический подход, из поля зрения которого выпадает «коллективное измерение» как таковое — нации, народы, культуры, привел к утрате «органической концепции общества, возникшей из наблюдения живого мира» и «уподоблявшей государство семье, обществу — организму». Либеральная экономика обвиняется в безразличии и безответственности по отношению к культурным наследиям, коллективным ценностям, национальным интересам и достоинствам. Ключевое для «новых правых» понятие «укоренения», которого требует определенная культурная преемственность, попросту несовместимо с безродным бродяжничеством, которое выражается в «либеральной утопии» мирового рынка без границ, без национальных особенностей. Воплощением пороков либерализма для «новых правых» предстает «атлантико-американский Запад»: это рыночное общество, которое поставило во главу угла материальные и фактически упразднило духовные ценности, поощряя гедонистические настроения. В таком обществе человек отказывается от попытки «возвыситься над самим собой», утрачивает чувство ответственности и долга, ибо права членов такого общества не вытекают из их обязанностей. Оно повинно в «стандартизации нравов», «нивелировании культурных различий» между народами, «стирании национальной специфики» и сведении их «в одну мировую цивилизацию» — короче, в эгалитаризме самого опасного толка. В то же время «новых правых» вполне устраивают другие параметры либерально-буржуазного общества: частная собственность, конкуренция, фактическое не-

<sup>39</sup> Orientations pour des années décisives. P., 1982. P. 74.

равенство и принцип «равенства шансов» и т. д. Фактически эта критика выполняет двойную задачу: дискредитирует гуманистические демократические ценности, а также предлагает «лучший ответ» там, где либерализм оказался бессильным, ибо в его системе не нашлось места ни сильному авторитарному государству, ни активной наступательной идеологии, на необходимости которых настаивают «новые правые»<sup>40</sup>.

Основные тезисы ГРЭС отнюдь не рассчитаны на непосредственное претворение в политические лозунги или программные положения; ее задача — создавать определенный интеллектуальный климат и шире — атмосферу, благоприятствующую распространению правых идей в обществе. Накануне выборов 1981 г., принесших поражение правым партиям, соблазн непосредственного участия в политике для «новых правых» заметно возрос, поскольку давно доказываемая ими необходимость идеологического перевооружения стала очевидной для правой оппозиции. Однако роль ее «идейной лаборатории» взял на себя клуб Орлож, по ряду позиций отмежевавшийся от ГРЭС и предложивший более умеренные варианты консервативных решений.

#### ОТ «КОНСЕРВАТИВНОЙ РЕВОЛЮЦИИ» К «НАЦИОНАЛЬНОМУ ЛИБЕРАЛИЗМУ»

Обозначившееся с начала 80-х годов расхождение во взглядах, темах и действиях между этими двумя основными группировками «новых правых» представляет собой своеобразное «разделение труда» между пребывающей на высотах «метapolитики» ГРЭС и выполняющим функции «идейной лаборатории оппозиции» клубом Орлож. Близкий к социалистам исследователь неоправного направления П. Тагнеф так характеризует это явление: «Учитывая, что организации зачастую смешиваются и что происходит циркуляция идей и людей, можно считать, что перед нами, невзирая на различия в словах, — два полюса „новой правой“, один из которых выражает идеи консервативной революции, а другой — неоконсерватизм либерального толка»<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Тот факт, что основной огонь неоправой критики обрушивается именно на либерализм, не должен вводить в заблуждение относительно того, против кого в первую очередь направлены ее удары как идеологической системы. На наш взгляд, к ней вполне применима оценка, высказанная советским обществоведом А. А. Галкиным относительно социального содержания консерватизма: «Главный противник неоконсерваторов — коммунизм, под которым подразумеваются страны реального социализма, коммунистические партии в промышленно развитых капиталистических государствах и другие социальные и политические силы, оказывающие сопротивление политике „социального реванша“. Атаки против социал-реформизма и либерализма обусловлены либо тем, что они, по глубокому убеждению консерваторов, проявляют неоправданную уступчивость по отношению к коммунизму, либо тем, что в конкурентной борьбе за благосклонность господствующего класса эти силы выступают в роли конкурентов консерватизма» (Галкин А. А. Консерватизм: теория и практика «социального реванша» // Рабочий класс и соврем. мир. 1985. № 2. С. 79).

<sup>41</sup> Taguieff P. La nouvelle droite et ses stratégies // Nouv. rev. social. 1984. N 70. P. 30.



В отличие от ГРЭС, для которой точкой отсчета служит отдаленное индоевропейское прошлое, клуб Орлож и вдохновляемое им движение «новых республиканцев» основывают свои теоретические построения на новой, пересмотренной интерпретации республиканской традиции, вышедшей из Французской революции, сосредоточивая внимание на таких ценностях, как нация, свобода, человеческое достоинство, — в свете достижений естественных и общественных наук. Смена вех, предпринятая клубом Орлож, весьма знаменательна в контексте французской идейно-политической традиции: ведь на протяжении без малого двух столетий определения «крайне правая» и «контрреволюционная правая» выступали как синонимы, выражая последовательное и упорное неприятие этими силами идей и общества, вышедших из Французской революции. «Республиканские ценности стали преобладающими, и никто не ставит их сегодня под вопрос, — констатирует клуб Орлож. — Реакционная тенденция, не принимающая наследия Французской революции, больше не существует»<sup>12</sup>. А раз так, то классический спор левых и правых преодолен: если бывшие правые объявили себя носителями республиканских ценностей, то социалистам здесь уже нечего делать, так как марксизм и республика «несовместимы».

Присваивая себе исключительное право выступать от имени республики, члены клуба и здесь опираются на выводы принятого во французской исторической науке «пересмотра», «новых прочтений» Великой Французской революции<sup>13</sup>. Стержневой идеей «новых прочтений» является отказ от истолкования Французской революции как буржуазной и антифеодальной социальной революции, которая была необходимым рубежом в процессе утверждения буржуазного капиталистического порядка. Французская революция трактуется не как целостное явление, а как несколько совершенно различных, даже противоположных по происхождению, характеру, направленности и случайно совпавших по времени революций: «революция элит» или «революция Просвещения» (во имя торжества либеральных ценностей и институтов, творцом которой выступает межсословная «элита», объединяющая богатые слои дворянства и третьего сословия); революции крестьян и народных масс городов, направленные против обуржуазившейся сеньории и зовущие назад, к архаичной утопии. Построения этих авторов пронизывает абсолютизация континуитета, что ведет за собой отрицание исторической необходимости Французской революции. Накопленный современной исторической наукой позитивный материал исследований сам по себе не дает оснований для успешных, односторонних и заведомо предвзятых концеп-

<sup>12</sup> *Échecs et injustices du socialisme: suivi d'un projet republicain pour l'opposition.* (Club de l'Horloge). P., 1980. P. 7.

<sup>13</sup> В движении «реинтерпретации» активно участвуют буржуазные историки Франции, принадлежащие к современному поколению школы «Анналов». В наиболее концентрированной форме их идеи представлены в книге: *Furet F. Penser la révolution française.* P., 1978.

туальных построений. Вся кампания по «реинтерпретации» не только отказ от наиболее позитивных концептуальных решений, прочно вошедших в прогрессивную историографию революции, но и откровенный, воинствующий вызов марксистскому решению проблем.

Академическая аргументация, в соответствии с которой 1789 и 1793 гг. воплощают две разнородные идейно-политические схемы — политику «классовой ненависти и борьбы» и политику «свободы и национального единства», служит новым правым для переоценки подлинного содержания революционного наследия. Объявив себя защитниками истинно «республиканских» ценностей, члены клуба дали им трактовку, явно отличающуюся от устоявшейся во французской политической культуре интерпретации, заменив лозунг «свобода, равенство, братство» на лозунг «свобода, собственность, право на безопасность и сопротивление угнетению»<sup>14</sup>. Таким образом, борьба с эгалитарной утопией по-прежнему осталась первоочередной задачей членов клуба. Социализм «несовместим» с выше обозначенными «республиканскими ценностями», ибо он «основан на ложной идее равенства, понимаемого как социальное инвентирование», тогда как для республиканца равенство означает «достойное обращение со всеми гражданами», личную свободу, право не подчиняться другим. Исходя из идеи классовой борьбы, социалисты и коммунисты «распространяют недоверие на целые категории французов», что является нарушением республиканских идеалов братства и извращением роли государства как представителя нации. Социализм объявляется источником «несправедливостей», к числу которых относятся «экономическая неэффективность», «налоговый гнет», «бюрократизация», «подавление инициативы». «Социалисты никогда не могли понять, что самый опасный враг республиканского государства не частный сектор, а крупные административные организации, превращающиеся в своего рода замкнутые корпорации». Наконец, социализм систематически оказывался на стороне общества против индивидуума, мешая продвижению последнего. «Социализм занят распределением богатств, но он истощает их источник: вкус к усилнию и труду, дух предприимчивости и обновления... Если социализм повсюду характеризуется экономической неэффективностью, то как он может обеспечить социальный прогресс?»<sup>15</sup> Таковы рассуждения французских неоллибералов, стремящихся вопреки очевидности разорвать связь между республиканской и социалистической традициями, противопоставить их. «Интеллектуальная верхушка крайне правой,— констатирует П. Тагнеф,— сумела монополизировать ссылку на республиканские ценности, присвоив их темы, слова, аргументацию. „Новые республиканцы“ клуба Орлож присваивают себе исключительное право говорить от имени Французской революции и Республи-

<sup>14</sup> *Échecs et injustices du socialisme*. P. 152.

<sup>15</sup> *Ibid.* P. 85.

ки. Эта эволюция тем любопытнее, что в 1974 г. они начинали как политический авангард ГРЭС. Процесс политизации метаполитического проекта привел от антилиберализма к ультралиберализму»<sup>46</sup>.

В чем состоит суть этой на первый взгляд парадоксальной эволюции от «антилиберализма к ультралиберализму?». Действительно, что касается области экономики, то здесь теоретиками этого направления сказано немало о пагубности вмешательства государства в социальную и экономическую области, о необходимости полной свободы частного предпринимательства, денационализации с передачей акций мелким собственникам и т. д. Стремление к социальному равенству несовместимо с экономической эффективностью, утверждают теоретики клуба. Если вмешательство государства в экономическую область нарушает естественный ход экономических процессов, умножает число ограничений, подрывающих дух предпринимчивости, то его вмешательство в социальную область, направленное на перераспределение национального дохода, ведет к эгалитаризму. «Проект республиканской оппозиции» предлагает «освободить общество от бюрократических пут», «благоприятствовать возрождению духа предпринимчивости», «высвобождению энергий», в первую очередь предпринимателя, который «воплощает ценности общества частного предпринимательства». Нужно содействовать расцвету предпринимателя как типа человеческой личности, который часто представляют в отрицательном свете, призывает вице-президент клуба Орлож М. Леруа. Нужно помнить, что он соглашается брать на себя риск, «прокладывая путь в будущее, и что, способствуя экономическому прогрессу, он создает условия для прогресса социального»<sup>47</sup>. Эта неолиберальная по духу программа, вполне соответствующая настроениям французского патроната, настаивает на всяческом ограничении роли государства в области экономики. Однако, как неустанно разъясняют неоправые теоретики, «экономике следует поставить на свое место», подчинив ее политике, ибо «следует нерархизировать функции суверенитета, обороны и производства: эта теория властей, которой вдохновляется идеал республиканского государства, черпает источник в самом отдаленном прошлом континента». Сегодняшнее государство «постепенно лишилось своих традиционных функций в области образования, правосудия, безопасности, ограничившись одним управлением. Это привело к слишком слабому государству и к слишком сильной администрации»<sup>48</sup>. Теоретики клуба предлагают: 1) «зайти возможно дальше в разделении политических и экономических функций» вплоть до введения статьи конституции, уточняющей экономическую компетенцию государства; 2) восстановить

---

<sup>46</sup> Ibid. P. 229.

<sup>47</sup> Ibid. P. 216.

<sup>48</sup> Ibid. P. 192—193.

авторитет государства, «ограничив его функциями в области политики и суверенитета, которые и являются его основным делом». Политическая власть должна служить выражением глобальных целей общества и обеспечивать сохранение плюрализма ценностей: важно, чтобы среди последних господствовали не только ценности экономические (что является одной из причин морального упадка западного общества); для этого надо поощрять существование различных укладов жизни и различных типов профессиональной карьеры, повышая престиж профессий, не связанных с функцией производства (юриста, преподавателя, полицейского, военного и др.), увеличивая относительную долю неденежных отличий и т. д.

Кажущееся противоречие между призывами к интегральному экономическому либерализму, с одной стороны, и усилению авторитета государства — с другой, в определенной мере снимается в выдвинутом клубом Орлож понятии «национального либерализма». Его условием является полный и бескомпромиссный разрыв с социализмом в лице как социал-демократии, так и «передового либерализма», объявленного «скрытой разновидностью» первого. Согласно заявлению клуба Орлож, «80-е годы знаменуют обновление идей либерализма и национализма во всем западном мире... Поскольку во всех областях, идет ли речь об экономике, естественных науках, истории, прогрессе знания разрушает догмы, на которых основаны социалистические идеологии... мифы левых терпят крах... следует отвергнуть всякое социал-демократическое искушение и опираться на идеи Нации и Свободы»<sup>49</sup>. Отказ от компромисса с любой формой социального прогрессизма, сопряжение национализма и экономического либерализма стали сквозной темой в лагере «интеллектуальной» правой. Согласно ее определению, «национальный либерализм» в отличие от либерализма «новых экономистов» утверждает ценности, чуждые миру рынка: чувство усилия и ответственности, стремление к самопожертвованию, чувство национальной идентичности, воплощенное в «народной душе», патриотизм, национальное достоинство, независимость, суверенитет. «Там, где утопический (космополитический.— Т. Ф.) либерализм, забыв страсти человеческих коллективов за холодными цифрами и методологическим индивидуализмом, провалился, национальный либерализм, воплощенный во Франции Ж. Клемансо и Ш. де Голлем — на пути к успеху», — говорится в программном тексте-манифесте клуба «Республиканская революция»<sup>50</sup>.

В концепции «национального либерализма» активисты клуба стремятся осуществить противоречивый синтез экономического либерализма, сильного авторитарного государства и ценностных

<sup>49</sup> Цит. по: Temps mod. 1985. N 465. P. 1806.

<sup>50</sup> Échecs et injustices du socialisme.

установок, воплощаемых национальной традицией. Одним из его выражений стала формула «укоренение и свобода» — так озаглавил свою последнюю книгу почетный председатель клуба и одновременно член руководства ОПР И. Бло. Подъем социалистических идей в XIX—XX вв., сопутствовавший процессам промышленной революции и индустриализации, он пытается связать исключительно с мироощущением людей, вырванных из привычной среды, лишенных корней, на время утративших опору в традиции. Сегодня их сменили «стремления к свободам и укоренению», гораздо более соответствующие «европейской традиции»; сам идеал свободы — яркое воплощение традиции, идущей из глубины веков, «порой приходившей в упадок, но постоянно возрождавшейся» и находившей выражение в «идеале греческой гражданственности, римской республике, франкских свободах» и, наконец, «в основополагающем событии нашего времени — Французской революции»<sup>51</sup>.

Таким образом, «несоциалисты» клуба Орлож, вместе с «революционными консерваторами» ГРЭС разоблачающие «рыночный либерализм», — это порождение «атлантико-американского Запада», в отличие от последних выдвигают свой проект коррекции «несовершенств» либерализма в духе неоправой идеологии. Именно на это направлена провозглашенная ими «республиканская революция», которая выглядит как промежуточный этап «консервативной революции». В самом деле, занимаясь у соперников слева их идеологические темы, неоправые переосмысливают их до неузнаваемости: так, индивидуалистический либерализм получает коллективистское, национальное, моральное измерение; что касается республиканской традиции, то в ней самым важным оказывается не то, что она выразила универсальные и всеобщие устремления человечества, а то, что она прочно укоренена в отдаленном европейском прошлом, и т. п.

Далее следует «присвоение республиканской традиции»: правая оппозиция представляет себя единственной либеральной продолжательницей традиций 1789 г., все же остальные направления суть отклонения. К тому же левая погружена в «архаику прошлого века», тогда как республиканская позиция представляет современность, защищая такие ценности, как экономическая компетенция, личные заслуги, ответственность, инициатива, эффективность, обновление структур.

Неоконсерваторы всячески отделяют себя от старых правых, исключенных из политической игры. Главное различие, как считает Тагиев, воплощено для них в «биосциентизме». Он указывает на растущие разногласия в области использования «биологического сциентизма» между ГРЭС и клубом Орлож. В действительности речь идет о разногласиях между двумя течениями, которые ошибочно смешивают в одном понятии социального дарвинизма.

---

<sup>51</sup> *Blot J. Les racines de la liberté. P., 1985. P. 77.*

С одной стороны, социальный дарвинизм в строгом смысле слова смыкается с либеральным направлением, цель которого — снять все преграды, мешающие свободному проявлению естественных законов в обществе. Минимальное государство — первое средство устранения социально-политических препятствий проявлению закона естественного отбора. С другой стороны, существует евгеническое направление, которое не следует отождествлять с первым. Оно исходит из того, что природные законы не действуют в обществе и что для их проявления необходимо человеческое вмешательство. Опирающаяся на бурное развитие «генной инженерии», биополитика предполагает целенаправленное воздействие на механизмы наследственности. Политически планируемая селекция должна прийти на смену ставшему неэффективным естественному отбору. Для осуществления таких мер требуется не ослабление государства, а целая государственная программа «систематических коррекций», направленных против «социальных искажений» действия закона естественного отбора. Социальный дарвинизм служит в кругах, близких американскому консерватизму, для обоснования ультралиберализма. Именно сюда примыкает клуб Орлож; отсюда его речи в пользу «наиболее способных», подавляемых социальным эгалитаризмом. С евгеническим течением связана ГРЭС: ее «консервативная революция» рассчитана на более авторитарный режим<sup>52</sup>.

«Присвоение реального» означает, по мысли Тагьефа, противопоставление эволюционистского духа развития, свойственного живому организму, жесткому рациональному конструированию левых. Социалистическая мысль подается как продукт духа абстракции, который производит лишь утопии, априорные и дедуктивные идеологии. Сливаясь с мессианистскими течениями, они становятся кровавыми. Обратной стороной их бессилия преобразовать социальную реальность является тоталитарное государство. Так на новый лад «доказывается» безрассудство попыток социального переустройства в силу несовершенства человека и ограниченности прогресса, на который способно общество, — «тезис», восходящий к аргументации «контрреволюционного» традиционализма, бытовавшего от Ж. де Местра и И. Тэна до П. Бурже и М. Морраса включительно.

Интересной переформулировке подверглась и тема укоренения в культурное наследие, национальную историю. То, что у ГРЭС было ссылкой на индоевропейские истоки, у либерал-консерваторов становится укоренением в национальные ценности, в республиканство. Они выступают в роли защитников свобод, причем последняя понимается как «свобода быть собой», как «право на различие».

В условиях кризиса буржуазно-реформистской стратегии, проводниками и апологетами которой выступали леволиберальные и

---

<sup>52</sup> Taguieff P. Op. cit. P. 32.



радикально-демократические круги, «новые правые» попытались «перехватить» ряд тезисов и положений, в то или иное время выдвигавшихся левыми силами, адаптировав их к собственным потребностям. Антиамериканизм и озабоченность судьбами Европы, страстные речи в защиту национальных и местных культур, больших и малых, критика потребительства, тревога в связи с экологической проблемой и т. д. — все эти тезисы фигурировали у левых разных оттенков. В принципе они предпочитают иметь дело с прогрессивными идеями, выдвинутыми еще эпохой Просвещения, с присущим им отпечатком вульгарного материализма и механистического понимания человека и общества, превращая тем самым в постулаты, в «образ левой» чаще всего именно те крайности, которые левая сама, в процессе развития, уже подвергла или подвергает критике. В их числе можно назвать и упрощенное понимание равенства как «уравниловки», и критику мессианизма и провиденциализма в их онаученном виде, и понятие прямолинейности прогресса и другие крайности, с помощью которых «новые правые» конструируют схематический образ противника, чтобы облегчить свое контрнаступление. Сама известная условность структурирования идеологической сферы с помощью противопоставления понятий типа «левая — правая», которые не могут быть неизменными, в данном случае используется для запутывания картины с целью осуществления главной задачи «новых правых», — широкой кампании переоценки ценностей, распространения консервативных умонастроений. Объективные реальности как таковые менее всего интересуют «новых правых», которые настойчиво предлагают — пока — изменить лишь угол зрения на них («vue de droite»), что свидетельствует об исключительной активизации субъективно-идеалистического подхода.

В контексте господствующих идеолого-политических концепций политические воззрения «новых правых» выглядят как экстремистские: тем не менее их теоретические положения имеют важное влияние на выработку политического курса правых сил, подчас присутствуя в них в опосредованном виде. Не будучи рассчитаны на непосредственный политический успех, они имеют сильное косвенное влияние, поскольку в условиях идейного разброда и вакуума крупные партии правой могут негласно принять их и интегрировать в свои платформы.

В обстановке глубокого духовного кризиса капиталистического общества усилия крайне правых интеллектуалов направлены на выработку правоавторитарной стратегии в надежде вернуть буржуазии былые позиции классового и идеологического господства. Их цель, пишет английская исследовательница Р. Зайдел, «подорвать и заменить господствующую идеологию, на основе которой сложился послевоенный либеральный и социал-демократический консенсус... Роль интеллигенции, особенно философов, рассматривается как первичная в создании контргегемонии (в области культуры. — Т. Ф.). Это объясняет, почему британские и

французские новые правые, а также их приверженцы в ФРГ и Италии выдвинули в качестве лидеров философов — Роджера Скратона в Англии, Алена де Бенуа во Франции»<sup>53</sup>. В формировании идейной платформы неоконсервативных сил — контрмодели предлагаемого ими общества — особо важную роль сыграли теоретические разработки новых правых, направленные на подрыв ценностей демократии и социального прогресса и на переосмысление с позиций старых реакционных идей как новых достижений в различных областях науки, так и реальных процессов современного мира.

---

<sup>53</sup> *Seidel J. The New Right in France and Britain // The ideology of the New Right // Ed. Levitas R. Cambridge, 1986. P. 107.*

### III

## РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

---

### НЕОТОМИЗМ: КУЛЬТУРА И ИСТОРИЯ

*Б. Л. Губман*

Представители неотомизма — официальной философской доктрины католической церкви — сыграли довольно значительную роль в формировании французской буржуазной философии нашего столетия. Несмотря на рост влияния различных концепций католического модернизма, неотомизм и в 60—80-е годы не утратил своих позиций в качестве одной из ведущих школ философской мысли современной Франции. Для этого, однако, его сторонникам пришлось приложить немало усилий, связанных с «обновлением» лика «вечной философии». II Ватиканский собор санкционировал курс католического «аджорнаменто», направивший деятельность приверженцев неотомизма по пути диалога с современным миром, предполагавшего постановку новых проблем и поиск ранее не использовавшихся средств философской апологии религии. С этой целью неотомистские авторы вступают в активный контакт с представителями различных светских и религиозных философских направлений, отстаивая тем не менее «незыблемые» принципы учения Аквината, провозглашенного Ж. Маритеном «апостолом Нового времени».

За последние два десятилетия французский неотомизм значительно видоизменил свой облик, сохранив вместе с тем верность тем идеям, которые были намечены двумя его общепризнанными патриархами — Э. Жильсоном и Ж. Маритеном. Эти два теоретика были для французских неотомистов, занятых делом «обновления» доктрины Аквината в 60-х — начале 70-х годов, своеобразными «живыми классиками». Во многом их творчество остается «классическим» и теперь, когда идет более интенсивная эрозия «вечной философии» на базе ее усилившихся контактов с иными направлениями буржуазной мысли. Об этом свидетельствует не только интерес к прижизненным последним трудам этих двух авторов, но и двухтомное издание важнейших работ Маритена (1975—1979 гг.), осуществленное после его кончины, посмертная публикация книги Жильсона «Трудный атензм» (1979).

Среди французских неотомистов широко признанной является «экзистенциальная» интерпретация учения Аквината, предложенная Жильсоном и Маритеном в решении онтологических и гносеологических вопросов. Эти два теоретика еще задолго до

II Ватиканского собора указали путь переориентации интересов «вечной философии», подчеркивая необходимость сконцентрировать усилия ее представителей на разработке проблем антропологического и культурфилософского характера. В последних работах Маритена «Философ в обществе» (1960), «Крестьянин с Гаронны» (1966), «О церкви христовой» (1970), в книге Жильсона «Массовое общество и его культура» (1967) настойчиво проводится мысль о том, что «мудрость вечной философии» должна указать надежные основания для стабилизации современной культуры, гармонизации ее сфер, возрождая «вечные» религиозно-нравственные ценности.

В трудах А. Барса, Ж. Ладрьера, Ж.-Э. Никола, П. Туане и других видных представителей французского неотомизма, опубликованных в 70—80-е годы, отчетливо намечается тенденция отхода от традиционной томистской онтологической, гносеологической и этической проблематики, перемещение интереса в сферу философии истории и культуры. В данной связи особенно показательны работы Ж. Ладрьера «Социальная жизнь и судьба» (1973), «Вызов, брошенный культурам науки и технологией» (1977), а также книга Ж.-Э. Никола «Созерцание и созерцательная жизнь в христианстве» (1980).

Судьба культурного саморазвития человека в истории становится центральной темой неотомистских авторов. История общества немыслима вне человеческого творчества, постоянного самосовершенствования индивида, создающего ткань ее событий. Гуманистическая грань всемирно-исторического процесса особенно четко проявляется в периоды, когда человечество остро ощущает необходимость ответа на вопрос о глобальных перспективах своего развития. В эти моменты нельзя бесстрастно констатировать смену исторических эпох, типов социальной организации, необходимо осознать их значимость для человека, его всестороннего саморазвития. Общеочевидные симптомы кризиса буржуазного общества и культуры не остаются вне поля зрения представителей различных направлений современной буржуазной философии, дающих им специфическую мировоззренческую оценку. Не только светские, но и религиозные авторы обращаются к анализу сложившейся ситуации, предлагая разнообразные рецепты спасения общества, основанного на господстве «вещных отношений». Естественно, что французские неотомисты не остаются в стороне от дискуссий по столь актуальным вопросам, предлагают собственный вариант доказательства значимости религиозно-нравственных ценностей в истории человечества. Попытаемся проследить эволюцию их воззрений на проблему культурного саморазвития человека в истории.

В сочинениях Фомы Аквинского мы не находим философии культуры как самостоятельного звена его учения. В них присутствует лишь постановка ряда культурфилософских вопросов, включенных в контекст развиваемых им антропологических представлений. И это не случайно, ибо вплоть до Нового времени сфера

культурно-исторического бытия человека не воспринималась как отличная от природной, понималась как ее продолжение. Лишь крушение традиционных отношений рождает предпосылку для осознания противоположности природного и культурно-исторического миров. Именно тогда культура и становится предметом философской рефлексии, воспринимаясь как сфера духовного самосовершенствования человека и человечества.

Аквинат мыслил человека сложной субстанцией, состоящей из двух неполных — души и тела. Он трактует его как существо, призванное совершенствовать совокупность своих интеллектуальных, нравственных и теологических добродетелей, стремясь к благу и являясь равноправным гражданином «града земного» и церковного сообщества — «града божия». Если Августин при всем его внимании к динамизму истории считал социальное измерение человеческой жизни печальной необходимостью, то Аквината отличает именно желание объединить «мирское» и «сакральное», доказать их нерасторжимость.

Расхождения во взглядах Августина и Аквината вполне объяснимы с точки зрения исторической обусловленности их формирования. Августин творил в эпоху крушения Римской империи, воспринимавшегося им как воздаяние за греховность «града земного». Аквинат, напротив, живя в эпоху зрелого феодализма, расцвета средневековых городов, культуры, был движим идеей примирения «мирского» и религиозного начал в жизни человека. Комментируя это обстоятельство, Ф. Коплстон пишет: «Различные воззрения Августина и Аквината, конечно, в определенной степени могут найти историческое объяснение. Первый, глядя на такие королевства, как Ассирия и Вавилон в их связях с еврейским народом и на языческую Римскую империю в ее взаимосвязи с христианством, был склонен рассматривать государство как достойную сожаления необходимость, обусловленную падением человека и подлежащую искуплению лишь через подчинение церкви. Аквинат, тем не менее, живя в эпоху средневековья, принимал как очевидную идею христианского государства и разделения власти»<sup>1</sup>.

При всем отличии Аквината от Августина в плане положительной оценки «града земного» как способного вести людей к «общему благу» он был далек от понимания специфики социокультурного бытия человека, трактовал его лишь как продолжение и завершение естественноприродного миропорядка, сотворенного богом. Кроме того, «ангельский доктор», в силу развиваемой им под влиянием христианского неоплатонизма Ареопагита концепции взаимосвязи бога и мира, был нечувствителен к диахронному аспекту анализа истории. Все это делает совершенно невозможным постановку проблемы культурного саморазвития человека в истории в рамках ортодоксального, немодернизированного томизма.

Рассмотрение феномена культурного творчества как уникального и надприродного по своей сути предполагает диалог «вечной

<sup>1</sup> Copleston F. Aquinas. L., 1957. P. 229—230.

философии» с буржуазной мыслью Нового времени и современности. К началу нашего столетия ее сторонники осознали, что для защиты собственных воззрений им необходимо доказать непреходящее значение христианских ценностей в развитии целостности культуры. И хотя в адрес протестантской либеральной теологии все еще раздавались произносимые ими обвинения в культурном «прогрессизме», сами неотомисты учли уроки ее теоретиков. Чтобы выжить, «вечная философия» должна была подвергнуться перестройке в «культуроцентристском» духе. Ее осуществление вело не только к ассимиляции тезисов светской буржуазной мысли, но и к формированию контактов с официально осуждаемым церковью католическим модернизмом. Католический спиритуализм, экзистенциализм Г. Марселя, тейярдизм, персонализм сыграли немаловажную роль в оформлении «культуроцентристской» ориентации неотомизма, проявившейся достаточно полно уже в первой половине нашего века. Эти обстоятельства, пожалуй, в наибольшей степени запечатлеваются в истории французского неотомизма, где, собственно, и зарождается «культуроцентристская» переориентация «вечной философии».

Обращение французских неотомистов к проблематике философско-исторического, культурфилософского плана, как уже отмечалось, связано с именами Ж. Маритена и Э. Жильсона, из которых первый придавал своим исканиям программно-теоретический характер, что способствовало их широкому распространению и популярности<sup>2</sup>. И сегодня такие видные неотомисты, как А. Барс, Ж.-Э. Никола, П. Туане и др., по существу, воспроизводят «клише», сложившиеся в теоретических построениях Маритена заимствуя почти без изменения многие его выкладки относительно судеб культурно-исторического развития человечества.

В первую очередь это сказывается в принятии ими программы «культуроцентристской» переориентации «вечной философии», обращении ее догм к социокультурной проблематике. П. Туане пишет, например, о том, что наипервейшей задачей официальной философской доктрины католицизма является «усиление рефлексии» по поводу противоречий нынешней стадии исторического развития, «конфронтация веры и современной культуры»<sup>3</sup>. Ему вторит Ж.-Э. Никола: «Теолог является человеком, находящимся в определенной ситуации, и он обращается, по крайней мере прямо, к людям, живущим в конкретных условиях. Определенные культурные ориентации, определенные исторические обстоятельства могут вести рефлексии к истине откровения и выявить в ней новые аспекты, благодаря чему она отвечает на различные потребности человека, новые вопросы»<sup>4</sup>.

«Гармония разума и веры» оказывается, таким образом, у современных последователей Маритена неперемнным условием

<sup>2</sup> Bars H. Gilson et Maritain // Rev. thomiste. 1979. T. 79, N 2. P. 237—271.

<sup>3</sup> Toimet P. Théologie et eschatologie // Ibid. P. 181.

<sup>4</sup> Nicolas J.-H. Prolégomènes à une dogmatique // Ibid. 1983. T. 83, N 2. P. 189.



культурно-исторической рефлексии, призванной стать действенной силой мировоззренческой ориентации личности. Именно так неотомисты и надеются сегодня «реанимировать» веру в мир, где она оказалась утраченной в силу объективных причин. Запрос на воспроизводство иррационального постоянно удовлетворяется в буржуазном обществе. Сторонники «вечной философии» используют это обстоятельство, предлагая собственный вариант толкования вопроса о культурном саморазвитии человека в истории.

Хотя Маритен и вступал в острую полемику с классической и современной буржуазной философией, он воспринял обостренный интерес ее представителей к проблеме культуры. Этот интерес стимулировался также тем, что феномен культурного творчества был в центре внимания различных направлений католического модернизма, среди которых Маритену были особенно близки искания сторонников персонализма<sup>5</sup>.

Неотомистский автор связывает культуру прежде всего с самосовершенствованием субъекта. При этом человек как носитель культурного творчества рассматривается в отрыве от конкретных социальных отношений, в рамках которых осуществляется его деятельность, берется в качестве сложной духовно-материальной субстанции, части сотворенного универсума. «Являясь духом, оживляющим плоть, человек, — пишет он, — обладает прогрессирующей природой. Работа разума и добродетелей естественна в том смысле, что она соответствует существенным наклонностям человеческой природы, подключает к деятельности ее сущностные ресурсы... Таким образом, оказывается, что культура столь же естественна для человека, как работа разума и добродетелей, продуктом и земным завершением которых она является: она отвечает конечному предназначению природы человека, но есть работа разума и свободы, присоединяющих свои усилия к природе»<sup>6</sup>.

Маритен всячески старается продемонстрировать автономность мира человеческой культуры, «естественные предпосылки» его становления. Но при этом сами «естественные основания» рассматриваются им вопреки реальности как созданные богом свойства человеческой природы, способные служить «отправной точкой» культурного творчества. Культурное самосовершенствование человека в истории предполагает выяснение его сложной природы, социальной сущности, а не обращение к извечным «естественным качествам» личности как носительницы духовного начала, ее интеллектуальным и нравственным способностям. Осознание подлинных истоков культурного творчества становится возможным с позиций материалистического понимания истории.

Сущность человека исторична. В сознательной деятельности, труде он созидает ткань истории, трансформирует свою родовую природу, руководствуясь определенными потребностями, мотивами

<sup>5</sup> См.: Вдовина И. С. Французский персонализм. М., 1977. С. 7.

<sup>6</sup> *Maritain J. Religion et culture // Oeuvres, 1912—1939. P., 1975. P. 555.*

и целями, а не просто следуя императиву «естественного закона», который, согласно догмам томизма, коренится в духовно-личностном начале и призывает индивида всецело направлять свои усилия к достижению божественного блага. Провозглашая созерцание блага не только целью и смыслом человеческого существования, но и источником культурного творчества, Маритен мистифицирует его действительные предпосылки. Центром культурного творчества неправомерно называется якобы извечно присущее человеку стремление к религиозно-нравственному совершенствованию.

«Культура, или цивилизация, — пишет Маритен, — есть обогащение собственно человеческой жизни, предполагающее не только материальное развитие, необходимое и достаточное для подобающего существования в мире, но и прежде всего моральное совершенствование, развитие спекулятивной и практической активности (художественной и этической), заслуживающей названия подлинно человеческого»<sup>7</sup>. История предстает, таким образом, постоянным совершенствованием «объективного духа», а духовная культура бесосновательно наделяется приматом по отношению к материальной, хотя и их различие оказывается весьма относительным, ибо они «охвачены» единым потоком экспансии духовности», имеющей своим источником религиозно-нравственные устремления личности. При этом Маритен<sup>8</sup> дает превратное, идеалистическое толкование реальному феномену опредмечивания сущностных сил субъекта в продуктах его деятельности и параллельному процессу распредмечивания объективных форм культуры человеком, осваивающим исторический опыт.

Онтологически присущая человеку способность к культурному творчеству оказывается, согласно логике рассуждений Маритена, основой существования общества. «Общество в собственном смысле слова, — заключает он, — является объединением личностей; поскольку социальная единица достойна такого наименования, она является градом человеческих личностей. Социальное объединение — это личность»<sup>8</sup>. Общество предстает при подобном подходе совокупностью личностей и одновременно «сверхличностью». И если в своем индивидуальном культурном творчестве личность оказывается ориентированной телеологией стремления к божественному благу, то общество интерпретируется как движимое финальной целевой причиной «общего блага». Телеология индивидуальной деятельности дополняется коллективной.

«Общество, — отмечал К. Маркс, — не состоит из индивидов, а выражает сумму тех связей и отношений, в которых эти индивиды находятся друг к другу»<sup>9</sup>. В свете материалистического понимания истории становится очевидной неправомерность хода рассуждений Маритена и его последователей об обществе и культуре. Нельзя рассматривать культурное творчество как способность асоци-

<sup>7</sup> Ibid. P. 558—559.

<sup>8</sup> *Maritain J.* La personne et le bien commun // Oeuvres, 1940—1963. P., 1979. P. 296—297.

<sup>9</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 46, ч. 1. С. 214.

ального человека, заключенную в его онтологии, личностном бытии, а затем выводить из него специфику общества в разнообразии его связей и имманентной направленности развития. Культурно-исторический мир есть всегда продукт творчества личности, включенной в совокупность общественных связей и формируемой ими. Именно общественный субъект может сознательно определить свое отношение к природной и социальной необходимости в процессе исторического саморазвития и творения многообразия объективных форм культуры.

Несмотря на то что построения Маритена вполне вписываются в традиционное провиденциально-эсхатологическое видение процесса развития общества, присущее «вечной философии», ее современные сторонники усматривают в них пример радикально нового понимания взаимосвязи «града земного» и «града божия», «сакральной» и «мирской» историй. С точки зрения Ж.-Э. Никола, Маритен показал роль «вторичной причинности», создаваемой человеком, во всемирно-историческом процессе, выявил его имманентные финальные цели. «Если человек стремится постигнуть и подчинить себе мир, — пишет Никола, солидаризируясь с патриархом современного неотомизма, — это необходимо ему для самореализации. Через множество цивилизаций, которые он создает, разложение которых допускает или производит сам, через свою бесконечную активность и борьбу он творит и выражает себя. Если и есть объединяющий финал истории, он не может быть чем-либо иным, как самим человеком, человеком на пути самореализации»<sup>10</sup>. Эти слова звучат совсем в духе высказываний Маритена, стремившегося доказать, что земной смысл истории есть дополнение трансисторического, а единство «сакрального» и «мирского» обнаруживается в явлении Христа — центра и цели истории.

Современные последователи патриарха неотомизма видят непреходящую силу его взглядов, пример для подражания в единении финалистически истолкованной всемирной истории, в которой проявляются творческие потенции человека, с «историей спасения» определяемой глобальными трансисторическими, провиденциально-эсхатологическими предначертаниями. И разумеется, подобные восторженные оценки совсем не случайны. Все дело в том, что концепция Маритена стала долгосрочной программой развития «вечной философии» благодаря своей полемической заостренности не только против светских буржуазных доктрин, говорящих о гуманистическом смысле истории, но и в противовес философско-историческим конструкциям сторонников различных направлений католического модернизма.

Представители католического спиритуализма, тейярдизма, экзистенциализма, персонализма, многочисленных послесоборных концепций католического «аджорнаменто» едины в сакрализации культурно-исторической деятельности человека и человечества.

---

<sup>10</sup> *Nicolas J.-H.* Le Christ — centre et fin de l'Histoire // Rev. thomiste. 1981. Т. 81, N 3. P. 373.

В их сочинениях «мирской» и «сакральный» смыслы истории оказываются нерасторжимыми. В модернистском прочтении «история спасения» «растворена» во всемирной истории. Такая позиция неприемлема для Маритена и современных неотомистских поклонников его творчества.

Патриарх неотомизма учил о присутствии трех составляющих «мирского» смысла истории, «естественных целей», реализующихся в культурно-исторической активности человека. Первая из них сводится к «покорению природы и завоеванию автономии для человечества»<sup>11</sup>.

Вторая состоит в прогрессе знания, искусства и в первую очередь морали. И наконец, третья, «естественная цель» истории заключается в «манифестации всех возможностей человеческой природы»<sup>12</sup>. Но «мирской» смысл истории, по Маритену, предполагает присутствие трансисторического, который отличен от него и никогда полностью не может быть постигнут человеком. История приобретает смысл в свете явления Христа, к которому тяготеет как своему центру и финалу, но обнаружение ее «тотального» смысла есть задача сверхчеловеческая. Современные последователи Маритена делают из этих положений еще более прозрачные выводы, заявляя, что сосуществование «града земного» и «града божьего» так или иначе ведет к полному торжеству последнего.

Какой же смысл будет иметь в таком случае утверждение значимости культурного саморазвития человека, поступательного движения человечества в процессе всемирной истории? Посмотрим, что говорит по этому поводу преданный продолжатель идей Маритена Ж.-Э. Никола: «Все люди обладают местом в граде божьем, и через тех, кто свободно принимает его царствие, через церковь Христос осуществляет действие на всех других, на мир и историю, с тем чтобы ввести их в историю спасения и спасти всех. С завершением времени всеобщая история исчезает перед историей спасения, которая... продолжит свою жизнь за пределами времени и вечности»<sup>13</sup>. Никола приводит построения Маритена к логическому финалу, обесценивая все итоги культурно-исторического развития человечества во времени. От утверждения ценности культурного творчества до отрицания такового оказывается всего один шаг. Достаточно принять более радикально эсхатологическую точку зрения, и все предшествующие декларации о важности земных деяний человека обращаются в ничто.

Сам Маритен занимал, однако, более гибкую позицию, нежели его современные последователи. Он умело балансировал между полосами providенциально-эсхатологического толкования истории и утверждением ее внутреннего смыслового содержания. Все движение всемирной истории оценивается им с точки зрения того, что оно несет для судеб исторического саморазвития человека. В тра-

<sup>11</sup> *Maritain J.* Le paysan de la Garonne. P., 1966. P. 65—66.

<sup>12</sup> *Ibid.* P. 67.

<sup>13</sup> *Nicolas J.-H.* Le Christ — centre et fin de l'histoire. P. 380.

диции спекулятивных теорий исторического процесса Маритен предлагает собственный вариант его схематики, а затем с ее помощью стремится обосновать утопический идеал перестройки ценностного базиса буржуазной культуры с целью ее «обновления».

История европейской культуры, согласно его концепции, делится на периоды в соответствии с эволюцией гуманистического сознания, ибо для католического автора неприемлемы объективные критерии научного анализа стадий исторического развития. Отмечая, что уже в античности обнаружилось «трансцендентные основания» европейского гуманизма, связь человека и божественного бытия, Маритен заявляет, что только христианский гуманизм средневековья создал предпосылки для всестороннего развития личности. Абсолютизируя значение и мнимые преимущества средневекового способа духовного производства и культуры, католический философ делает их критерием оценки дальнейших судеб буржуазного гуманизма, находящегося в состоянии перманентного кризиса.

Первый этап кризиса буржуазной гуманистической культуры Маритен относит к XVI—XVII вв. и связывает его с противоборством науки и религиозного сознания, с распространением атеизма. Закономерное выдвижение науки в качестве ведущей силы в системе духовного производства буржуазного общества, ее влияние на философию Нового времени расценивается теоретиком неотомизма как трагедия культуры. Маритен возлагает на науку, а не на капитализм ответственность за все углубляющиеся культурные противоречия. XVIII—XIX века, в его понимании, показали опасность альянса науки и техники, безудержной погони за прибылью, забвения христианских ценностей, а потому и представляют в его схеме второй этап кризиса буржуазной гуманистической культуры. Его апофеоз наступает в XX столетии, когда торжествует «бездуховная цивилизация», для которой бог «окончательно умер»<sup>14</sup>.

Вполне очевидно, что периодизация истории европейской культуры, предлагаемая Маритеном, базируется на шатких критериях его социально-философских воззрений и не выдерживает никакой критики. Он лишь фиксирует некоторые реальные исторические феномены, а затем дает им весьма произвольное объяснение, исходя из ложной предпосылки, что кризис религии и есть основа трагедии буржуазной гуманистической культуры, в то время как ее подлинные причины следует искать в самой природе капиталистических отношений. Схема развития европейской культуры, содержащаяся в сочинениях Маритена, обуславливает выдвижение им собственного идеала будущего.

Отсутствие последовательного научного анализа причин кризиса буржуазной гуманистической культуры приводит Маритена к реакционно-романтическим мечтаниям о возможности «духовного преобразования» современного капитализма на основе принципов религиозного «интегрального гуманизма», который якобы призван

<sup>14</sup> *Maritain J. Humanisme intégral. P., 1968. P. 42—43.*

преодолеть все исторически сложившиеся преграды для целостного саморазвития личности, сочетая признание ее уникальной ценности с утверждением необходимости обрести вновь ее бытийные корни, трансценденталии абсолютного божественного бытия — истину, красоту и благо.

Католический философ и не помышляет о ниспровержении устоев буржуазного общества. Напротив, выявляя истинную апологетическую сущность своей концепции, Маритен предлагает «обновить» капитализм путем «революции» в сфере его духовной культуры, ценностей и утвердить в жизни принципы христианского персонализма, «общего блага», плюрализма и конечной теистической ориентации. Хотя Маритен и выступил задолго до II Ватиканского собора против идеи интегризма, он утверждает необходимость активной деятельности католической церкви по распространению «вечных духовных ценностей» и даже предлагает конкретные проекты корпоративной реорганизации буржуазного общества, создания христиански инспирированной демократии.

Его реакционно-романтические, утопические воззрения оказали существенное влияние на стратегию и тактику современного католицизма, в значительной мере подготовили идеологический климат, способствовавший открытому переходу неотомистской доктрины на путь «аджорнаменто». Официальное признание взглядов Маритена зафиксировано в энциклике Павла VI «Популорум прогрессу», где говорится о приверженности церкви пути «интегрального гуманизма»<sup>15</sup>.

Несмотря на то что Маритен именовал свой идеал «конкретным» и «историческим», он потерпел полное фиаско при столкновении с реальностью. Буржуазное общество оказалось отнюдь не восприимчивым к детально разработанным планам его христианско-либеральной перестройки. В равной мере теряет свою популярность и схема культурно-исторического развития человечества, предложенная Маритеном.

Сегодня поклонники его идей видят их ценность лишь в утверждении относительной автономии пути культурного развития человечества в истории, сочетании признания его самостоятельной значимости с традиционным провиденциально-эсхатологическим толкованием социального развития. В 70—80-е годы представители французского неотомизма радикально меняют свой подход к проблеме культурного саморазвития человека в истории. Это связано с их реакцией на изменение социальной ситуации в мире, необходимостью пересмотра ранее устоявшихся воззрений на субъект культурного творчества и его место в истории.

Неоконсервативные тенденции, характерные для нынешнего этапа развития буржуазной идеологии, сказались и в эволюции взглядов неотомистских теоретиков. При этом, разумеется, в рамках «вечной философии» они приобрели специфическое звучание,

<sup>15</sup> Paul VI. Encyclique *Populorum Progressio* sur le développement du peuple. P., 1967. P. 69.



философско-теологическую окраску, созвучную общей направленности социальных энциклик Иоанна Павла II «Редemptor hominis» и «Лабorem exerceat», в которых пафос критики трагических коллизий буржуазного общества и культуры сочетается с утверждением неизбежности «вещных отношений». В неотомистской философии сегодня отчетливо наметилась тенденция оправдания существующего через акцент «вечной» природы человека, «анти-прогрессизм» и повышенное внимание к эсхатологической проблематике.

«Человек,— заключает Ж.-Э. Никола в своей книге „Созерцание и созерцательная жизнь в христианстве“,— есть религиозное животное. Если первоначально в течение тысячелетий и еще сегодня в глазах многих религия кажется в особенности утилитарной и соответствующей земным интересам, очевидным фактом истории человечества является то, что во всех великих цивилизациях она приобретала в определенный момент трансцендентную ценность и была мыслима и переживаема как личностная ценность, способная обеспечить индивиду самосовершенствование за рамками того, что может принести ему социальная жизнь»<sup>16</sup>. Неотомистский автор провозглашает, таким образом, религиозное начало определяющим в жизни личности, обеспечивающим ее автономию в социальной жизни. Одновременно сама социальная жизнь в подобной интерпретации оказывается во многом «девальвированной» в свете данной установки, хотя, как мы помним, Никола видит основную побудительную «импульс» ее трансформации все в том же «сакральном» измерении бытия человека. Если Маритена увлекала задача доказательства возможности хотя бы ограниченного прогресса человечества по пути торжества синтеза христианских ценностей и гуманистического начала культуры, то Никола она кажется «суточной» в свете глобальной эсхатологической перспективы. Отрицая идею поступательного развития человечества, прогрессивного завоевания все новых рубежей в сфере культурного бытия личности, он рисует утопическую перспективу будущего торжества созерцательного начала в общественной жизни.

Подлинное развитие человека, рассуждает неотомистский автор, связано с созерцательным подходом к жизни, и именно здесь раскрываются якобы наибольшие возможности для самосовершенствования индивида. Восточные цивилизации открыли для себя путь созерцательной жизни, который затем в новой форме «открыт» греческой философией. Хотя христианство не исключает активности личности, оно все же, по Никола, прежде всего созерцательно, ибо видение абсолюта воспринимается как основной смысло-жизненный ориентир. «Каждый христианин,— считает Никола,— призван к совершенствованию, а христианское совершенствование есть мистика»<sup>17</sup>.

Никола всеми силами стремится примирить идеал созерцатель-

<sup>16</sup> *Nicolas J.-H. Contemplation et vie contemplative en christianisme. P., 1980. P. 5.*

<sup>17</sup> *Ibid. P. 32.*

ной жизни с конкретной картиной эволюции европейской истории, которая ему противостоит. Он отнюдь не склонен открыто перечеркивать все достижения человечества в социокультурной сфере, но говорит о том, что им следует придать перспективу примата созерцания над действием<sup>18</sup>. Эсхатологический финал индивидуальной жизни и истории, хотя и питает, согласно Никола, «абсолютную надежду», но на деле «высвечивает» всю тщетность притязаний человека на гармоничное переустройство своего социального бытия. Это означает, если перейти от многосложных философско-теологических спекуляций к реалиям истории, закамуфлированную апологию буржуазного общества, желание стабилизировать его уполно уже не путем конструирования конкретных утопий будущего, а лишь при посредстве смены ориентиров сознания каждого индивида. Примат созерцания над действием, считает он, должен в каждом конкретном случае указывать способ снятия противоречий буржуазного общества и культуры.

Повышенное внимание к эсхатологической проблематике имеет в сочинениях неотомистов и своеобразный критико-негативный выход: все иные способы рассмотрения процесса культурно-исторического развития человечества именуется «идеологическими», сознательно искажающими действительность с позиций групповых и классовых интересов, целей. Здесь неотомисты вступают в полемику не только с различными направлениями буржуазной идеологии, но и с научно-материалистическим мировоззрением марксизма. При этом «антиидеологические» декларации лидеров французского неотомизма несут на себе печать влияния прежде всего представителей франкфуртской школы и экзистенциализма. Характерно, что борьбой с «иллюзорным идеологическим сознанием» отмечены искажения Г. Марселя, многих теоретиков французского персонализма, сторонников различных вариантов философско-теологических концепций послесоборного «аджорнаменто». Тем же путем следуют наиболее видные западногерманские неотомисты. Поэтому нет ничего удивительного в том, что такого рода мыслительные стереотипы осваиваются и французскими неотомистами.

Все свои рассуждения об иллюзорности идеологического подхода к культурно-историческому процессу неотомисты начинают с утверждения абсолютной истины «мудрости» христианского толкования его смысла и направленности<sup>19</sup>: в данной связи они непременно должны выразить свое отношение и к тенденции «идеологизации веры», наметившейся в латиноамериканской «теологии освобождения». Никола видит в ней «непростительное искажение» содержания и целей учения церкви, возвышающегося якобы над частными идеологическими позициями<sup>20</sup>.

В действительности же христианский взгляд на историю в

<sup>18</sup> Ibid. P. 353.

<sup>19</sup> Toinet P. Op. cit.

<sup>20</sup> Nicolas J.-H. Prolégomènes à une dogmatique. P. 202.

философско-теологических суждениях неотомистов отнюдь не свободен от идеологической нагрузки. П. Туане, например, пространно говорит о недостатках идеологии классического рационализма и современной буржуазной философии, но заканчивает свои выкладки незавалуированными и плохо аргументированными выпадами в адрес марксистско-ленинского понимания культурно-исторической миссии человека<sup>21</sup>. Р. Кост заявляет, что марксистский анализ истории приводит к неверному истолкованию ее поступательного движения и утопии будущего<sup>22</sup>. Антимарксизм является закономерным завершением «антиидеологических» конструкций приверженцев «вечной философии», которые тем самым демонстрируют социально-классовую подоплеку собственных исканий, облеченных пафосом утверждения «вечного» в человеке, «антипрогрессизма» и эсхатологизма.

Полные естественно, что, отвергая «традиционный» вариант понимания гуманистического содержания исторического процесса, сложившийся в рамках «вечной философии» в первой половине нашего столетия благодаря деятельности Маритена и его последователей, французские неотомисты сегодня должны модифицировать теоретическое содержание защищаемой ими доктрины. Из «антипрогрессизма» и повышенного интереса к эсхатологической проблематике вытекает их критическое отношение к «субстанциализму» в рассмотрении процесса исторического развития, хотя последовательно провести подобную установку практически невозможно при религиозно-идеалистической трактовке сути и смысла общественного бытия.

Как известно, «антисубстанциализм» в рамках буржуазной философии истории нашего столетия теснейшим образом взаимосвязан с обращением к «критической», или «понимающей» версии историсофского мышления<sup>23</sup>. Для ее проведения в контексте «вечной философии», однако, необходимо было радикально трансформировать подход к феномену культурного творчества, пересмотреть традиционно принятые представления о человеке, его осуществляющем. Перед глазами французских неотомистов был пример их западногерманских коллег, разработавших трансцендентально-антропологический вариант «обновления» доктрины «ангельского доктора». Именно этот путь привлекает сегодня наиболее дальновидных неотомистов, сформировавшихся в русле идей Маритена, но осознавших необходимость видоизменения облика «вечной философии».

Для современной стадии рассмотрения неотомистами проблемы культурного саморазвития человека в истории весьма характерны взгляды Ж. Ладрьера, получившие признание в кругах французских неотомистов и представляющие собой заметное явление

<sup>21</sup> *Touin P.* Docilité ecclésiale et enténébrement idéologique // *Rev. thomiste.* 1980. Т. 80, N 4. P. 587.

<sup>22</sup> *Coste R.* Les chrétiens et la lutte des classes. P., 1974. P. 42.

<sup>23</sup> См.: *Григорьян Б. Т.* Буржуазный историзм и принцип развития // *Материалистическая диалектика как общая теория развития.* М., 1982. Т. 1.

ние в общей панораме современной буржуазной философии. Он предлагает необходимым соединением провиденциально-эсхатологического подхода к культурно-историческому процессу с положениями экзистенциальной герменевтики, системно-структурными представлениями. Подобно другим неотомистам, он полагает важным обращение к вопросу о судьбе человека в мире, который обладает изначальной характеристикой историчности. «Можно дать следующее определение истории: это общая последовательность человеческих действий, рассматриваемых как в их свершении, так и с точки зрения их результата (институты и культурные формы) в той мере, в какой они составляют связанные изолированные ансамбли, называемые цивилизациями»<sup>21</sup>.

История есть процесс, в котором, как отмечали К. Маркс и Ф. Энгельс, человек ставит и пытается реализовать свои цели<sup>25</sup>. Созидая многочисленные объективные формы культуры, он одновременно связан с закономерностями того или иного общества, определенной социально-классовой ситуацией. Для Ладрьера неприемлемо материалистическое понимание истории, и в полемике с ним он считает важным продемонстрировать в ключе собственного религиозно-идеалистического учения, каким образом результаты культурного творчества оказывают в их постоянной трансформации влияние на судьбы людей, участвующих в их создании.

Философия истории, по Ладрьеру, призвана дать ответ на вопрос о глобальном смысле культурно-исторического развития человечества. «Она изучает историю, исходя из требования интеллигентности, которая имеет целью тотальность: она стремится понять историю как таковую, в ее единстве и глобальной значимости»<sup>26</sup>. Ладрьер старается не просто подчеркнуть значение традиционной спекулятивной религиозной философии истории и ее «обновленного» варианта в духе построений Маритена. Не порывая с этим типом историософского мышления, он пытается обосновать в рамках неотомизма необходимость обращения к экзистенциально-герменевтической, «понимающей» философии истории, что, в свою очередь, предполагает модернизацию положений антропологии «вечной философии», ее представлений о человеке и его мире.

«Горизонтальное отношение, связывающее меня с историей,— пишет Ладрьер,— всегда неотрывно от вертикального, ведущего к трансценденции, так сказать, к Надмирскому»<sup>27</sup>. При этом характерно, что «трансформационное» изменение социальной реальности предстает перед субъектом через призму его ситуации во времени. В непрерывном потоке культурно-творческой активности человека «высвечивается» смысл истории. Солидаризируясь с Хайдеггером<sup>28</sup>, неотомистский автор говорит, что историчность

<sup>21</sup> *Ladrière J.* Vie sociale et destinée. Gembloux, 1973. P. 39.

<sup>25</sup> См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 102.

<sup>26</sup> *Ladrière J.* Op. cit. P. 41.

<sup>27</sup> *Ibid.* P. 64.

<sup>28</sup> *Heidegger M.* An introduction to metaphysics. N. Y., 1961. P. 36.

раскрывается через связь человека с тотальностью бытия, реализуемую в истории метафизики. Под внешним слоем «событийной истории» Ладрьер обнаруживает «судьбу человека», замкнутую в конечном итоге на «историю бытия».

Построение неотомистским автором «понимающей» философии истории требовало ревизии ряда положений антропологии Аквината. Не отрицая традиционного томистского подхода к определению человека как сложной субстанции, состоящей из двух неполных субстанций — души и тела, сложившихся представлений о месте личности в иерархии творения, он стремится ввести историческое измерение в толкование человеческой природы «вечной философией», снять противопоставление пассивного познавательного отношения к миру практическому, ориентированному волей, активному действию. Человек, в его понимании, становится всецело деятельным творцом культурно-исторического мира. Но при этом, мистифицируя реальные истоки культурного творчества, Ладрьер сводит их к способности личности к «Трансценденции», «направленности на охват тотальности бытия».

Экзистенциальная категория «трансценденция» приобретает в интерпретации Ладрьера религиозно-философское звучание. Образ человека как творца истории, рисуемый им, внутренне противоречив, ибо в нем сочетаются традиционные томистские представления о личности, выдержанные в духе субстанциального мышления, с категоричным аппаратом экзистенциализма, имеющего антисубстанциальную направленность. Приписывая субъекту в ключе экзистенциального неотомизма способность к «трансценденции», «самопреодолению» на пути к божественному абсолюту, Ладрьер стремится обрести иллюзорное объяснение его творческой активности в истории, отсутствовавшее в доктрине Аквината. Именно такая модель человеческого бытия становится основой для его дальнейших размышлений о судьбах культурного развития человека в истории.

По мысли Ладрьера, верное понимание смысла истории предполагает выяснение значимости эволюции общества, присущих ему форм культуры для человека, создания возможностей его саморазвития. В современной философии такому подходу, как ему представляется, противостоят две альтернативные позиции. Первая из них представлена структуралистским отрицанием единого смысла и гуманистического содержания истории. Комментируя точку зрения К. Леви-Строса, Ладрьер пишет: «Если история не обладает смыслом, то личная судьба не существует»<sup>29</sup>.

Действительно, объектно-вещное выделение «культурного априори», присущее структурализму, нивелирует роль человеческой деятельности в истории: история теряет свое отношение к личности. Альтернативная позиция, именуемая Леви-Стросом «тотализирующей», сводит индивидуальную судьбу к смыслу движения исторической целостности. Сюда Ладрьер относит взгляды Гегеля

---

<sup>29</sup> Ibid. P. 56.

и Маркса, отрицая их коренное различие и считая подобный подход полностью непринемлемым. Очевидно, что в отличие от Гегеля Маркс не сводит историю к развитию «анонимной исторической тотальности». Преодолевая противоречие субъективизма и объективизма, Маркс в своих философско-исторических взглядах выступает последовательным гуманистом, ибо история для него предстает как процесс культурного саморазвития человека, неотрывный от внутренней диалектики общественных отношений<sup>30</sup>. Гуманизм Маркса заключается в том, что он выводит смысл истории из конкретной значимости социального целого для саморазвития человека с точки зрения историко-материалистического подхода к решению этой сложной проблемы.

Что же предлагает Ладрьер в качестве собственного взгляда на гуманистическое содержание истории, ее смысл? Прежде всего он полагает своим долгом отметить, что смысл истории постижим в свете единения в ее ходе естественной и сверхъестественной финальности, добра и зла, «града земного» и «града божьего». «Именно это предполагает тему двух градов: в реальности, которая дана нам в опыте, все неразрывно связано и зерно добра неотрывно от плевел»<sup>31</sup>. Человек, по Ладрьеру, видит смысл истории через призму двойственности своего бытия в «пространстве двух градов», всегда формулирует его, исходя из уникальности собственной ситуации во времени.

Для обоснования внутреннего смысла истории неотомистский автор обращается ко взглядам Маритена, пытаясь предложить и собственную интерпретацию. «История мира,— пишет он,— обогатит... собственной финальностью, которая придает ей смысл. Можно предложить вместе с Маритеном следующую характеристику этой финальности: возрастающее овладение природой (при помощи техники и организации), самосовершенствование человеческого бытия (путем развития жизни духа: искусства, науки, философии), актуализация возможностей, заложенных в человеческой природе. Без сомнения, надо прибавить к этим трем элементам: установление справедливого общества и истинного мира (что подразумевает универсальный социальный порядок). Более просто можно охарактеризовать природную историческую финальность как прогрессивное установление царства истины и справедливости, т. е. как завершенность требований разума, в его двойной форме — разума теоретического и практического, как в плане индивидуального существования, так и с точки зрения коллективной жизни»<sup>32</sup>. На первый взгляд построения Ладрьера мало чем отличаются от воззрений Маритена. Однако существенно именно то, что Ладрьер подразумевает качественно иной вариант толкования специфики культурно-исторического творчества, дающий ему возможность говорить об «открытости» смысла истории.

<sup>30</sup> См.: Межуев В. М. Культура и история. М., 1977. С. 79.

<sup>31</sup> *Ladrière J.* Op. cit. P. 61.

<sup>32</sup> *Ibid.* P. 60.



Представляя развитие культуры как «земную составляющую смысла истории», Ладрьер вводит тему гармонизации теоретического и практического разума, заимствованную у Канта и становящуюся одной из главных в его философии. Земной смысл истории предполагает, по его мнению, признание неабсолютности законов истории, индетерминизм, такое осуществление гармонии теоретического и практического разума, когда царствует «кайрос», «благовремение», сопрягающее индивидуальную и коллективную судьбы. Как известно, в противовес «хроносу», символизировавшему в греческой мысли количественную сторону временной длительности, периодичность, «кайрос», означает необходимость рождения события во времени<sup>33</sup>. Термин «кайрос» употребляется в греческом варианте Ветхого завета, в предсказаниях пророков, где историческое развитие рассматривается в перспективе кризиса, суда. Через тему «кайроса» Ладрьер выходит к проблеме связи земного и трансцендентного смысла истории, ибо, только признавая их единение, можно прийти к пониманию «открытости» смыслового содержания общественного развития.

Вместо предполагаемой «открытости» смысла истории на поверку Ладрьер обретает лишь симбиоз тезисов экзистенциальной философии с ничем не прикрытым эсхатологическим видением социального развития. Эсхатология и провиденциализм по сути своей враждебны идее «открытости» истории, ибо она предполагает утверждение автономии социальной жизни, отсутствие конечных границ для культурного творчества. Ладрьер лишь хочет примирить субстанциализм традиционного христианского понимания истории с «понимающей» установкой, но не достигает, да и не может достичь своей цели. Поэтому-то он осуществляет своеобразный баланс на грани «субстанциализма» и «антисубстанциализма», рассуждая в дальнейшем о судьбах человеческого саморазвития в контексте постоянно меняющейся панорамы истории. Придя «субстанциализм», он все же ищет определенный абрис «критической онтологии» исторического процесса. Поскольку же таковой рисуется ему через призму ситуации человека в мире, созидаемых им объективных форм культуры, рассматриваемых как продукт его духа, Ладрьер считает необходимым подвергнуть эту проблему детальному рассмотрению.

При анализе вопроса о механизме культурного развития неотомистский автор стремится в первую очередь сформулировать полное определение культуры, учитывающее предметные формы ее существования. Исходя из этой задачи, он обращается к системному подходу. Повышенный интерес Ладрьера в последние годы к работам К. Леви-Строса и Л. Альтюссера объясним в контексте общего кризиса ортодоксального неотомизма. Заимствование положений экзистенциализма служит ему для выдвижения концепции культурного саморазвития человека, но оно оказывается недо-

<sup>33</sup> См.: *Smith J. E. Time, times and the right time: Chronos and Kairos // Monist. 1969. Vol. 53, N 1.*

статочным для целостного анализа феномена культуры, ибо в рамках этого подхода слишком мало внимания уделяется отношению индивида к предметным формам культуры, их характеристике.

Как известно, структурализм как раз и предполагал в противовес экзистенциализму «растворение» человека в стихии бессознательных структур различных объективных форм духовной культуры. Примирение полярностей экзистенциальной герменевтики и структурализма кажется Ладрьеру необходимым шагом на пути создания неотомистской концепции культурного саморазвития человека в истории, которая никогда не должна забывать о «вечных ценностях» и финальной цели движения индивидуальной и социальной жизни. Однако эклектическое заимствование системно-структурных предпосылок отнюдь не делает его воззрения более научными и продуктивными.

Культура, с точки зрения Ладрьера, может быть понята в широком и узком смысле. Широкое определение культуры формулируется следующим образом: «Культура сообщества может быть рассмотрена как совокупность его систем репрезентации, систем стандартов, систем выражения и систем действия»<sup>31</sup>. Под системой репрезентации Ладрьер подразумевает понятия и символы, при помощи которых группы в рамках сообществ интерпретируют себя, а также методы познания и практической деятельности. Система стандартов, по Ладрьеру, составляет ценностно-нормативный компонент культуры, включая как общие нормы, так и частные стандарты действия. В системе выражения обретает свою чувственную значимость, воплощение аппарат репрезентации и стандартов. Она концентрируется в значимых формах, заключающих в себе богатство природного мира и исторической реальности, подлежащих постоянной интерпретации. В системе действия Ладрьер усматривает два компонента: средства воздействия на окружающую среду и средства регулирования самой общественной жизни. Предлагаемое им определение чрезмерно акцентирует нормативную сторону культуры в противовес творческой и вопреки ранее сделанным гуманистическим декларациям совершенно не отображает деятельность субъекта, порождающего культурно-исторический мир через опредмечивание своих сушностных сил.

С серьезными трудностями связана и попытка Ладрьера сформулировать более узкое определение культуры, характеризующее лишь ее духовную сторону. Если при широком подходе культура совпадает с функциональным аспектом действия общественной целостности, задает особый стиль жизнедеятельности людей данного сообщества, то это предполагает изучение действия ее механизма в рамках экономической и политической систем. Определение культуры в узком смысле позволяет, по Ладрьеру, избежать этого. Тогда политическая система как независимая от культуры будет осуществлять функцию власти, а экономическая — произ-

---

<sup>31</sup> *Ladrière J.* The challenge presented to cultures by science and technology. P., 1977. P. 11.

водства необходимых для существования людей вещей. Что же остается на долю культуры? Оказывается, только информационная функция: «Наконец, культурный фокус конституируется системами, которые обуславливают действие того, что может быть названо информационным аспектом социальной жизни, или, другими словами, которые служат в качестве семантического средства. Он состоит, по сути, из ценностей, стандартов, систем репрезентации, различных „искусств“ (понятых в широком смысле как способы, предполагающие определенный навык), экспрессивных и символических систем»<sup>35</sup>.

Во-первых, следует отметить, что новая схема общественного целого, предлагаемая Ладрьером, совсем не оригинальна и инспирирована построениями А. Вебера, выделявшего, как известно, сферы цивилизации (наука и техника), социальной жизни (экономика и государственность) и культуры (религия, философия, искусство). Во-вторых, хотя выделение культуры в узком смысле, духовной культуры, и может быть признано оправданным, следует также говорить о наличии материальной и политической культуры в тех подсистемах общества, которые намечает Ладрьер. В-третьих, рассмотрение духовной культуры только с информационной стороны явно недостаточно, так как остаются без должного внимания ее гносеологические и аксиологические параметры, абсолютизируется значение коммуникативной функции. В-четвертых, неотомистский автор не только не в силах дать научное понимание механизма трансформации духовной культуры, но и, по сути, никак не связывает ее анализ с предшествующими рассуждениями о гуманистическом содержании исторического процесса. И наконец, в-пятых, опять же следуя по стопам А. Вебера и Д. Белла, Ладрьер без должного основания выносит за рамки духовной культуры науку, объединяя ее с техникой и технологией в единую часть «спектра объективных средств», выпадающих из социальной жизни.

Проанализировав таким образом структуру общественной системы, выявив в ее рамках место духовной культуры, Ладрьер пытается предложить собственный вариант взгляда на судьбы саморазвития человека в исторически меняющемся контексте социальной жизни. При этом он старается не изменить установку «понимающей» историософии и строит «критическую онтологию» диалектики культурно-исторического развития. Для Ладрьера свойственно желание показать, что именно гармония в области духовной культуры есть залог устранения гнетущих противоречий в общественной и личной жизни. Это и понятно, ибо обработанный в экзистенциальном духе образ «вечного человека», живущего потребностью к постижению «ликнов» божественного бытия — истины, красоты и блага, скрывает подлинные черты субъекта исторического творчества. Обращаясь к процессу исторического развития человечества, Ладрьер, подобно Маритену и другим неотомистским теоретикам, романтизирует античность и средне-

<sup>35</sup> Ibid. P. 58.

вековье. В его сочинениях докапиталистические формации рисуются периодами, когда человек в наибольшей степени был близок к идеалу целостного развития, не ставил перед собой задачи покорения окружающей действительности, руководствуясь глобальной философской и религиозной мировоззренческой перспективой. Новое время и современность характеризуются ее утратой, что, по Ладрьеру, и оборачивается трагедией для человека.

Выдвигая собственную концепцию кризиса буржуазной культуры, Ладрьер ищет его основания отнюдь не в самой природе капиталистических отношений, а в безудержной экспансии науки, вступившей в тесный союз с техникой и технологией. Этот альянс намечается еще в Новое время, но с особой остротой обнаруживается в нашем столетии, в эпоху научно-технической революции. «Современная наука, — пишет Ладрьер, — тесно связана с властью над вещами и самим человеком, и поэтому наука и технология могут показаться неотличимыми друг от друга»<sup>36</sup>. Он фетишизирует некоторые реальные черты, присущие взаимосвязи науки, техники и технологии именно в капиталистическом обществе, наделяя их демонической силой «воли и власти». Подчеркивая нераздельность науки, техники и технологии, называя их вслед за К. Поппером «экзосоматической средой», продолжением человеческого тела, общества как коллективного субъекта<sup>37</sup>, Ладрьер не дает научного анализа как эволюции технологического способа производства, так и ее значения для различных типов социальных систем. В действительности, как показал К. Маркс, именно капиталистическое общество стремится обратить все явления природного и социального мира в объект извлечения полезности и даже науку сделать носителем этой системы «всеобщей полезности»<sup>38</sup>. Союз науки, техники и технологии таит опасность для судеб культурного развития именно человека, живущего в обществе, отмеченном всевластием «вещных отношений».

Очевидно, что в рассуждениях Ладрьера о влиянии научно-технического прогресса на культуру и общество изначально содержится противоречие, заключающееся в том, что фактор, объявленный ранее «надсоциальным», отнюдь не оказывается таковым, а, напротив, активно вторгается во все сферы человеческого сообщества. Наука, техника и технология рождаются и функционируют в обществе. Предлагаемая неотомистским автором мировоззренческая оценка значимости науки, техники и технологии в жизни общества весьма эклектически сочетает два подхода: с одной стороны, принимаются, по существу, тезисы технологического детерминизма, с другой — в специфической для феноменологии Гуссерля и экзистенциализма форме проводится традиционная для неотомизма тема конфликта науки и религиозно-философской

<sup>36</sup> Ibid. P. 20.

<sup>37</sup> *Ladrière J. Technique et eschatologie // Rev. hist. et phil. religieuse. 1974. N 4. P. 489.*

<sup>38</sup> См.: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46, ч. 1. С. 386—387.*

мудрости, несостоятельности фетишизации научной рациональности.

Античности и средневековью неведомо противопоставление целей духовного производства и культурного развития личности, ибо они далеки от идеи самостоятельной инструментальной ценности знания безотносительно к человеку, целостности его мира. К. Маркс писал, что «древнее воззрение, согласно которому человек, как бы он ни был ограничен в национальном, религиозном, политическом отношении, все же всегда выступает как цель производства, кажется куда возвышеннее по сравнению с современным миром, где производство выступает как цель человека, а богатство как цель производства»<sup>39</sup>.

В докапиталистических формациях важнейшей функцией научного знания является мировоззренческая, что и обуславливает положение на вершине его иерархии философской мудрости. Капитализм «разводит» цели духовного производства и культурного саморазвития личности. Отныне начинает цениться инструментальная ценность знания, а главной функцией науки становится практически-преобразовательная. В Новое время философия ориентирована на научную форму рациональности. Однако наука в союзе с техникой и технологией влечет в динамике своего исторического развития при капитализме не только позитивные, но и негативные в культурном плане следствия, что становится особенно очевидным в эпоху научно-технической революции. Отсюда в буржуазном сознании нашего столетия утверждается мировоззренческая конфронтация сциентизма и антисциентизма. Опираясь на эти реальные феномены, Ладрьер и развивает тему «кризиса» научной рациональности.

Проблема рациональности, согласно Ладрьеру, ставится ныне в форме, радикально отличной от античности, когда ее эпицентр находился в философской рефлексии над мифологическим сознанием, а также от христианского средневековья, заинтересованного во взаимосвязи разума и надприродного откровения. Для европейской культуры Нового времени, которая может быть определена как научно-техническая, главным вопросом является обнаружение оснований и границ научной рациональности. Этот вопрос «встает в контексте научно-технической культуры одновременно в форме обоснования позитивной науки и в форме оправдания метафизической рефлексии по отношению к научному методу и его псевдоуниверсальности»<sup>40</sup>. Как известно, эта тема с наибольшей остротой звучит в произведении позднего Э. Гуссерля «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», где кризис новейшей европейской истории связывается с утратой научным разумом<sup>41</sup> единой метафизической перспективы. Ладрьер не отказывается от признания влияния на свои воззрения гуссерлевской концепции, хотя

<sup>39</sup> Там же. С. 476.

<sup>40</sup> *Ladrière J. Vie sociale et destinée. P. 21.*

<sup>41</sup> См.: *Husserl E. The crisis of european sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy. Evanston, 1970. P. 10.*

и рисует несколько иную версию нового обретения гуманистических целей культурного развития, отличную от идеала трансцендентально-феноменологической «терапии» европейского сознания, завершающей линию развития классической буржуазной философии.

Ладрьер полагает, что культурная ситуация, начиная с эпохи Ренессанса, послужила прологом к обособлению домена объективности, физико-математического знания от области субъективности, что фиксируется в сочинениях Декарта, составивших основание рационалистического способа философствования. Философия, отделенная от научной рациональности, по Ладрьеру, продолжает ориентироваться на ее образец. Творчество Гегеля видится ему апофеозом рационалистической мысли, упоенной разумностью миропорядка. Только разочарование в «я мыслю» служит финалом этой иллюзии.

Закономерная трансформация субъективного метода в средство анализа «трагических дорефлексивных пластов сознания», фиксирующая реальность противоречий буржуазного общества и положения в нем индивида<sup>12</sup>, представляется Ладрьеру необходимым звеном понимания пределов науки, «технического разума». Под покровом «тематизированного и ясного сознания» он усматривает спектр различных «дорефлексивных» его сторон. В их некоторой «расшифровке» неомистский теоретик и видит заслуги учений марксизма, структурализма, фрейдизма, экзистенциализма, которые взаимодополнительны в контексте его плюралистического мирозерцания. Особенно выделяется им концепция «жизненного мира» позднего Гуссерля, который трактуется как философ, вскрывший недостатки рационализма и показавший вместе с тем принципиальную разумность человеческой реальности: «Если реальность человека есть разум, это следует понимать не в смысле чистого сознания или разума, прозрачного и четкого; имеется скрытый разум в том, что называется несознательным, имеется разум сна и болезни, институтов и языка, и этот разум есть истинный корень того, что является в тематизированном регионе смысла»<sup>13</sup>. «Жизненный мир» выглядит как неисчерпаемый источник тематизации, и поэтому Ладрьер полагает возможным показать ограниченность науки, техники и технологии как способов тематизации безграничного человеческого мира, то, что они имеют частный характер по отношению к целостности существования индивида перед лицом божественного бытия.

Сводя по сути содержание новоевропейской истории к движению от «триумфа» научной рациональности к ее «кризису», Ладрьер не в состоянии адекватно объяснить реальные противоречия буржуазного общества и культуры нашего столетия. Совершенно наивно звучит его утверждение о том, будто наука и технология

<sup>12</sup> Киссель М. А. Субъективный метод в буржуазной философии XX века // Проблемы борьбы против буржуазной идеологии. Л., 1973. Вып. 2. С. 31.

<sup>13</sup> Ladrrière J. Vie sociale et destinée. P. 30.



породили империализм и колониализм, постколониальную зависимость развивающихся стран. Даже когда он намеревается показать некоторые позитивные стороны воздействия науки на целостность общественной жизни и культуры, его общие выводы оказываются негативными. Так, он усматривает главный итог влияния «научно-технического разума» на общество и культуру в утверждении стандартов рационального действия<sup>41</sup>. Хотя во многом рационализация социальной жизни, по его мнению, имеет позитивные следствия, но очевидны и ее негативные итоги в таких сферах духовной культуры, как искусство и мораль. Со всей очевидностью используя идеи С. Вебера и Франкфуртской школы, Ладрьер приходит к заключению, что технологическое планомерное манипулирование физическими системами становится основной моделью действия современного человека даже в области духовной культуры. Конкретные противоречия буржуазного общества и культуры, порождаемые использованием результатов научно-технического прогресса в условиях господства «вещных отношений», неправомерно возводятся в ранг всеобщих, свойственных якобы современности в целом.

Какую же перспективу предлагает Ладрьер, обзрев основные симптомы кризиса буржуазного общества и культуры, выдаваемые им за всеобщие по своему характеру? Он считает своим долгом подчеркнуть, что критически относится к крайним формам сциентизма и антисциентизма. Наука, техника и технология, по его мнению, отнюдь не способствуют интеграции общественной жизни, культуры. Теоретический разум может служить человеку, если только будет подчинен универсальной этике, смиряющей его притязания. Последняя же видится Ладрьеру только как созданная по омигстскому образцу и соединенная с герменевтическим подходом. Выступая в целом с апологетической программой понимания буржуазного общества и культуры, он пишет о невозможности дать стабильные принципы их интеграции. Интегративная направленность деятельности человека может сохраняться, по Ладрьеру, лишь благодаря ее герменевтической переориентации. Диалектика существования человека вершится через значения, задаваемые контекстом культуры, и проект, постоянно приводящий к пересмотру «горизонта ее значимого мира». Человеческое существование задает полицентризм культурного целого. Через культуру рождается временной смысл человеческого бытия, смысл истории. Культурный плюрализм, согласно Ладрьеру, имеет своей оборотной стороной отрицание возможности обретения единого «земного смысла» истории. Тотальная критика итогов культурно-исторического развития человечества завершается отвержением любых идеалов будущего. С подобных позиций человеку нужно оставить надежды на то, что прогресс общества приведет когда-либо к созданию условий его гармоничного и всестороннего самосовершенствования. Скрыто здесь проводится мысль о том, что «вещные

<sup>41</sup> *Ladrière J.* The challenge presented to cultures by science and technology. P. 95.

отношения» есть итог и финал исторического развития. Для человека, потерявшего все надежды, остается лишь «стабильная» перспектива надысторического эсхатологического смысла, на которую и уповает Ладрьер, приводя свои построения к завершению.

Эволюция воззрений ведущих представителей французского неотомизма на проблему культурного саморазвития человека и истории в целом отражает состояние кризиса «вечной философии», который все более углубляется в ходе попыток модернизации ее категориального аппарата при помощи положений различных буржуазных доктрин философско-антропологической ориентации. Неотомистские теоретики не в состоянии дать верное понимание процесса культурно-исторического развития человечества, указать реальные пути создания условий для всестороннего самосовершенствования личности. От признания имманентного гуманистического содержания исторического процесса, создания конкретных утопий будущего неотомисты в послесоборный период закономерно пришли к разочарованию в культурном прогрессе и отказу от каких-либо прогнозов грядущего в свете глобальной эсхатологической перспективы. Апеллируя к «вечному», «надвременному», приверженцы доктрины «ангельского доктора» пытаются предстать в роли радикальных критиков современного общества, культурно-исторической традиции, но на поверку выступают с завуалированной апологетикой «вещных отношений», доказывают их незыблемость. Провиденциально-эсхатологический взгляд на историю, несмотря на все метаморфозы «вечной философии», продолжает оставаться непреодолимой преградой на пути постижения сущности культурного творчества, непрерывного обновления мира человека.

## ХРИСТИАНСКИЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ: ОТХОД ОТ «ФИЛОСОФИИ СУЩЕСТВОВАНИЯ»

*Г. М. Тавризян*

Несмотря на общую тенденцию экзистенциализма к спаду в 50-е и тем более в 70-е годы, когда говорить о нем как о сохраняющей преэминентность школе уже не приходится, примечательным фактом остается то, что «христианский экзистенциализм» Габриэля Марселя именно в эти два десятилетия переживает своего рода апогей. Тогда же выходят такие значительные произведения Марселя как «Человек, ставший проблемой», «Люди против человеческого», «В защиту трагической мудрости и ее трансценденции»<sup>1</sup>, — свод размышлений о духовной ситуации западного общества, ка-

<sup>1</sup> *Marcel G. L'homme problématique. P., 1955; Idem. Les hommes contre l'humain. P., 1951. Idem. Pour une sagesse tragique et son au-delà. P., 1968.*

кой ее видит в этот период один из наиболее вдумчивых буржуазных философов Франции XX в.

Разумеется, своеобразие судьбы экзистенциалистского учения, определенный его накал в итоге многих внутренних перипетий — случай в истории экзистенциализма далеко не единичный: известно, какие радикальные изменения претерпела позиция Сартра со времени написания трактата «Бытие и ничто» (1943); осознанием политической ответственности характеризуются работы Ясперса послевоенных десятилетий. И все же кульминация христианского экзистенциализма существенно отличается, в частности, от той же, получившей в свое время большой резонанс, активизации деятельности Сартра, так как здесь происходит как бы интенсивное выявление внутренних посылок самой философии, «созревание» ее и определенный поворот — в общих рамках, гносеологических, онтологических, этических, которые определялись уже ко времени написания «Метафизического дневника» (1927). Структура христианского экзистенциализма среди прочих направлений экзистенциалистской школы оказалась в силу многих причин наиболее устойчивой. В то время как ряд «экстремальных» категорий экзистенциализма: «заброшенность», «риск», «абсурд» и т. п. — стали скорее носителями литературного, художественного содержания, «каркасом» поэтики целой эпохи в искусстве, их значение как категорий собственно философских утратило свою актуальность — разработка Марселем в позитивном духе таких стержневых понятий христианского экзистенциализма, как «инкарнация», «вторичная рефлексия» и многие другие, словно противилась нанесению на них того же «хрестоматийного глянца», хотя большинство этих категорий было разработано основоположником экзистенциализма во Франции уже в работах 20-х годов — прежде всего в «Метафизическом дневнике» и в приложении к нему, в статье «Экзистенция и объективность» (1927).

Начиная с 50-х годов в круг философских интересов автора «Метафизического дневника» вовлекаются все те проблемы современности, политики, международной ситуации, которым экзистенциализм на протяжении долгого периода оставался чужд. На новом, многообразном социально-культурном материале, философское осмысление которого дается Марселем в работах этих лет, связь стержневых понятий его философии с пониманием им задач философии сегодня, в сегодняшней исторической, политической, социальной ситуации общества, становится явной, недвусмысленной. Однако и ранее внутренние послылки, важнейшие понятия и темы христианского экзистенциализма свидетельствовали о связи с совершенно определенным социальным контекстом.

Одной из основных тем экзистенциализма Марселя всегда оставалась тема «инкарнации»<sup>2</sup> — в марселевском контексте это в отличие от религиозной традиции человек с его телесной, чувственной

<sup>2</sup> Incarnation (фр.) — воплощение.

организацией<sup>3</sup>. Вокруг нее, по существу, группируются другие важнейшие темы философии Марселя: восприятия, «причастности» тела бытию (présence), проблема неприкосновенности человека как нравственная проблема общества и др.

Оценивая теоретическое значение разработки этой проблематики Марселем, Поль Рикер подчеркнул в беседе, которая состоялась между ним и Габриэлем Марселем в 1968 г.: «Введя в „Метафизическом дневнике“ эти размышления по поводу ощущения и восприятия, Вы явились основоположником того типа философских исследований, которым во Франции было суждено большое будущее; Вы связали воедино философию ощущения и философию экзистенции и заложили основы того, что позднее Мерло-Понти и другие назвали „феноменологией восприятия“... Не следует забывать — в настоящее время, когда французская философия буквально заморожена проблемами языка,— что Вы открыли путь философии тела (как собственного тела субъекта) и дали возможность осмыслить „воплощение“ средствами философии»<sup>4</sup>.

Таково действительное значение этих марселевских тем (звучавших в 1927 г. в статье «Экзистенция и объективность» очень непривычно на фоне распространявшегося во Франции в начале XX в. мелкопроблемного рационализма) в плане развития философских идей. Однако этим интерпретируемым с экзистенциалистских позиций темам — ощущения, восприятия, психической и физиологической жизни человека — было суждено также играть значительную роль в деле критики образа жизни и культуры буржуазного общества. В постановке экзистенциалистами вопроса неповторимости и «неотчуждаемости» индивидуальной духовно-чувственной организации человека получает специфический резонанс социальная проблема первостепенной важности: отношение общественного индивида к себе, его самовосприятие, интерпретация им собственной чувственности («показаний» органов чувств) как отражение того, насколько данное общество способно отнестись к человеку как к конкретному, чувственному индивиду.

В отличие от прежней философской традиции проблема субъекта для Марселя возникает в неразрывной связи с проблемами инкарнированности и коммуникативности: однако Марсель не всегда видит возможность разрабатывать их в теоретико-философском плане, считая гораздо более благодатной почвой для этого те или иные сферы искусства.

Для того чтобы отчетливее представить себе, какими способами Марсель стремится претворить в жизнь эти задачи, необходимо обратиться к его драматургии. Не потому, что такой угол зрения казался предпочтительнее самому Марселю, всегда рассматривав-

<sup>3</sup> Так, в последней своей книге «Pour une sagesse tragique et son au-delà» Марсель выдвигает в качестве одной из важнейших задач философии сегодня задачу «прославления живого, конкретного человека», что ставит его учение особняком не только среди религиозной философии, но и среди современной буржуазной философии в целом.

<sup>4</sup> Entretiens Paul Ricoeur — Gabriel Marcel. P., 1968. P. 23, 24—25.

шему — несколько пристрастно — свои философские сочинения как нечто производное от идей, созревавших по мере вынашивания замыслов пьес, сценических коллизий, и не потому, что, намеренно стирая грань между философией и искусством вообще, Марсель неизменно признавал приоритет за искусством<sup>5</sup>. По глубокому убеждению Марселя, обращение к искусству, его средствам диктуется в настоящее время потребностями самой философии, ставшей слишком монологичной, слишком абстрактной, это — размышление о познающем субъекте, не о человеке, живущем в мире интерсубъективности.

«Моя философия является экзистенциальной в той мере, — утверждал он, — в какой она является театром, драматургическим произведением... В последние годы, размышляя над собственной работой, я убедился, что субъект, сущий, может быть полноценно мыслим лишь в том случае, если ему предоставляют слово»<sup>6</sup>. И все-таки в силу воплощения многоплановости человеческого поведения именно драматургический материал позволяет проследить, каким образом проявляются в решении вопросов интеракции — взаимодействия индивидов — тенденции, характерные не только для новейшей западной философии, но еще более — для социологии.

Для Марселя здесь важнее всего «полифоническая» разработка, рассмотрение одновременной множественности индивидуальных человеческих намерений, речей, поступков. Задача всей философии Марселя, которую он пытается реализовать, испробовать (не верификацией, а единственным пробным камнем в искусстве, сценической убедительностью), — это «проектировать ситуации, в которых каждый имел бы место, находил бы своего рода оправдание, где каждый был бы понят»<sup>7</sup>.

Мир марселевской драмы — это преимущественно мир отношений, складывающихся в семье, тип поведения, ориентированного на другого. В пьесах намечается столкновение взаимных ожиданий, конфликты, обусловленные различным пониманием содержания ролей, неувязкой между ролевым предписанием и индивидуально опосредствованным воплощением ролевого поведения. Иными словами, здесь совершенно явственно взаимодействие неиндивидуалистически ориентированного экзистенциализма, сосредоточенного на интеракции<sup>8</sup>, и социологических теорий — ролевых теорий, развившихся на почве неудовлетворенности индивидуалистическими концепциями личностного поведения.

<sup>5</sup> «Персонаж в драме, — отмечал Марсель, — обладает своего рода автономией и в этом смысле стимулирует философскую мысль... Философские труды слишком эксплицитно выражены, слишком „резюмированы“; для меня театр — это гораздо более живая ткань, более способная к внутреннему обновлению, нежели собственно философская мысль» (Entretiens Paul Ricoeur — Gabriel Marcel. P. 68—69).

<sup>6</sup> Entretiens Paul Ricoeur — Gabriel Marcel. P. 52—53.

<sup>7</sup> Ibid. P. 56.

<sup>8</sup> В этом существенное отличие марселевского направления от экзистенциализма Сартра.

Конечно, может показаться, что в данном случае мы имеем дело с парадоксом: вспомним прежде всего экзистенциалистский бунт против ролевого поведения, проблему неаутентичности, тап, как отождествления себя с ролью, предписанной социальной организацией, и т. п. Дело в том, что экзистенциализм обычно проектирует в философии ситуацию «на грани»; между тем ролевое поведение действительно сводится к минимуму, а подчас и на нет в критических ситуациях, которые экзистенциализм как раз и взял в качестве опорного пункта для ниспровержения общественно необходимых условностей, для срывания «личин» и «масок». О Марселе же можно сказать, что, сохраняя в значительной мере экзистенциалистский пафос и экзистенциалистскую потребность в обнаружении незащищенной сути человека, он тем не менее постоянно воспроизводит любые проявления человеческого только в сплетении взаимоотношений с другими, в сложной «полифонии» действий, пониманий, намерений. Психологические конфликты в пьесах Марселя порождены не враждой (как у Сартра) — это было бы слишком просто, — но, напротив, привязанностью, взаимными ожиданиями, привычкой и т. п. Эта направленность марселевской драматургии объясняется и другим немаловажным обстоятельством: «децентрализация» в духе современной социологии сопровождается и «децентрализацией» фокуса морального резонирования. В условиях противоречивого сплетения судеб, в ощущении каждым своей доли вины в несбывшихся ожиданиях близких, при необходимейшем условии понимания мотивов чужих поступков миссия вынесения единственно справедливого морального суждения не может быть возложена ни на кого. Так проявляется здесь одна из специфических черт современной культуры, характеризующейся отказом от моральных суждений аксиоматического, фанатизирующего характера. Главное, отмечает при этом Марсель, осуждение «судьи»; невозможность «уловить точку зрения из центра» явно увязывается им с определенными универсалистскими тенденциями «понимающей социологии».

Эти тенденции не могут не затронуть классическую философскую концепцию субъекта. Так, Марсель пишет: «Кантовские постулаты касаются лишь чистого субъекта, который должен быть рассмотрен, насколько это возможно, вне условий воплощения его в конкретном опыте, представляющем в некотором смысле безграничные степени спецификации. Кантовские постулаты немислимы вне системы определенного морального формализма»<sup>9</sup>.

Необходимость пересмотра «традиционного идеализма» (для Марселя это прежде всего картезианско-кантовская линия в философии) диктуется, таким образом, тем, что эта философия не смог-

<sup>9</sup> *Marcel G. Pour une sagesse tragique.* P. 179.

В качестве другого примера подобной критики можно сослаться и на высказывание западногерманского философа, представителя «второго поколения» Франкфуртской школы, Ю. Хабермаса: кантовский внутренний «императив», отмечает он, совершенно не нуждается в наличии других людей. См.: Habermas J. *Arbeit und Interaktion // Erkenntnis und Interesse.* B., 1968.



ла решить вопроса о характере человеческих связей с окружающим, об интеракции — или «полицентризме», многоплановости поведения человека, живущего среди людей. Для решения этих проблем рационализму Декарта — Канта не хватало, согласно Марселю, универсального, «полифонического» и одновременно конкретного характера (которого к тому же была лишена вся философия на протяжении долгой своей истории — за исключением Платона — в силу самой своей природы).

Однако, как уже отмечалось, Марсель полностью оставляет все попытки разрабатывать эту проблематику на пути философского рационализма. Именно опыт драмы для Марселя фактически «снимает» кантовскую постановку проблемы.

Диалектика универсально-человеческого и конкретного получает, по Марселю, свое наиболее полное и совершенное воплощение в музыке: это прежде всего Бах, Бетховен, это «универсальность неконцептуального характера» в музыкальном мире Брамса, всегда остававшегося ориентиром в философских исканиях Марселя.

П. Рикер, упрекая Марселя в слишком схематичной трактовке декартовского субъекта (являющейся, по убеждению Рикера, следствием кантианского прочтения Декарта), отмечает заслугу марселевского экзистенциализма собственно в восстановлении «плотности» декартовского «его», поскольку через «*cogito*» Декарт утверждал прежде всего «*sum*», хотя это единство вскоре было предано забвению его последователями. Однако в марселевской критике рационализма есть своя подоплека, свой «экзистенциальный» фон. Выступать против «*cogito*», говорит Марсель, отвечая Рикеру, было бы абсурдно. То, против чего, на мой взгляд, следовало бы возразить, подчеркивает он, — это недооценка Декартом безусловного, неоспоримого характера экзистенции, который мне кажется первичным по отношению к любому определению, любому интеллектуальному акту<sup>10</sup>.

Я никогда не мог понять, продолжает Марсель, вопроса, который формулировали некоторые философы, в том числе Шеллинг, а в наше время — Хайдеггер, а именно: как возможно, чтобы нечто существовало, как вообще возможно существование? Вопрос, на мой взгляд, лишенный смысла, так как он имплицитно полагает несуществующую возможность абстрагироваться от экзистенции, оказаться вне ее, дабы рефлексировать по ее поводу. В отличие от объектов, которые можно созерцать, экзистенция есть нечто предпосланное, наперед данное; конечно, говоря о «предсуществовании» экзистенции, я имею в виду не то, что она, как утверждает Сартр, предшествует сущности. Речь идет о другом: о ее безусловной, неоспоримой, абсолютной данности. Экзистенция не может быть поставлена под вопрос... Она не только «дана», у нее у самой — характер «дарующий», ибо она — условие всякой мысли вообще;

<sup>10</sup> Entretiens Paul Ricoeur — Gabriel Marcel. P. 38—39.

здесь я, конечно, резко расхожусь с традиционным идеализмом <sup>11</sup>.

Наиболее обстоятельно эту специфику христианского варианта экзистенциализма Марсель выявил в написанной им в 1968 г. книге «В защиту трагической мудрости и ее трансценденции».

Безусловность, абсолютный характер человеческого существования — в самом факте *être là*, в том, что человек любит, что он, без сомнения, страдает и неизбежно обречен на смерть. (Именно это Марсель называет «экзистенциальными гарантиями» человеческого бытия.) Эту «абсолютную структуру» человеческого бытия Марсель противопоставляет — в христианской традиции — «порядкам, где возможны произвол и насилие». Здесь не может не обратиться на себя внимание еще один характерный момент философии Марселя. В экзистенциализме смертность человека, его подверженность страданиям обычно рассматривались как его непреодолимая ущербность, как некая «брешь», образовавшаяся в бытии, как фиаско бытия (так, по Сартру, человек — это несостоявшийся бог, бог-неудачник). В философии же Марселя смертность человека, его онтологическая, неслучайная подверженность страданиям, необходимо связанным с любовью, рождением новой жизни и т. п., предстают гарантией от страданий навязываемых, насильственно причиняемых, в которых отразился чей-то произвол. В страданиях, экзистенциальных радостях, любви — безусловный, абсолютный характер бытия человека, именно в этом он — бог, экзистенциальные достоверности должны служить ему опорой и защитой от притеснений и манипуляций, которым он произвольно подвергается в обстановке повсеместного духовного давления и прямого насилия <sup>12</sup>.

Так, в основу философии существования здесь положен своеобразный «минимум» экзистенциальных понятий; родиться, жить, умирать. Это последние, далее несводимые достоверности; присущая экзистенциалистской философии постоянная гипертрофия «тотальной» опасности дегуманизации в современном мире всего и вся побуждает Марселя резко очертить этот минимум экзистенциальных «гарантий», которые в данном контексте уже выступают как гарантии права человека на существование.

Рикер справедливо замечает, что во всех произведениях Марселя постоянно различима тема «святотатства», кощунства; идет ли речь о психологической обработке сознания людей или о внедрении других методов технологии в процесс человеческой жизни по аналогии с овладением природой, здесь постоянно присутствует одна мысль: затронуту нечто неприкосновенное в самой сердцевине экзистенции.

Марсель стремится утвердить это «неотчуждаемое» начало

<sup>11</sup> Ibid. P. 21—22.

<sup>12</sup> Эту онтологическую безусловность человеческого существования, утверждает Марсель, лучше, чем кто-либо из философов, выразил в поэзии П. Клодель: незащищенность человеческого существа в мире, экзальтацию изумления перед лицом этого мира и в то же время абсолютное самоутверждение человека.

экзистенции, избегая кантовского, рационального обоснования человеческого достоинства, апеллируя к учениям мистиков (поскольку для Марселя целостность внутреннего мира человека, его неприкосновенность — это ценность рационально необъяснимая, но при этом абсолютно безусловная, сакральная). Он ссылается на фразу Мейстера Экхарта: «Душа спасется лишь в теле, ей предназначенном». Это обоснование Марсель считает значительно превосходящим «кантианскую рациональную идею уважения к личности», ибо первое непосредственно связано с идеей инкарнации<sup>13</sup>.

В цитируемой «Беседе», в которой суммируются итоги многолетней деятельности Марселя и как бы подводится «баланс» христианского экзистенциализма в целом, его заслуг в области культуры, теоретических философии просчетов и противоречий, Рикер выделяет как примечательный следующий факт. Учение Марселя заявило о себе утверждением роли феноменологического описания ощущения тела, как оно воспринимается самим субъектом, — тема эта полностью находилась в перспективе философии экзистенции. И вот, после того как статья «Экзистенция и объективность» открыла эту существеннейшую страницу экзистенциализма, читатели стали свидетелями довольно неожиданного поворота — обращения Марселя к вопросу о бытии. Средоточием, в котором отразилось это смещение позиции, явилась небольшая, блестящая по изложению работа, опубликованная в 1933 г.<sup>14</sup>

Как считает сам Марсель, тема бытия с самого начала была имманентно заключена в его философии. Еще в конце 40-х годов в статье «Взгляд на прошлое» он писал: «По правде говоря, традиционная проблема свободы меня никогда не занимала: иными словами, я всегда был убежден в том, что человек не может не иметь взыскиваемой им свободы, и потому здесь нет проблемы... Но если придерживаться принятого различения между философией бытия и философией свободы, все мое внимание было сосредоточено на первой. Правда, я не отдавал себе в этом отчета, так как философию бытия я склонен был рассматривать как философию „вещи“, как реификацию бытия — и отмежевывался от нее»<sup>15</sup>. Термин «бытие» в традиционном употреблении отдавал схоластикой и казался неприемлемым. «Вопрос о бытии, — отмечает Марсель в беседе с Рикером, — обрел для меня свой истинный смысл лишь после того, как мне удалось поместить его в феноменологическую перспективу, а именно когда вопрос был мной сформулирован так: что мы хотим сказать, когда говорим о бытии, каковы наши интенции, наша цель?»<sup>16</sup>

В соответствии с этим своеобразным запросом строит Марсель и свое «онтологическое доказательство» — также весьма специфического свойства. Сам Марсель считает подобное «полагание»

<sup>13</sup> *Marcel G.* Pour une sagesse tragique... P. 170.

<sup>14</sup> *Marcel G.* Position et approches concrètes du mystère ontologique. P., 1933.

<sup>15</sup> *Marcel G.* Regard en arrière // L'existentialisme chrétien. P., 1946. P. 317—318.

<sup>16</sup> Entretiens Paul Ricoeur — Gabriel Marcel. P. 32.

бытия феноменологическим — ответом на интенциональную направленность сознания. «Нужно или, точнее, нужно было бы, чтобы было бытие, чтобы все не сводилось к игре сменяющих друг друга, скользящих очертаний или, говоря словами Шекспира, к истории, поведенной идиотом»<sup>17</sup>. На этом «нужно, чтобы» или «не может быть, чтобы не было» строится все основные антитезы марселевской философии.

Характерно, что уже первая работа Марселя, в которой ставится вопрос о бытии, об онтологии, начинается с размышления о современной ситуации в мире, основной характеристикой которой Марсель считает повсеместно распространившийся функциональный подход к человеку, редуцирование экзистенции к совокупности функций — биологических, социальных, психологических, расчлененность внутреннего мира человека. Каким может быть, например, спрашивает Марсель, духовный горизонт, внутренний мир мелкого служащего, работника, привязанного к одним и тем же, механически повторяющимся, губительным для живой мысли функциям?.. Здесь, по Марселю, возникает человеческий запрос полноты, конкретности и неисчерпаемости, которые противостояли бы этой насильственной расчлененности душевного мира человека, господству мертвящих абстракций, обезжизненности человеческой реальности. Отсюда — стремление к бытию («онтология как протест», — уточняет мысль Марселя Рикер). Как осуществляется «поворот» от философии экзистенции к философии бытия? По сути дела, пока проблема бытия решается Марселем в этом христианском ключе<sup>18</sup>, это еще не поворот: это не более как «онтология надежды» во внутреннем мире той же экзистенции. «Я полагаю, — писал Марсель в „Метафизическом дневнике“, — что проблема может быть поставлена только таким образом. Бытие — это то, что не обманет; „бытие есть“ мы можем сказать в тот момент, когда сбилось наше ожидание, которым мы были поглощены целиком... Сказать „ничто не есть“ — это то же, что сказать „ничто не имеет значения“, способствовать усугублению нигилизма»<sup>19</sup>. Этот запрос полноты, отмечает Марсель в конце 60-х годов, обусловлен сегодняшней ситуацией в еще большей мере.

Неудивительно, что П. Рикер находит онтологическое доказательство Марселя весьма уязвимым: это «нужно» и, еще скорее, «нужно было бы», замечает он, может показаться полным смешением чаяния и действительности. Само положение философии Марселя относительно христианства, продолжает Рикер, весьма двусмысленно. Так, в самом выражении «онтологическое таинство» первый термин принадлежит философии, второй заимствован из языка христианства: это выражение немного говорит философу и не удовлетворяет теолога<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> *Marcel G. Position et approches...* P. 8.

<sup>18</sup> Но при этом — заведомо против схоластической традиции.

<sup>19</sup> *Marcel G. Le journal métaphysique.* P., 1935. P. 277.

<sup>20</sup> *Entretiens Paul Ricoeur — Gabriel Marcel.* P. 76.

Сам Марсель пытается избежать смешения положений философии и теологии, он постоянно подчеркивает, что, в то время как в основе религии лежит вера, философия рациональна<sup>21</sup>. Тем не менее, то, что «онтология» Марселя строится исключительно по фидеистическому принципу, совершенно очевидно. Этот принцип в данном случае можно сформулировать следующим образом. Если человек страдает и нуждается в чем-то, чтобы жить (а в современных кризисных ситуациях нуждается особенно остро, иначе ему и не выжить или жить не по-человечески), то недопустимо, чтобы ожидания его были обмануты. Любая центральная категория Марселя — это метафизический «ответ» на запрос, на страдание, на ожидание, полное тревоги. «Не может быть, чтоб не было...» — таков основной и единственный «логический» аргумент, к которому неизменно прибегает Марсель. Это всегда — подобие содержащегося в молитве ожидания, которое должно быть увенчано, подобие утешения, которого невольно ждет верующий по окончании молитвы, непосредственная связь между живым, споминутным обращением — и ответом трансценденции. Однако то или иное рассуждение, принимая фидеистический оборот, продолжает выдаваться Марселем за аргумент безусловно философского характера, аргумент сугубо рациональный, ибо связь между подобным решением и реальными потребностями людей в данную эпоху представляется ему достоверно просматриваемой, конкретно-обязывающей.

В опубликованной в 1951 г. одной из самых значительных своих работ, «Люди против человеческого», Марсель делает следующее характерное заявление: «Основная проблема современности — это отсутствие безопасности, гарантий. В состоянии радикальной небезопасности, в которой пребывает мир, самая существенная задача — представить гарантии, любые, какого бы свойства они ни были»<sup>22</sup>.

Итак, выдвинутое Марселем «онтологическое доказательство» — если воспроизвести здесь логику рассуждений Марселя об «экзистенциальных гарантиях» — скорее можно было бы назвать «онтологической гарантией» в чисто теистическом духе. Философские положения неизменно оказываются у Марселя вопросом личной веры.

По Марселю, бытие, понимаемое как всеобъемлющая целостность, противостоящая функциональной раздробленности человеческой жизни, характеру существования людей в современном

---

<sup>21</sup> Само название «христианский экзистенциализм» кажется ему неудовлетворительным, и не только из-за недоверия к скомпрометированному в его глазах сартровским «атеистическим» вариантом термина «экзистенциализм», но и из-за самого сочетания понятий: религиозная философия. Во время ответной речи, которую Марсель произнес на чествовании его в ФРГ в 1965 г., он признал без особого энтузиазма: «Да, по-видимому, я христианский философ — если существует христианская философия» (*Marcel G. Paix sur la terre*. P., 1964. P. 23).

<sup>22</sup> *Marcel G. Les hommes contre l'humain*. P. 33.

мире, может быть постигнуто (конечно, лишь в плане приближения — «*arrôches concrètes*») «вторичной рефлексией» как духовно-интеллектуальным актом, снимающим функциональную узость, ограниченность и схематизм «первичной», аналитической рефлексии. Имея в виду ставшее в западной литературе классическим марселевское противопоставление «проблемы» «таинству» с соответствующими способами их постижения (аналитическим применительно к «проблеме» и интуитивно-целостным применительно к «таинству»), Рикер обращает внимание на внутреннюю разноплановость, двойственность важнейших понятий философии Марселя. Так, «онтология как протест», справедливо замечает он, — это понятие, обращенное не только против технизированного, функционализированного мира с урезанными, обедненными человеческими возможностями, но и — еще раз! — против *cogito*, против всей линии классического европейского рационализма, что чревато опасностью недооценки возможностей разума, попустительству тому, зачастую иррациональному, ходу вещей, которому необходимо оказывать всяческое сопротивление, на что в столь многообразных формах направлена деятельность самого философа.

Точно так же — в тех же двух планах — мыслится Марселем содержание понятия «дух абстракции», которым он оперирует постоянно: посредством его Марсель осуждает одновременно тенденции развития современности, определяемые как универсальное нивелирующее распространение науки и техники в мире, и обусловленную их успехами фетишистскую идеологию, а также всю традицию рационализма в философии, формулировавшего вопросы о бытии, свободе, существовании на уровне «проблем».

Рикер, всегда внимательно следивший за развитием философии Марселя<sup>23</sup>, в «Беседе» неоднократно возвращается к вопросу о несводимости различных аспектов марселевской философии — гносеологического, онтологического, экзистенциального — к некоему логическому единству. Дело здесь, конечно, не в отсутствии «системы Марселя» (как утверждают его многочисленные комментаторы), а в разнородном характере задач, которыми философ в том или ином случае руководствовался, в попытке гармонично «разрешать» противоречия, добиваться синтеза разнорядковых элементов.

В свое время томист Марсель де Кортэ, восторженно отнесшийся к учению Марселя как к «эталону экзистенциализма», называл его «не философией в традиционном значении этого слова, а пропедевтикой в философию, эвристикой, *manudictio ad sapientiam*»<sup>24</sup>. Имея в виду специфическую несистематичность своей философии, несистематичность, которую он намеренно противопоставлял разработанным системам классической философии, выдвигая в качестве идеала диалектический, ищущий характер мысли, избегаю-

<sup>23</sup> См: Ricoeur P. Karl Jaspers et Gabriel Marcel. P., 1946.

<sup>24</sup> De Corte M. La philosophie de Gabriel Marcel. P., 1938. P. 72.



шей окостенения, Марсель охотно принял для своего метода термин, предложенный К. Тильеттом: «неосократический».

Однако при всем том, что в определенном смысле поиск характеризует учение Марсея на всем долгом протяжении его деятельности (благодаря чему учение, в важнейших своих чертах сложившееся уже в 20-е годы, в 60—70-е входило в общую картину буржуазной культуры Франции как ее активный, содержательный компонент), позиции «сократического» в религиозной системе взглядов были очень и очень непрочны: в большинстве случаев «ответ» словно только и дожидался «вопроса», какой бы свободной от тенденциозности ни казалась его формулировка. Так, итальянский исследователь творчества Марсея Рокко Матера пишет: «На самом деле элемент религиозный, или фидеистический, являющийся, на наш взгляд, лейтмотивом всего марселевского творчества, неизменно берет верх над тем, что Марсель называет „вторичной рефлексией“; создается впечатление, что Марсель использует „вторичную рефлексю“ для воссоединения с наперед установленной целью, подменяя физикалистский натурализм натурализмом мистическим, магико-религиозным. Но что же остается в этом случае от „неосократизма“?»<sup>25</sup> На пример дисгармоничности, противоречивости указывает и Рикер, ссылаясь на часто вводимое Марселем понятие благодати (*grâce*): не замыкает ли оно неожиданным и произвольным образом того, что должно было быть понском? Каким образом считает Марсель возможным примирить между собой христианский призыв к благодати и сократический стиль мышления?»<sup>26</sup>

Критика (чаще всего исходящая из лагеря томистов) в адрес Марсея-философа, Марсея-экзистенциалиста одновременно склонна превозносить его заслуги в области теологии<sup>27</sup>. Правда, марселевский опыт «синтеза» с теологией получает здесь противоречивые, подчас прямо противоположные отклики. Интересные свидетельства этого предоставляет итальянская томистская литература 60—70-х годов (в Италии религиозный характер концепции Марсея всегда был объектом скрупулезного изучения). Так, известный итальянский томист М. Ф. Шьякка пишет: «К счастью, во многих отношениях Марсель представляет ересь в экзистенциализме: и именно потому, что он еретик в экзистенциализме, он ортодоксален как христианин — не как философ»<sup>28</sup>.

Другой томист, уже упоминавшийся Р. Матера, в обстоятельном исследовании, посвященном Марселю, пишет с неменьшей

<sup>25</sup> *Matera R. Problematico e meta-problematico in Gabriel Marcel. Bari, 1969. P. 101—102.*

<sup>26</sup> *Entretiens Paul Ricoeur — Gabriel Marcel. P. 126.*

<sup>27</sup> Этой тенденции абсолютно чужд Рикер, которому близкое знакомство с идеями Марсея в их развитии дает возможность прекрасно чувствовать его важнейшие «интенции», понимать как лично вдохновлявшие его соображения, так и объективную роль его воззрений в целом как философского и культурного феномена в духовной жизни Франции.

<sup>28</sup> *Sciacca M. F. La filosofia oggi. Milano, 1958. Vol. I. P. 429.*

убежденностью: «Наша критика „метапроблематического“ и в целом Марселя как философа не должна умалять его заслуг в области теологии: здесь он, подвергнув сомнению старые теологические категории, открыл новый путь перед теологией наших дней». Именно здесь Марсель, продолжает Матера, проявил себя как истинный мыслитель. Заслуги его в теологии «можно сравнить с коперниканским переворотом, совершенным Кантом в философии»<sup>29</sup>.

Так к какому же выводу можно прийти, анализируя произведения Марселя, особенно последних трех десятилетий, явившихся, несомненно, кульминационным периодом его философии?

Совершил ли Марсель «коперниковскую революцию» в теологии?.. Нет, конечно, если иметь под этим в виду то, о чем пишет Р. Матера: модернизацию томизма. «Переворот» — как ни странно это звучит применительно к воззрениям того, кого М. Ф. Шьякка, тоже не без основания, причисляет к «христианской ортодоксии», — заключался в другом. «Ересь» была не философской, как полагал Шьякка, она была именно религиозной. Мало кто из католических комментаторов Марселя придавал достаточно значения тому обстоятельству, что Марсель, в зрелые годы фактически подчинивший философию вере, в еще большей мере подчинил веру требованиям этикета в отношении жизни, живого: человека и природы. Между тем Марсель все больше разочаровывался в возможностях христианства на современном этапе поддерживать в людях чувство «сакрального» (в марселевском контексте — неприкосновенного, ненаслуемого, священного, будь то человеческая жизнь или бытие как таковое). В этом плане Марсель рассматривает роль христианской религии как заведомо негативную. Так, пишет он, христианство, настаивая на отречении и аскетизме, на сверхъестественном, нагнетает чувство обесценивания, опустошенности мира, еще более способствуя и так быстро совершающейся десакрализации мира людей<sup>30</sup>. В настоящее время, признает Марсель, христианство не справляется со своими функциями.

Свою философию Марсель развивает в эти годы как «перихристианскую», она словно помещена в атмосферу, предшествовавшую возникновению христианства. В философии Марселя имеет место не «коперниканский переворот», а как бы внутренне назревший поворот в хайдеггеровском смысле («Кehге»). В этот период отчетливо обнаруживается глубокая общность между взглядами Марселя и Хайдеггера: как отмечает сам Марсель, в основе ее — чувство сакральности бытия, убеждение, что бытие — это священная реальность. Обоим философам объединяет тяготение к античным образам, к поэтическому космосу. Не случайно в последние десятилетия термину «неосоократизм» Марсель предпочитает определение своей философии как «нового орфизма». В этом сказались

<sup>29</sup> *Matera R.* Problematico e meta-problematico... P. 135, 150.

<sup>30</sup> *Marcel G.* Homo viator. P., 1944. P. 340.

перипетии длительной внутренней эволюции и окончательно сформулированное понимание того, «что мы должны ожидать от философии сегодня».

Конечно, вопрос о «космосе» встает в поздней философии Хайдеггера и Марселя различно. Для Марселя — в отличие от Хайдеггера — постановка этого вопроса вовсе не есть трансцендирование нравственного. Одухотворение природы — «орфизм» — связано с универсальной формой нравственности: в «орфическом» космосе Марселя — это *pieta* — благоговение перед жизнью, живым, сострадание к живому<sup>31</sup>. «Я беру слово „плетет“, — подчеркивает Марсель, — в смысле, не имеющем ничего общего с христианским, но скорее — в том значении, какое оно имело у греков»<sup>32</sup>.

Так, мир человека от изначально экзистенциальной сферы страдания, воплощавшейся прежде в иудео-христианском строе образов и примеров марселевской философии, со временем превращается в космос античности, чтобы затем как-то неуловимо разветвляться, повсеместно находя себе воплощение в опосредованной новейшей поэзией атмосфере своеобразного пантензма<sup>33</sup>.

Теряет свою, казалось бы, неоспоримую очевидность характеристика, которую видный итальянский томист Пьетро Прини дал учению Марселя: «Марселевская философия является продолжением чисто классической традиции христианского интериоризма, от Августина до Паскаля»<sup>34</sup>. Ранняя мѹка экзистенции (как протест против так долго вводившего в заблуждение спекулятивного разума) в поздних работах все более высветляется тяготением к ясно «устроенному» космическому миропорядку, насыщается пластичностью, телесностью. Экзистенциальный драматизм «разрешается» в античности; более того, несомненно, что философия Марселя всегда сохраняла своим фоном глубокие симпатии к античности, к спокойному, чуждому экзальтации

---

<sup>31</sup> В книге «В защиту трагической мудрости и ее трансценденции» Марсель приводит в качестве прекрасного образца орфической поэзии «Золотые строфы» до недавнего времени почти забытого талантливого французского поэта первой половины XIX в. Жерара де Нерваля:

Почитай во всякой твари действуюшую мысль:  
Каждый цветок — это душа, распутившаяся навстречу природе.  
Даже в металле заключено таинство любви.  
«Все ощущает». И все властно над твоим существом.  
Бойся в слепой стене взгляда, который тебя пронизет.  
И матери дан глагол...  
Не заставляй ее служить кощунственной цели.

(*Nerval J. de. Les vers dorés // Oeuvres.*  
P., 1958. P. 78)

<sup>32</sup> *Entretiens Paul Ricoeur — Gabriel Marcel.* P. 107.

<sup>33</sup> Наибольшее влияние оказал на Марселя «орфизм» Р.-М. Рильке. Как утверждал сам Марсель, влияние творчества Рильке на его философию в последние десятилетия было значительно сильнее влияния тех или иных философских учений. От христианства к орфизму — так определяет Марсель путь Рильке (во многом повторяя этот путь). См.: *Marcel G. Rilke, témoin du spirituel (I, II) // Marcel G. Homo viator.*

<sup>34</sup> *Prini P. Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile.* Roma, 1958. P. 87.

образу человека, к мудрости древних и предшествовавшему монотеистической религии пиетету к живому<sup>35</sup>.

Наряду с этим Марсель, как и Хайдеггер, стремится таким образом обрести основу для органичного синтеза философского и поэтического языка, мудрости и религии в ее далеко еще не оформившемся в христианство виде; именно в возврате к атмосфере античности Марсель видит необходимое условие воплощения в жизнь этого идеала философии<sup>36</sup>.

В конечном счете к античности же восходит и в полном смысле возрожденное Марселем требование пиетета к телу, выступавшему жертвой в библейских легендах, оказавшемуся жертвой аскетизма в средневековом мировоззрении и в настоящее время представляющему для современного общества, в условиях безудержного роста технологических манипуляций различного рода, зачастую лишь малозначащий «объект».

В 60—70-е годы Марсель в своих работах все настойчивее подчеркивает общественную функцию философии, стремится в анализе современной эпохи учесть ее важнейшие движущие силы. В наше время, пишет Марсель в работе «В защиту трагической мудрости...», вся реальность, полностью, определяется развертыванием научно-технического прогресса. В действительности сфера техники — единственная, где слово «прогресс» сохраняет весь свой смысл; отсюда ее гипнотическое воздействие на умы.

Надо отметить, что с годами экзистенциалистский пафос анти-технизма у Марселя становится все более приглушенным. Он внимательно следит за работами французских социологов (прежде всего Ж. Фридмана), предлагает признать реальность, а анти-технистские «бунты» и попытки практических начинаний в этом направлении (опыты общин, основанных на натуральном хозяйстве, кустарном производстве и т. п.) осуждает как проявления утопизма и политического инфантилизма. Техника, отмечает Марсель, может устранить все существующие, ею же порожденные объективные трудности. Развитие ее необратимо, ничто, кроме катастрофы в масштабах планеты, не может притормозить ее развитие.

Однако наряду с несомненными благами, умножаемыми в ре-

<sup>35</sup> Проницательнее многих томистских комментаторов Марселя оказалась С. д'Альберти, усматривающая в важнейших понятиях марселевской философии «опасные» симптомы папистического вдохновения. В книге «Вехи европейского экзистенциализма» С. д'Альберти замечает: «Если, следуя Марселю, мы станем утверждать между вещью, личностью, богом отношения „со-присутствия“ (présence), закономерно будет спросить: какая грань отделяет „присутствие“ физического мира от „присутствия“ бога? Нет ли здесь риска впасть в пантеизм? Не грозит ли нам опасность поместить в единую перспективу вещь, личность, бога?» (*D'Alberti S. Momenti dell' esistenzialismo europeo. Palermo, 1972. P. 79*).

<sup>36</sup> В настоящее время синтез философского и поэтического мышления, в наиболее полной мере осуществлявшийся досократиками, доступен, по Марселю, лишь немногим представителям поэзии; из поэтов Франции Марсель относит к ним Ш. Пегю, П. Клоделя, П. Валери, из представителей мировой поэзии XX в. — в первую очередь Р.-М. Рильке.

зультате научно-технического прогресса, последний, а точнее неотделимый от него мировоззренческий пантехнизм особенно наглядно демонстрирует отрицательные стороны «прогрессизма», совмещая в себе футурологическую гигантоманию и преступную небрежность в отношении настоящего. Технократическая идеология, в которой упорное соотнесение с вымышленным будущим особенно разительно, противоположна основным посылкам мудрости. Мудрости, подчеркивает Марсель, нужно вернуть все ее бывшее значение. Однако нельзя допускать одновременное существование «двух миров»: объективного, который контролирует и над которым господствует техника, и «внутреннего» как убежища, как приюта для отдохновения. В условиях необратимого развития научно-технического прогресса, полагает Марсель, всякое техническое действие необходимо должно сопровождаться экзистенциальным размышлением по поводу существования и всего, что скрывается за наиболее простыми и в то же время полными тайны человеческими реальностями: рождаться, жить, умирать<sup>37</sup>. Именно здесь, отмечает Марсель, очерчивается поле философского поиска в наше время.

Введение понятия мудрости носит у Марселя отнюдь не эпизодический характер. Хотя слово «мудрость» в экзистенциалистской философии звучит весьма неожиданно, ибо здесь оно, как и понятие «здравый смысл», всегда употреблялось с оттенком уничтожительной иронии, тем не менее в философии Марселя оба эти понятия утверждаются в последние десятилетия в качестве главенствующих, что непосредственно отразилось в названиях его работ: «Закат мудрости», «Здравый смысл в упадке», «В защиту трагической мудрости...» и др.<sup>38</sup>. Это отнюдь не случайно. Этого требуют провозглашаемый пиетет по отношению к человеку, к разуму, упорная борьба с фанатизмом в идеологии и разрушительным нигилизмом в практике буржуазного мира, наконец, сам идеал философии, отмежевывающейся от научного знания, но которая при этом не хочет быть иррациональной. Марсель отказывает философии как знанию в тех чертах, которые позволили бы рассматривать ее как «компонент» научно-технического прогресса, стремясь представить обосновываемое средствами науки философское знание и мудрость в качестве понятий несоместимых, радикально разъединившихся в результате распада того идеального синтеза, образец которого дает нам античная философия.

В каком же смысле употребляет Марсель понятие «мудрость»? Прежде всего, он неоднократно отмечает, что мудрость им

<sup>37</sup> Обращает на себя внимание изменение Марселем терминологии: понятие, обозначающее «преодоление» наличного положения вещей, то, что Марсель называл «трансцендентным» по отношению к чему-либо, философ стал теперь называть «метатехническим» («сегодня перспектива „трансцендентного“ кажется мне слишком религиозной», — отмечает он).

<sup>38</sup> Marcel G. Le déclin de la sagesse. P., 1951; *Idem*. Le crépuscule du sens commun. P., 1949.

рассматривается как направленность духа, а не как его «состояние»<sup>39</sup>: в этом смысле смешно жаждать «достичь» мудрости. Мудрость — это не искомое состояние, не удел избранных; речь идет не об образе жизни мудреца. Это, скорее, умение понять, способность овладеть ситуацией. Марсель нередко употребляет выражение «экзистенциальная зрелость»: это своего рода терпение, проявляемое человеком в отношении собственной жизни. Реальность умудренности можно раскрыть на примере того, как прошлое проясняется для человека, который много жил и многое перенес и теперь способен обнаружить некий порядок в том, что в свое время воспринималось как хаос, как беспорядочный поток заблуждений. Таким образом, это определенный способ мысленной «организации» жизненного опыта.

Исходя из того, что вопрос о мудрости как о внутренней собранности человека рассматривается здесь в первую очередь в связи с усилившимся давлением на него, многочисленными манипуляциями с сознанием в сегодняшнем мире, можно было бы предположить, что марселевский идеал мудрости содержит в себе ряд характерных черт стоицизма. ( Действительно, стоические настроения экзистенциализму вовсе не были чужды.) И все же Марсель в этих работах отбрасывает такую возможность; вопреки идущим из глубины веков представлениям о «бесстрастии мудреца», «философской невозмутимости», «отрешенности мыслителя» и т. п. он провозглашает стоицизм внутренней позицией не философа, а человека науки<sup>40</sup>. По убеждению Марселя как раз необходимой предпосылкой развития науки является: отстраненность, намеренное, подчас вынужденное равнодушие ученого к возможным практическим последствиям его деятельности; отсюда едва ли не жертвенный пафос морального стоицизма и скепсиса, опасное самоотречение во имя неумолимо пролагающего себе путь прогресса научного знания (Марсель ссылается, в частности, на открытия в области биогенетической науки во Франции, принадлежащие Ж. Ростану). И напротив, утверждает он, философии присуща страстная личная заинтересованность в моральных предпосылках и практических результатах познания: назначение философии в том, чтобы быть влиятельной общественной силой. Философское познание отличается не квиетизм, а мудрость и страсть, экзальтированное отношение к свободе, истине, справедливости, т. е. к проблемам человека, живущего среди людей<sup>41</sup>.

В политическом контексте ряда работ Марселя, таких, как

<sup>39</sup> Марсель, в частности, считает совершенно несостоятельными распространенные попытки перенесения на европейскую почву элементов восточного мистицизма — йоги, дзен-буддизма и т. д., которые не могут быть восприняты или «привиты» вне питающей их общей духовной атмосферы.

<sup>40</sup> Marcel G. Pour une sagesse tragique... P. 96.

<sup>41</sup> Люди своей жизнью свидетельствуют именно об этом; истины эпистемологии сами по себе не могут вызвать нравственной экзальтации; никто, замечает Марсель, еще не шел на смерть ради *adaequatio rei et intellecti*.



«Люди против человеческого» или «В защиту трагической мудрости», мудрость в качестве направленности сознания выступает прежде всего средством борьбы с фанатизмом и нетерпимостью. Однако при всей критичности в отношении многих проблем капиталистической действительности, чреватой крайне опасными противоречиями, Марсель абстрагируется от конкретных причин, стимулирующих распространение в мире фанатизма, нетерпимости, дискриминации и т. д. Он остается в рамках феноменологического анализа, противопоставляя друг другу фанатизм и мудрость в качестве способов, какими сознание соотносится с окружающим.

По отношению к окружающему миру мудрость, в контексте Марселя, — это прежде всего мировоззренческая норма: она подразумевает обязательную терпимость, отказ мысли от эксцессов (в том числе и от эксцессов аскетизма), приверженность истинам нефанатизирующего порядка<sup>42</sup>. Мудрость исключает квиетизм также и потому, что она прежде всего связана с интеракцией: она подразумевает содействие взаимопониманию людей путем расширения конкретных intersубъективных связей.

Обращаясь к фанатизму, Марсель, как уже отмечалось, далек от обнажения его политических, религиозных, социально-психологических корней. В рамках феноменологического подхода фанатизм рассматривается как определенный тип интенциональности. Фанатизм как универсальное духовное явление порожден рабством, в котором люди оказались у «понятий», у выработанных идеологией и намеренно ею используемых клише. В этом фанатизирующем обезличении реальности повинен исторически тесно связанный с европейским эпистемологическим рационализмом «дух абстракции», повсеместно распространяемый и закрепляемый «спехами естественных наук, универсальным характером техники».

Критика Марселем «духа абстракции» как основы фанатизированного сознания во многом созвучна критике «понятия», развернутой в «Негативной диалектике» Т. Адорно, критике «научной рациональности» представителями Франкфуртской школы вообще (в свою очередь, многое воспринявшими от Гуссерля и Хайдеггера). Марсель схожим образом объясняет фанатизм деспотизмом и закостенелостью понятий, отсутствием воображения, представленной о возможности «иного». Борьба с фанатизмом, нигилизмом и обращение к духовному наследию цивилизации — таковы два аспекта важнейшей задачи.

В 60—70-е годы вопрос об отношении к культуре встает в странах Западной Европы с особой остротой в силу целого ряда причин. Так, во Франции это распространение методов структурного анализа, что побудило Марселя в предисловии к своей последней книге вернуться к истокам собственной философии.

<sup>42</sup> Примечательно относящееся к 50-м годам высказывание Марселя о том, что христианство в современном мире, не отвечая этим условиям, не имеет перспектив.

фии, подчеркивая «перед лицом новых, абсолютно чуждых явлений во французской философии» глубоко преемственный характер своего учения. Далее, это бурный темп развития научно-технического прогресса, лишённого в сознании людей позитивного мировоззренческого обоснования.

Марсель не раз останавливается на потерях, в том числе и морального порядка, которые понес Запад за последние десятилетия: это глубокий след разрушений, причинённых фашистским варварством; это, далее, враждебная культуре фанатизация массового сознания, усугубление атмосферы нетерпимости в период холодной войны; в 60-е годы — это воинствующая позиция лево-радикального анархизма и псевдореволюционаризма, выразившаяся прежде всего в нигилистически-разрушительных тенденциях в отношении к культурно-историческим ценностям, к духовному наследию цивилизации.

Именно в осознании исторической преемственности культуры Марсель видит потенциал — особенно необходимый сегодня, в той ситуации кризиса, в которую оказалось ввергнутым западное общество, — жизни и творчества последующих поколений.

Выражая свое отношение к первоначальным установкам самого экзистенциализма, к брошенному им некогда вызову всей истории европейской цивилизации, Марсель считает необходимым дать ясное изложение своей позиции (примечательно, что он делает это на страницах книги «В защиту трагической мудрости...», подготавливавшейся к печати в дни майских событий 1968 г.). «Разумеется, — пишет он, — было время (я в этом по-прежнему убежден), когда возникла настоятельная необходимость утвердить специфичность экзистенции перед лицом экспансии определенного рода интеллектуализма. Теперь же, в условиях того, что выглядит уже даже не романтизмом, а нигилистическим заблуждением... следует призвать к ясному осознанию безусловных ценностей, создававшихся в великие периоды цивилизации, их инвариантного характера»<sup>43</sup>.

Главное, подчеркивает Марсель, — это общая направленность, позиция общества по отношению к накопленному достоянию цивилизации. Здесь должно иметь место тесное взаимодействие субъективного и объективных факторов культуры. Что может дать духовное наследие, определяется в значительной мере позицией сознания, сознательной позицией по отношению к прошлому, интенциональной направленностью сознания субъекта как совладельца культурного наследия. «О наследии, — пишет Марсель, — можно говорить лишь там, где есть сознание этого наследия, признательность к творцам в истории, благоговение перед человеческим разумом»<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> *Marcel G.* Pour une sagesse tragique... P. 15.

<sup>44</sup> *Marcel G.* Le déclin de la sagesse. P. 50.

«Христианский экзистенциализм» Габриэля Марселя представляет собой значительный этап в истории философии и культуры Франции XX в. В длительной, постепенной эволюции этой ветви экзистенциализма нашли свое отражение многие из насущных задач культурного и гуманистического порядка, вставших перед западным обществом.

Философские произведения Марселя в их совокупности — это прежде всего свидетельство личной позиции французского философа, никогда не остававшегося в стороне от политических и социальных коллизий, мучительно размышлявшего над многими трагическими страницами истории нашего времени. От первой мировой войны, события которой нашли взволнованное отражение и осмысление в сформулированных в эти годы впервые категориальных структурах философии индивидуального существования — экзистенциализма («Метафизический дневник»), до напряженной социально-политической обстановки, вылившейся в майские события 1968 г. во Франции (книга размышлений «В защиту трагической мудрости»). — безусловно, охват Марселем современной ему социальной и культурной проблематики обширен и глубок.

Если говорить о том, чего стремился достичь ведущий представитель христианского экзистенциализма, в чем видел смысл и миссию своей — равно как и любой современной — философии вообще, то это утверждение пиетета, повсеместного бережного отношения к миру, бытию и прежде всего к живому, к человеческой жизни. Следует отметить неутомимость и настойчивость, с которой Марсель разрабатывал философские, духовные предпосылки подобной ориентации. И все же в определенном смысле рассмотрение категорий, предложенных им, остается чтением «намерений». Полная «неукорененность» категорий в тех или иных конкретных социально-политических условиях, конкретной исторической ситуации, абстрагирование от них, отказ ставить на повестку дня обсуждение этих условий (подчас даже — «отказ осуждать») чаще всего обрекали нравственные требования Марселя на роль прекраснодушной мечты.

Именно это непонимание, недооценка философом-экзистенциалистом значения конкретных условий воплощения выдвигаемых им идеалов и нравственных требований, которое вызывало одобрение со стороны христианских идеологов самых различных ориентаций, снискало ему и снисходительно-почтительное признание буржуазных политических деятелей, в том числе и тех, кто в затяжной период «холодной войны» проявил себя в качестве реакционеров, ратая за милитаризацию, проводя установку на дегуманизацию общества и культуры, преследуя корыстные политические цели, ничего общего не имевшие с проблемой «пиетета в отношении всего живого». Так, в многочисленных юбилейных речах и славословиях, адресованных в последние годы престарелому

философу (см., например, опубликованную речь вице-президента бундестага в правительстве Эрхарда К. Шмида, в которой Марсель именуется «философом встречи и надежды»<sup>45</sup>), они охотно прибегали к блистательно сформулированным положениям издавна знакомых текстов. Литературная репутация, возраст, достойно прожитая жизнь прославленного философа внушали уважение. Та почтительная готовность, с какой преуспевающие политики во Франции, ФРГ, Италии цитировали фрагменты (так мало их волновавшие) о «проблеме и таинстве», об «онтологическом требовании», об «инкарнации», ссылались на рассуждения о «спасении души только через тело» и о «духе абстракции», лишь доказывает, как мало мешали эти рассуждения корыстной политической практике при всем том, что любое из этих «хрестоматийных» положений, по сути, содержало в себе осуждение этой практики. Гуманистические требования могут стать реальностью лишь в том случае, если — говоря словами самого Марселя, приведенными выше,— в отношении них есть необходимая «позиция сознания, *сознательная позиция*» в деле воплощения идеи о праве людей на жизнь, пиетета к ней, его внутреннему миру, создания социальных условий для подлинных отношений интересубъективности, для спасения цивилизации и духовной культуры человека. Именно этим проблемам посвящены все работы Г. Марселя 1950—1970-х годов.

## ЭВОЛЮЦИЯ ФРАНЦУЗСКОГО ПЕРСОНАЛИЗМА ОТ ИДЕЙ РЕФОРМИЗМА К «НОВОЙ» КРИТИКЕ КАПИТАЛИЗМА

*И. С. Вдовина*

Прошло более 50 лет с момента выхода первого номера журнала «Esprit» (октябрь 1932 г.), положившего начало оформлению французского персонализма как одного из влиятельных течений современной идеалистической философии. Сегодня есть возможность проследить полувековую историю этого идейного явления и подвести некоторые итоги его критического анализа с позиций марксизма.

Возникший в кризисные 30-е годы французский персонализм в предвоенное время шел в русле идейных движений, ставивших своей целью критику буржуазной цивилизации с позиций абстрактного гуманизма, многие из которых, как и «личностная» философия называли себя персоналистскими, выступая от имени человеческой личности и апеллируя к ее универсальному развитию

<sup>45</sup> См.: Laudatio Карло Шмида на чествовании Г. Марселя в ФРГ в 1964 г.// Marcel G. Paix sur la terre. P. 15—38.

(«L'Ordre nouveau», «Plans», «Jeune droite», «La Revue française»). В 50—70-е годы французский персонализм идет на сближение с реформистской идеологией, а в конце 70-х годов, начиная «новую серию» исследований, смыкается с социально-философскими позициями неоконсерватизма.

Возможность для такой эволюции «личностной» философии была заложена его основателями уже в 30-х годах и коренилась прежде всего в классовой сущности этого идейно-философского течения и связанной с ней несостоятельностью методологического характера, толкающих французских персоналистов к отысканию третьего пути между социализмом и капитализмом в социально-политическом учении<sup>1</sup>, между материализмом и идеализмом — в философии<sup>2</sup>.

Если историческое учение французского персонализма в 30—40-х годах можно охарактеризовать как социальную утопию, предполагавшую создание условий для всестороннего развития личности на основе докапиталистических форм производства и общения, то в 50—70-х годах в этом вопросе персоналисты открыто встали на путь буржуазного реформизма. В 1957 г. лидером персонализма во Франции и руководителем журнала «Esprit» стал Ж.-М. Доменак, изложивший новое кредо персонализма, сторонники которого откровенно объявили себя реформистами. Они высказали свое согласие с буржуазным обществом и признали его в качестве той основы, на которой возможно осуществление основных исканий «личностной» философии в деле «персонализации мира и человека»<sup>3</sup>.

Такая эволюция персоналистских идей связана с изменением самой ситуации в буржуазной Франции, как и во всем капиталистическом мире. Кризисная эпоха и революционные настроения народных масс 30-х годов, фашизм и поражение, Сопротивление и Освобождение, первые послевоенные годы — все эти исторические периоды политической, экономической, духовной нестабильности жизни Франции, питавшие сознание Мунье и его единомышленников, постепенно сменились относительной стабилизацией буржуазного общества, что отразилось на строе идей тех, кто причислял себя к персоналистскому движению.

Прежде всего существенно изменилось отношение сторонников персонализма к самой капиталистической действительности. Призывы к революционной переделке буржуазного мира на гуманистической основе, с какими первоначально выступили левые католики из группы «Esprit», уступили место утверждениям о несовместимости персонализма и социальной революции.

<sup>1</sup> Представители «Esprit», писал в 1936 г. Э. Мунье, «ставят своей целью найти новые исторические формы, которые не были бы ни капиталистическими, ни марксистскими» (Mounier et sa generation. P., 1956. P. 181).

<sup>2</sup> Задачу «личностной» философии Э. Мунье видел в том, чтобы, используя идеи марксизма и экзистенциализма (в конечном итоге — материализма и идеализма), «поднять выше их расхождений к единству» (Mounier E. Le personnalisme. P., 1969. P. 14).

<sup>3</sup> См.: *Domenach J.-M.* «Esprit», nouvelle série // Esprit. 1957. N 11.

Персоналисты предвоенной поры понимали историю как духовное образование, чуждое какой-либо детерминации и закономерностям. Историческому детерминизму персоналисты противопоставляли «метафизику» истории как непредвидимую деятельность свободных и творческих личностей, руководствующихся высшими (т. е. христианскими) ценностями добра и блага. «Дух правит миром», «духовное управляет экономикой и политикой» — в этих утверждениях основной пафос работ Э. Мунье и его единомышленников. В итоге реальная история понималась как последовательная смена замкнутых локальных цивилизаций, отличающихся одна от другой степенью воплощения христианских идеалов.

Сторонники «личностной» философии реформистского периода, отрицая вслед за своими идейными предшественниками закономерность исторического развития как революционного перехода человечества от более низких его ступеней к более высоким, признавали в то же время существование законов, присущих собственно капиталистическому способу производства. Но толкование этих законов граничило с метафизическим пониманием последних: законы капитализма как «материальной реальности» незыблемы и неукоснительны, и, если человек хочет господствовать над ними, он должен им подчиниться. К тому же, как утверждал Доменак, в последние десятилетия капитализм претерпел такие изменения, что никакие характеристики ни конца прошлого века (имеется в виду врезде всего Марксово учение о капитализме), ни начала этого (в том числе и позиция Э. Мунье) не способны их отразить. Доменак ссылаясь на новое состояние буржуазного общества, и в нем он видел разрешение всех человеческих проблем «Мы, — писал он, — вступили в общество потребления, обещающее своим гражданам неограниченное потребление... Производство увеличивает благо потребления, и мы изыскиваем средства, способные расширить это производство и более справедливо распределить эти блага. В этом смысле мы не стыдимся назвать себя реформистами»<sup>4</sup>.

По мере эволюции французского персонализма в сторону буржуазного реформизма из него вообще «выветриваются» такие понятия, как классы, революция и т. д. Философам-персоналистам всегда был чужд объективно-классовый подход к объяснению явлений социальной действительности. Мунье, например, выводил понятие социального класса из самоощущения индивидов и в деле «персоналистской и общинной революции» полагался на народ в целом, видя в нем «инструмент революции», субъект «пробуждения цивилизации»<sup>5</sup>.

Ж.-М. Доменак и его сторонники ставят и решают проблему революции и ее движущих сил «негативно»: «революционного

<sup>4</sup> Ibid. P. 483.

<sup>5</sup> См.: Mounier E. Révolution personaliste et communautaire // Oeuvres. P., 1961. Vol. I.



класса более не существует», не существует и «индустриального пролетариата XIX века»; «пролетарий обуржуазился и потерял осознание своей миссии»<sup>6</sup>. Сегодня, утверждает он, слово «пролетариат» всего лишь символ, на который ссылаются интеллектуалы некоторых стран Европы, Латинской Америки и Африки<sup>7</sup>.

В социальном учении персоналистов второго поколения явно присутствует установка на налаживание сотрудничества между трудом и капиталом. Отмечая, что современный способ производства создал новую материально-техническую основу общества путем внедрения в производство достижений науки и техники, его механизации и автоматизации, Доменак делает вывод о том, что современный рабочий к своей физической силе, бывшей его единственной собственностью в начальный период капитализма, прибавляет знания, опыт, умственные способности, какие он приобретает благодаря участию в новом производстве. В результате, по мнению Доменака, трудящийся восстанавливает себя как целостную личность, а возврат к «федеративным сообществам» будто бы обеспечит возможно большему числу людей доступ к управлению хозяйством, уравнивает экономические и социальные условия и приблизит их друг к другу. Тогда, считает он, единственной проблемой будет вопрос о власти, способной установить равенство в потреблении и таким образом упразднить социальные различия<sup>8</sup>.

В концепции Доменака действительно находят свое отражение некоторые аспекты научно-технической революции, но понимаются они персоналистом отнюдь не с позиций передового класса современности. Научно-техническая революция в самом деле ведет к увеличению технических знаний участников общественного производства, к возрастанию их роли и расширению круга открывающихся перед ними возможностей выбора. Однако одновременно с этим «научно-техническая революция видоизменяет традиционную классовую структуру развитого капиталистического общества, ведет к распаду и перестройке определенных социальных групп, их внутренних и внешних связей»<sup>9</sup>, а также все более усиливает детерминированность функций работников сферы общественного производства.

Наиболее ощутимо эти последствия сказываются как на представителях рабочего класса и средних слоев, не отвечающих по уровню своей производственной квалификации новым требованиям, так и на тех слоях и группах, которые ближе других стоят к науке и технике и непосредственно содействуют научно-техническому прогрессу, — технической интеллигенции. В результате первые пополняют ряды малоквалифицированных и неквалифици-

<sup>6</sup> *Domenach J.-M.* Op. cit. P. 483.

<sup>7</sup> *Idem.* Enquête sur les idées contemporaines. P., 1981. P. 16, 25.

<sup>8</sup> *Idem.* «Esprit», nouvelles séries. P. 483.

<sup>9</sup> *Баталов Э. Я.* Современное капиталистическое общество и утопическое сознание // *Вопр. философии.* 1973. № 10; см. также: *Человек — Наука — Техника.* М., 1973. Гл. V.

рованных рабочих, связанных со слабомеханизированным и подсобным трудом, вторые — низводятся до уровня высококвалифицированного рабочего. И в том и в другом случае усиливается пролетаризация этих слоев, их отчуждение и «частичность» существования. Преобразование труда в творческую деятельность возможно здесь не на пути «выравнивания» потребления, как считает Доменак, а лишь через изменение условий и материальных форм деятельности.

Принимая общество потребления как необходимый этап в развитии капитализма, представители «Esprit» 50—70-х годов стремятся найти такие его формы, которые препятствовали бы распространению духа потребительства и содействовали бы развитию культуры, философии, этики и религии<sup>10</sup>, при этом они окончательно отказываются от пути революционного преобразования буржуазного общества и отвергают марксистское учение о революции. В соответствии с этой ориентацией в современном персонализме усиливаются элементы проповедничества.

Французский персонализм уже в 30-х годах выступил с критикой обезличивающего воздействия буржуазной массовой культуры на индивида. Однако его критика, не затрагивающая, по существу, основ самого буржуазного общества, на деле оказывала определенную услугу как отдельным негативным явлениям этого общества, так и режиму в целом. В послевоенные годы несмотря на то что на страницах «Esprit» все увеличивается число работ, критикующих дух потребительства, «омассовление культуры и частной жизни индивидов»<sup>11</sup>, их критический заряд ослабевает и идея революционного преобразования общества высказывается все реже и реже. Но зато все с большей энергией корреспонденты «Esprit» подчеркивают необходимость перевоспитания обывателя-потребителя, изменения его психологии.

В этой связи возрождается роль духовного проповедника, вызванного к жизни уже в первые годы существования персонализма.

Теоретики «личностной» философии всегда были убежденными противниками организованной политической деятельности как способа осуществления собственных идеалов. Более того, они вообще выступали против какого бы то ни было социально направленного действия, видя свою задачу исключительно в проповеди, поучении, наставлении. Э. Мунье в 1934 г. писал: «В сущности, я всегда буду интересоваться Бытием, а не реализацией его»<sup>12</sup>. Таким образом, персоналистская деятельность сводилась главным образом к проповедничеству, к всемерному распространению идей «личностной» философии, где особая роль отводилась «художественному видению» и искусству. Э. Мунье, вдохновленный идеями католического поэта и мыслителя Ш. Пегги,

<sup>10</sup> *Domenech J.-M.* *vec qui faut-il rompre? // Esprit.* 1974. N 11. P. 615.

<sup>11</sup> *Каплан А. Б.* Эволюция социально-политических взглядов левых католиков во Франции 1965—1977 гг. // СР ИНИОН. М., 1977. С. 7—14.

<sup>12</sup> Цит. по: *Domenech J.-M.* *Emmanuel Mounier.* P., 1972. P. 13.

развивал утопическую концепцию поэтической жизни, в которой религиозное искусство признавалось специфически человеческой активностью, единственно обеспечивающей становление человека как личности и ведущей его к истинной внутренней свободе; художник в концепции Мунье выступал проповедником и проводником личностного существования, а его произведения считались моделью подлинно личностного самоосуществления.

Доменах и его сторонники, отвергая «лирические» элементы учения Мунье, заменяют его духовного проповедника-эстета социальным миссионером. По-прежнему отстаивая идею о «революции в частной жизни людей»<sup>13</sup>, представители «Esprit» 50—70-х годов возлагают надежды на новое поколение «социальных работников» (социологов, социальных философов, социальных психологов и др.), которые должны стать проводниками «оперативной культуры», будто бы позволяющей каждому отдельному индивиду критически анализировать конкретные ситуации и принимать самостоятельные решения. «Социальным работникам» также вменяется в обязанность практиковать «воодушевление» как альтернативу традиционному будничному труду и отчуждению, которое «придаст деятельности ее подлинный смысл»<sup>14</sup>.

Несмотря на то что новый миссионер в персонализме одевается в одежды ученого (он непременно представитель социального знания), его деятельность ни в коей мере не опирается на научное познание настоящего и будущего общества, а вытекает из некоего «утопического сознания», безусловно противоположного научному социализму. Персоналисты считают себя здесь наследниками утопического социализма Фурье, беря из его учения элементы идеализма и используя его методологическую непоследовательность при решении социально-исторических и социально-психологических проблем<sup>15</sup>; при этом их особенно привлекает идея Фурье о приоритете личностного начала в историческом процессе и отрицание необходимости революционного преобразования социального строя. В деле «улучшения» общественных отношений капитализма персоналисты призывают положиться на «индивидуальную имманентность», основанную на «субъективной природе человека»<sup>16</sup>.

Утопия объявляется чуть ли не главным фактором общественного развития и противопоставляется научному предвидению<sup>17</sup>. Представители «Esprit» 50—70-х годов считают возможным, опираясь на утопическое сознание, преобразовать общество потребления в «гармоническое сообщество». Для этого необходимо только, чтобы в обществе изменилось отношение к неистовству потреб-

<sup>13</sup> *Idem.* Proposition // *Esprit*. 1971. N 10.

<sup>14</sup> *Domenach J.-M., Lejori H., Thibaud P.* Le travail social c'est le corp social en travail // *Ibid.* 1972. N 4/5. P. 805.

<sup>15</sup> *Domenach J.-M.* Note sur bon usage de l'avenir // *Ibid.* 1966. N 2.

<sup>16</sup> *Gombin K.* Actualité de Fourier // *Ibid.* 1974. P. 609.

<sup>17</sup> По Доменаку, например, вообще невозможно познание будущего; «наука о будущем не существует».

ления. Ведь «производить и потреблять с избытком — истинная цель демократии», считает Доменак, поэтому не стоит бороться с обществом потребления, достаточно изменить умонастроение людей в их отношении к потреблению. Стало быть, победа над обществом потребления «должна быть психологической»<sup>18</sup> — в этом процессе надо следовать человеческой природе<sup>19</sup>.

Отрицание персоналистами научного предвидения в поисках перспектив общественного развития и обращение к «человеческой природе» основаны на идеалистическом понимании существа общественного развития, согласно которому история человеческого общества выступает как лишенное объективной закономерности столкновение человеческих волений и желаний. Отсюда следует преувеличение некой «спонтанности» (по существу, хаотичности и неопределенности) исторического процесса, противопоставляемой марксистскому пониманию последнего как борьбы классов, и отрицание рабочего класса развитых капиталистических стран в качестве действительной революционной силы.

Показательна в этом отношении оценка представителями «Esprit» молодежного движения во Франции в 1968 г. Первой их заботой было противопоставить это движение марксистской революционной борьбе и не допустить влияния на него коммунистической партии. Доменак даже приветствовал майские события как «первую постмарксистскую революцию в Западной Европе»<sup>20</sup>. Особые симпатии персоналистов вызывала спонтанность движения — его неопределенность и неоформленность, в чем католические мыслители были склонны видеть проявление «личностного» характера общения и надеялись на победу принципов христианской этики. Здесь им виделся «персоналистский модус поведения»; они расценивали молодежное движение как «культурную революцию», перерастающую в духовную революцию и христианское обновление.

Однако по мере развития (вернее, упадка) этого движения, когда в нем все явственнее стали проступать разрушительно-нигилистические тенденции, персоналисты были вынуждены сменить свои восторженные характеристики на весьма пессимистические. Приветствуемая ими первоначально спонтанность движения была трезво расценена как стихийность и неорганизованность, как отсутствие какой бы то ни было позитивной программы. «Во имя ничего можно все ломать, но нельзя создать что-либо», — заключает Доменак, характеризуя «новое левое» движение, которое к тому же, как он замечает, «бесконечно расплывается в частных психологиях». Позднее, в 1983 г., Доменак, оценивая позиции нео-фрейдомарксистов Г. Делёза и Ф. Гуатари, выступающих за доведенную до предела спонтанность — абсолютное раскрепощение всех человеческих желаний, выскажется за «регулирующую инстан-

<sup>18</sup> *Domenach J.-M. Critique d'un éloge // Esprit. 1969. N 42. P. 881.*

<sup>19</sup> *Idem. Note sur le bon usage... P. 277, 278.*

<sup>20</sup> *Idem. L'idéologie du mouvement // Esprit. 1968. N 8/9. P. 38.*

цию», позволяющую человеку и обществу сохранять свои субстанциальные характеристики<sup>21</sup>.

Главная же причина разочарований персоналистов в майских событиях состояла в том, что они, с одной стороны, развивались не по программе христианских лозунгов и большинство студентов мая шли на союз с рабочими, а с другой — участвовавшие в них левые католики в своих требованиях шли дальше, чем этого хотелось персоналистам, и усваивали понятия «нехристианской идеологии» — капитализм, пролетариат и др., т. е. выступали за коренное изменение существующего положения дел. Именно за это Доменак обвинил их в нарушении евангельских принципов (культурная — религиозно-духовная — революция ни в коей мере не должна перерасти в революцию политическую, считал он). В итоге философы-персоналисты осудили майское движение 68 г., упрекая его участников в действии по сценарию, утвержденному властью.

Неудачные попытки противопоставить организованной борьбе рабочего класса «спонтанность» народа вынудили персоналистов вновь обратиться к индивидуальному сознанию и призывать людей к соблюдению в частной жизни «евангельских принципов».

\* \* \*

В 1977 г. в персоналистском движении Франции начался новый этап, связанный с кризисом реформистской идеологии и знаменующий собой осмысление и интерпретацию сторонниками «личностной» философии, получившей широкое распространение в западной, социальной мысли идеи о постиндустриальном обществе.

Как и многие «новации» во французской буржуазной философии 70-х — начала 80-х годов («новая философия», нео-фрейд-марксизм, «новая правая» и др.), «новая серия» персоналистских исследований явилась ответом на майско-июньские события 1968 г. во Франции и последующее кризисное развитие капитализма, когда усилился социальный пессимизм, в идеалистических теоретических изысканиях возобладал иррационализм и активизировалась борьба с марксизмом.

Разочарования в возможностях революционного преобразования буржуазного общества на гуманистических основах, политический пессимизм обострили интерес французской немарксистской философии, в том числе и сторонников «Esprit», к проблемам власти, государства, положению личности в обществе. Однако если структуралисты, а вслед за ними и «новые философы», например, объявляют непримиримую войну любой власти и государственности, в каких бы формах они ни осуществлялись, то французские персоналисты 70—80-х годов призывают французскую католическую интеллигенцию к активному участию в общественной политической жизни страны на стороне правящего класса, к сотрудничеству с правительством, к работе в государственных учреждениях и институтах с целью демократизации последних и их

<sup>21</sup> *Idem.* L'après — 68 // *Idid.* 1983. N 1. P. 86.

персоналистской переориентации. Как сказал Доменап, настало время «продолжить майское движение, подчинив его дисциплине институциональной рациональности и личностной этике»<sup>22</sup>.

В декларации «Esprit» от 1977 г., которая несколько лет подряд перепечатывалась из номера в номер, речь идет об обновлении критики буржуазного общества, означаемом, по существу, отказ от какой бы то ни было критики в его адрес и от любого социального идеала. «Социальным проектам нет более места в наших рассуждениях», «демократия касается только наших душ и нравов»<sup>23</sup>, — утверждают теоретические лидеры «Esprit» О. Монжен и П. Тибо. Как считает нынешний директор «Esprit» Поль Тибо, любая критика «организованного» буржуазного общества с позиций традиционного гуманизма в конечном итоге стимулирует его дальнейшее упрочение. Сегодня, утверждает он, ни критика, ни организованный протест «не выводят за пределы отрицаемых условий, а предлагают всего лишь частные меры, ведущие к укреплению системы в целом»<sup>24</sup>, поскольку ставят перед отвергаемым обществом новые задачи и, стало быть, открывают перед ним новые перспективы. Так, требования повысить жизненный уровень людей, улучшить систему здравоохранения, искоренить бедность, реорганизовать школьную систему и т. п. — все это, по словам Тибо, служит усилению капиталистического общественного механизма

В отличие от «новых идеологов», которые не связывают свс социальные идеалы ни с каким общественным строем и ни с какой государственно-политической системой, французские персоналисты высказываются в пользу современного капитализма и просвещенных (главным образом благодаря интеллектуальным советам, исходящим от осовремененных философов-христиан, к каким они сами себя относят) правителей, способных организовать общественную жизнь таким образом, чтобы обеспечить человеку условия для его индивидуального самоусовершенствования.

Проследившая в этой связи историю критических выступлений против капитализма во Франции в XX в., Тибо утверждает, что наиболее значительными из них были не те, которые имели конкретную позитивную программу преобразования буржуазных общественных отношений (например и главным образом марксизм), а те, что занимались исключительно исследованием миропонимания и выступали против того или иного «видения мира» и тех или иных «культурных практик»<sup>25</sup>.

Для Тибо и его окружения деятельность персоналистского «Esprit» и экзистенциалистских «Temps modernes» является образцом интеллектуальных усилий мыслителей, стремившихся, по его словам, занять автономную и вместе с тем активную позицию в мире. Персоналистский и экзистенциалистский «вовлеченный гу-

<sup>22</sup> Ibid. P. 85.

<sup>23</sup> Mongin O., Thibaud P. La passion des idées // Esprit. 1968. N 8/9. P. 7.

<sup>24</sup> Thibaud P. Aujourd'hui // Ibid. N 12. P. 757.

<sup>25</sup> Thibaud P. A propos des revues, à propos de l'intelligentsia, à propos de cette revue // Ibid. 1977. N 3. P. 520.



манизм», считает Тибо, вдохнул жизнь в христианские гуманистические ценности, унаследованные от предшествующей эпохи. Моделью деятельности «вовлеченного гуманизма» было содействие культурно-историческим преобразованиям, которые совершаются постепенно, из поколения в поколение. Однако сегодня, по мысли директора «Esprit», гуманизм, питающий эту познцию, «истошился изнутри», «вовлечение стало затруднительным»<sup>26</sup>.

Здесь зафиксирована действительная несостоятельность персоналистско-экзистенциалистской концепции «вовлечения», выработанной так называемой гуманитарно-идеалистической философией в предвоенные и военные годы. Но реальные отношения перевернуты с ног на голову: не сам по себе идеал гуманизма исчерпал свои возможности и не ушло время позитивных программ борьбы с капитализмом, а в обстановке относительной социальной стабилизации послевоенного буржуазного общества персоналистско-экзистенциалистский «гуманизм» оказался несостоятельным в повседневном разоблачении глубинных пороков этого общества, на время завуалированных относительно устойчивым его развитием. В этих (послевоенных) условиях, как уже говорилось, персонализм поспешил занять место в ряду реформистских апологетов капитализма, в то время как экзистенциализм накапливал заряд нигилистически-разрушительных настроений, чтобы выплеснуть их в майских событиях 68-го года.

Переоценка собственной критической деятельности сторонниками «Esprit» в 70-е — начале 80-х годов свидетельствует об их отказе от критического осмысления современной капиталистической действительности и выдвижения альтернативного ей пути общественного развития. «Идея альтернативы современному буржуазному обществу, — утверждает Тибо, — так же бессмысленна, как и идея о его окончательной завершенности»<sup>27</sup>. Человечество потеряло свое будущее, продолжает свою мысль новый лидер персонализма, и его позитивной программой следует считать вот что: «борьба против эксплуатации, чтобы осознать нечто новое»<sup>28</sup>.

Современные идеологи персонализма и их последователи пытаются возродить идею революции, рожание которой католический поэт и мыслитель XX века видел в обновлении человеческого духа, т. е. к осовремениванию культуры. В противоположность действованию капиталистических идеологов, которые видят в революции «новое», персонализм утверждает Тибо, «революционное» изменение культуры совершается людьми, а «приходит к ним откуда-то извне», «случается неожиданно», «снисходит как милость, как щедрость, и никто не в состоянии проконтролировать это»<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Ibid. P. 521.

<sup>27</sup> Thibaud P. Aujourd'hui. P. 758

<sup>28</sup> Changer la culture et la politique // Esprit. 1977. N 1. P. 1.

<sup>29</sup> Thibaud P. Liberté et communication // Ibid. 1978. N 10. P. 40.

Французский марксист Л. Сэв, оценивая последнюю социальную программу своих католических соотечественников, справедливо отметил: попытками «изобрести что-то новое» персоналисты «хотят реабилитировать капитализм и убить всякую надежду на его преобразование»<sup>30</sup>.

Персоналисты и не скрывают своего желания сотрудничать с современным буржуазным государством. Ж.-М. Доменак в юбилейном, посвященном 50-летию персоналистского движения, номере «Esprit», анализируя эволюцию «личностной философии», пишет, что до 68-го г. ее сторонники стремились теоретизировать «против» капитализма; характеризую деятельность корреспондентов «Esprit» с 1968 г. по настоящее время, он употребляет слово *ailleur*, которое означает «со стороны»; теперь же, утверждает один из ведущих теоретиков персонализма, «настало время думать „сообща“», т. е. в русле идей буржуазного общества<sup>31</sup>.

Перед новой серией персоналистских исследований руководители «Esprit» ставят задачу выполнения «базовой» работы по организации социального и человеческого. Для осуществления поставленной цели персоналистские интеллектуалы не только предпринимают активизировать свою пропагандистскую работу через систему массовых коммуникаций (радио, телевидение, печать и т. п.) и таким образом принять участие в управлении страной, давая властям «интеллектуальные советы»; они намерены также вступить в диалог с различными точками зрения, существующими как в религиозных, так и в нерелигиозных философских и общественно-политических учениях, чтобы выработать собственную позицию по основным актуальным проблемам современности.

Что касается диалога «личностной» философии с отличными от персонализма теоретическими позициями, то здесь выполняется двойственная работа. С одной стороны, в значительной мере исчерпавший свои возможности в деле выдвижения новых для идеалистической философии положений персонализм сам стремится использовать последнюю в качестве своеобразного генератора идей, чутко следя за всякого рода новациями, возникающими в ней в последнее время с невероятной быстротой. С другой стороны, католические мыслители из «Esprit» постоянно озабочены тем, чтобы, где это возможно, направлять философские «новинки» в русло религиозного идеализма.

Так, например, обстоит дело с идеями «новых» философов. Доменак на первый взгляд довольно иронически оценивает их как экстравагантные позиции по вопросам власти, культурной революции и т. п. Вместе с тем теоретический лидер сегодняшней «личностной» философии выделяет две, с его точки зрения, плодотворные идеи, интерпретируя их с позиций персонализма. Одна из них — это основанное на «неофилософской» трактовке проблемы

<sup>30</sup> Sève L. Sur la guerre idéologique // France nouv. 1979. 26 mai — 1 juin. N 1750. P. 21.

<sup>31</sup> Domenach J.-M. L'après — 68. P. 88.

власти отождествленне социализма и капитализма,— которую новое поколение сотрудников «Esprit» включает в арсенал своего воинствующего антимарксизма. Персоналисты, как и «новые» философы, приписывают марксизму детерминистско-технократическую позицию, утверждая: «и марксист, и капиталист уверены в том, что экономика правит миром, что прогресс измеряется мощностью машин...», из чего делается вывод: «марксизм — это философия победившей продуктивистской буржуазии»<sup>32</sup>.

И персоналисты, и «новые» философы, признавая объективность марксистского анализа капиталистического производства, игнорируют то обстоятельство, что научное изучение капитализма основоположниками марксизма имело целью обоснование необходимости социалистической революции и построения бесклассового общества; «новые» теоретики вопреки исторической правде, здравому смыслу объявляют концепцию научного социализма теорией, которая служит выживанию капитализма.

Другая идея «неофилософов», импонирующая новому поколению персоналистов,— это вопрос о необходимости религиозно-духовного возрождения человечества. Ж.-М. Доменак, анализируя позицию М. Клавеля и критикуя ее по многим пунктам (приверженность духу мая-68, смешение философии со словесной полемикой и т. п.), одобрительно высказывается по поводу того, что глава «новых» философов стоит за покорение политики религией и признание бога последним гарантом человеческого существования. Созвучные мысли Доменака не без основания находит и у Ж.-П. Долле, Б.-А. Леви, Ф. Немо, которые, как пишет католический мыслитель, заменяют революцию религией.

Характеризуя французскую немарксистскую философию двух последних десятилетий, Доменак пишет о ней как о «промежуточном звене», которое будет преодолено, если только мыслители обратятся к главным исследованиям — эмпирическим, принадлежащим наукам о человеке, и теоретическим, где несомненный приоритет он отдает метафизике и теологии. Только объединение двух отмеченных типов анализа под руководством последнего, считает теоретик персонализма, сможет поднять философские изыскания на новый более высокий уровень.

Итак, анализ полувековой истории французского персонализма обнаруживает, что это религиозно-идеалистическое течение является типичным звеном современной западной философии, которое впитывает в себя ее наиболее актуальные и влиятельные идеи. Этапы эволюции «личностной» философии совпадают с этапами эволюции немарксистской философии XX в., и в них сквозь призму религиозного сознания отражаются глубинные социальные процессы, происходящие в капиталистическом обществе.

<sup>32</sup> *Domenach J.-M.* Enquête sur les idées contemporaines. P. 27—29, 59; см. также: *Coq G.* Le Témoignage d'un bouleversement // *Esprit*. 1977. N 12.

ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО  
ТВОРЧЕСТВА  
В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ  
П. РИКЁРА

*Т. А. Клименкова*

Философское творчество П. Рикёра занимает видное место в западной философии последних десятилетий. Процесс становления его концепции весьма симптоматичен; он свидетельствует о ярко выраженной синтезирующей направленности устремлений французского исследователя: приемы экзистенциального философствования, психоанализа, герменевтического подхода к языку, гегелевской диалектики — все это объединяется у него на основе общей религиозно-персоналистской позиции. Что же касается вопроса о методе, то учение Рикёра, как правило, относят к феноменологической традиции, однако и здесь философ не остается в рамках одной и той же методологической доктрины: он неоднократно критически оценивал классическую феноменологию, более того, в процессе своей философской эволюции вынужден был предпринимать ряд фундаментальных переосмыслений, затрагивающих иногда самую суть идеалистического трансцендентального философствования. Начав поиски в русле персоналистского движения, экзистенциализма Ясперса и феноменологии Гуссерля, Рикёр, не порывая связи с этими направлениями, создает оригинальную концепцию, в которой пытается объединить их методологические принципы.

На материале социально-политических взглядов П. Рикёра и его концепции культуры мы рассмотрим вопросы о том, как эти принципы в его учении обнаруживают свои возможности и границы и какой фактор можно считать «скрепой», удерживающей вместе предлагаемые им синтезы.

Чтобы уяснить особенности этой попытки синтезирования, необходимо иметь в виду, что период, о котором идет речь, — 50—70-е годы — был для западной философии временем обостренного внимания к языку (хотя эта тенденция заметна во всей Западной Европе, но для Франции она представляется особенно характерной)<sup>1</sup>. Общее нарастание интереса к различным проявлениям языка выразилось, в частности, в установлении на некоторое время в идеалистической философии господства принципа эстетизма как основного мерила самоощущения, в торжестве художнического мировосприятия над проблемами нравственно-смыслового порядка.

П. Рикёр, как активно выступающий в печати автор, оказался в числе не только свидетелей, но и участников этого процесса. Однако занял он здесь позицию весьма своеобразную —

<sup>1</sup> См. статьи Н. С. Автономовой и Л. И. Филиппова в настоящей книге.

позицию переосмысления модного требования эстетизма. Причиной этому была специфика его религиозной ориентации. Именно она, как мы попытаемся показать, и обусловила своеобразие философских размышлений Рикёра.

Надо заметить, что господствовавший в то время во французской философии тип эстетизма не был простой исторической случайностью. Он был следствием, в частности, определенного понимания отношения между человеком и богом, и прежде всего трактовки самого человека, выразившейся в своеобразном рилькеанском «орфизме», в утверждении «трагедии» человеческого существования<sup>2</sup>.

Рождение этих новых тенденций представится закономерным, если учесть тот факт, что «вторым Я», «тенью» эстетизма в философии Франции всегда выступала гипертрофия личностного момента (личность — центральная категория персонализма). Здесь «личностное» и «божественное» либо сближены до неразличимости (и тогда процесс «трансцендирования» оказывается, по сути дела, «слишком человеческим»), либо отношение «личностного» и «божественного» слишком эстетизировано (и тогда трансценденция теологии заменяется на трансценденцию пантеизма или философской онтологии). «Ни бога, ни человека» — так мог бы подытожить описанную ситуацию Рикёр, поскольку такое понимание «человеческого» принципиально связано (правда, в более или менее завуалированной форме) с отказом от гуманизма, а «божественное» при этом лишается каких бы то ни было персональных проявлений<sup>3</sup>.

Рикёра не устраивает чрезмерная антропологизация религиозной позиции, сведение веры к одному только личному отношению верующего к богу; вопрос о трансценденции (как Рикёр предпочитает называть бога) для него далеко не совпадает с вопросом о том, что есть само сущее, вопрошающее об этой трансценденции. Здесь он во многом расходится с Хайдеггером, для ранних работ которого характерна тенденция интерпретировать «понимающее бытие» как инстанцию, содержащую в себе возможность само-развития, проявляющую «проект».

---

<sup>2</sup> Трагедия объявляется сущностным элементом бытия в концепции персоналистов, вместе с которыми Рикёр прошел не одно десятилетие. Сам факт извлечения из «театрального реквизита» и введения в религиозное сознание этого неподобающего для него термина может уже служить показателем распада целостности «божественного» и «человеческого». Об этом см.: *Философия, религия, культура*. М., 1982. Ч. 158—187, 134—157.

<sup>3</sup> Здесь наша цель состоит скорее не в указании на то или иное течение современной буржуазной философской мысли как на конкретный адресат, а в обозначении общей тенденции дегуманизации, присущей западной философии. В этом отношении структурализм своей известной сентенцией о смерти человека только откровенно и бесстрастно констатировал то, что экзистенциализм, персонализм (а иногда и неопротестантизм) переживали столь мучительно, но тем не менее к утверждению чего, сами того не желая, они приложили достаточно усилий.

Хотя Хайдеггер всячески подчеркивает, что на доонтологическом уровне всеобщим условием истолкования является мир, тем не менее главным у него остается анализ того сущего, Dasein, бытие которого заключается в вопрошании о Бытии. Рикёру антропология такого типа представляется чересчур субъективистской и поспешной (он критикует в основном раннюю позицию Хайдеггера), а претензии немецкого философа на особый характер, с которым якобы связано описание Dasein, кажутся не всегда обоснованными. Поэтому Рикёр предлагает включить в анализ новый опосредующий пласт — исследование специальных языков гуманитарных наук, которые, каждая по-своему, говорят о человеке. Именно тот способ, каким конкретные гуманитарные науки трактуют проблему человека, по Рикёру, и есть единственная заслуживающая доверия реальность. Конечно, взятая сама по себе любая гуманитарная наука еще не есть философия, поэтому для решения специфически философских задач рефлексивного анализа подойдут только те ответвления гуманитарного знания, для которых удастся найти способ герменевтического прочтения, — так Рикёр поступает с некоторыми теориями мифов и с фрейдовским психоанализом. Только после выделения в той или иной теории ее герменевтического подтекста, согласно Рикёру, открывается возможность приближения к построению философской теории.

Однако и тут, считает он, смысл последней должен заключаться не столько в прямом обсуждении (в той или иной форме) самих структурных компонентов субъективности, сколько в установлении границ дозволенных ей притязаний.

Что же следует из этой сугубо теоретической коллизии для рикёровского понимания человека? Прежде всего, что образ человека у него существенно отличается, например, от хайдеггеровского. «Человек — это только человек», — не устает повторять Рикёр. Задача его поэтому не в том, чтобы как можно полнее проникнуться экзистенциальным переживанием, а, напротив, в том, чтобы наложить на эти переживания ограничения, которые должны бы их, как он говорит, обуздывать. По сути дела, у Рикёра речь идет скорее не об интуитивном (как в классической феноменологии), а о противо-интуитивном опыте, об описании той сферы сознательной активности, где никакая интуиция помочь не может. Попытка строить онтологию «прямым путем», а не опосредованно (через негативное указание ограничений) представляется ему до некоторой степени наивной, поскольку она приводит в конечном счете к выдвиганию на роль трансцендентального резервуара того, что является только одной из конкретных сфер сознания. Такой гипостазированной интерпретации, по мнению Рикёра, подвергся у Хайдеггера язык. Известный хайдеггеровский тезис о том, что не мы говорим языком, а скорее язык говорит нами и через нас, приводит к тому, что язык понимается не как продукт человеческой деятельности, а как средо-



точные судьбоносных связей. Герменевтика при этом из истолкования превращается в само «свершение бытия»<sup>4</sup>.

Не то у Рикёра. Он, во-первых, пытается переосмыслить само поле анализа: вместо непосредственного постижения Бытия обращается к анализу отдельных гуманитарных наук; во-вторых, центральный предмет его рассмотрения скорее не структуры языка, а способы «борьбы» с ним (в основном с языками конкретных наук). Именно в этой «борьбе», в особом отрицательном модусе должно, по Рикёру, совершаться становление философской теории. Его, таким образом, занимает уровень интерпретации самой философской процедуры и способ ее связи с практикой.

Если у Хайдеггера человек понимается как явление такой философской процедуры «во плоти», то Рикёр отказывается от подобного понимания. Он занят анализом рефлексивных возможностей, которые коренятся в гуманитарных науках. Как ему представляется, именно через них рефлексия соприкасается с реальной практикой. Есть изначальная связь между способом существования и знаками, которые запечатлены в произведениях культуры, отмечает Рикёр. Поэтому усвоение «нашего усилия существовать, нашего желания быть» возможно только через анализ продуктов человеческой культурной деятельности. При этом вся культура понимается Рикёром как текст, подлежащий расшифровке.

Легко понять, что наиболее удачно эта работа может быть выполнена на таком материале, как гуманитарные науки. Но тогда человек предстает в общем виде как существо, которое постигает себя на пересечении интерпретаций тех рефлексивных моментов, которые содержатся в этих науках, а такой вид интерпретации действительно носит скорее «негативный» характер предупреждения и обсуждения порядка ограничения, чем положительного указания на те или иные онтологические структурные характеристики субъективности.

Все эти предварительные суждения Рикёр высказывает для того, чтобы избежать антропоцентризма, который, по его мнению, подстерегает философскую теорию. Саму веру, устремленность человека к божественному он все больше понимает как нечто опосредованное. Его при этом не смущает, что в виде опосредующей сферы теперь выступает историческая и культурная деятельность человека, и что, утверждая это, он оказался в конфликте с традиционным религиозным мироощущением, оценивающим историческую и культурную деятельность по преимуществу негативно, как продукт только «тварного» интереса человека. Одновременно Рикёр, с его ориентацией на религиозно-позитивные моменты, вступает в конфликт и с экзистенциалистской точкой зрения, пронизанной духом негации. Не героическая позиция перед лицом «ничто», а создание условий для примирения человека с со-

<sup>4</sup> См.: Гайденок П. П. Герменевтика и кризис буржуазной культурно-исторической традиции // Вопр. лит. 1977. № 5. С. 146.

бой, своим телом и миром,— вот цель рикёровской философии.

Рикёр действительно большое место уделяет проблемам культурно-исторического бытия человека, что особенно отчетливо проявляется в его интересе к анализу мифа и символа и к социально-политическим проблемам. Ряд явлений социокультурного плана Рикёр пытается объяснить как конфликты глубинного, антропологического порядка, коренящиеся в сфере чувств<sup>5</sup>, замешанных на «страстях», которые он трактует как «затемненные», «перевернутые» чувства, возникающие в сфере отношений человека к другим людям.

Методом «восстановления» первоначального содержания чувств из их, как говорит Рикёр, «падшего» вида служит у него феноменологическая вариация. «В воображении другого состояния дел, — пишет он, — я воспринимаю возможное, а в возможном — существенное»<sup>6</sup>. Так, рассматривая через метод феноменологической вариации чувство власти, он приходит к выводу, что отношения власти пронизывают сферу труда; далее, собственность на средства производства тоже гарантируется властью, а взятая в более широком смысле — в рамках государства — она выступает в политической форме — там власть сводится к претензии на монопольное обладание возможностью правового, экономического и физического принуждения. Рикёр обращает внимание на то, что, хотя политическая власть явно связана «со злом» и иногда вырождается в деспотию, во «власть-удовольствие», с помощью имажинативной вариации можно представить в воображении власть вне ее связи с насилием. Чувство власти, по Рикёру, таким образом, хотя и всегда сопровождает и опосредует взаимосвязь государства и индивида, но оно нейтрально в отношении человека к добру и злу. С другой стороны, в реальности власть всегда является в «перевернутой» форме — в виде насилия, и вместо того чтобы быть видом самоутверждения, становится видом отчуждения человека от самого себя.

Как представляется, эти положения являются ключевыми для понимания Рикёром ряда социальных проблем и прежде всего проблемы государства: здесь он считает возможным отличить некоторый вид политического идеала и политической рациональности от той реальной исторической формы, в которой они находят свое воплощение.

Государство (в его понимании Рикёр идет за договорной теорией Руссо) возникло вследствие проявления акта как бы особой

<sup>5</sup> Чувства рассматриваются Рикёром с позиций интенциональности; он понимает их как отсылающие за пределы себя. Так, именно при посредстве чувств одна «самость» может быть связана с другой и именно чувства говорят о принципиальной диспропорциональности человека. Но они указывают на эту диспропорциональность в особом модусе спутанного и смещенного бытия, поэтому он считает, что отсылку чувств к intersubjectивной реальности нельзя понимать некритически. Она прежде должна быть восстановлена в своем «действительном» бытии.

<sup>6</sup> Ricoeur P. *History and truth*. Evanston. 1972. P. 170.

«воли» — всеобщего согласия индивидов между собой. «Природа политического согласия, в результате которого возникает человеческое сообщество — организованное и направленное государством, может раскрыться только в акте, который никогда не имел места... в скрытом акте, являющемся лишь в политической очевидности, в ретроспекции, в рефлексии»<sup>7</sup>.

Хотя такой «акт» всеобщего согласия, по Рикёру, никогда не имел места, на индивида он продолжает оказывать влияние и по сей день. И сейчас только в государстве, как подчеркивает Рикёр, индивид становится человеком; только попадая на уровень необходимости действовать, исходя из интересов сообщества, индивид может выйти на уровень гражданственности, но одновременно это чревато для него и опасностью получения монополии на использование силы. Таким образом, Рикёр разделяет особую политическую рациональность, представленную в идеале суверенности, и реальную политическую практику, где политическая власть рассматривается как всегда подверженная риску «зла», риску вырождения, и тогда налицо «оборачивание» существенных функций власти и — как результат — бесконтрольное насилие и тирания. В этом смысле политическое зло трактуется им не как особая сущность, а как один из модусов другой сущности — власти. Ни государство, ни политическая власть сами по себе не являются злом, однако на деле, в актуальной практике, рациональности политического идеала, по Рикёру, всегда угрожает иррациональность «перевернутых» возможностей, представленных в злоупотреблении средствами насилия, находящимися в распоряжении государственной власти.

К этим «перевернутым» возможностям — к насилию — Рикёр призывает относиться настороженно. Он замечает, что, с одной стороны, государство, понятое как особая «воля» индивидов, с самого начала задумано как насилие («включает убийство в виде условия своего существования»)<sup>8</sup>, более того, раз возникнув, оно вынуждено постоянно возобновлять насилие как необходимую среду, через которую опосредуется само его существование; но с другой стороны, любая попытка рассматривать государственное насилие без учета его парадоксальной природы, по Рикёру, в корне неверна. Государство не голое насилие, а синтез насилия и правопорядка, и эта его функция является также одной из центральных. Но признание такой двуполярной роли государства необходимо влечет за собой и принятие на себя моральных обязательств по защите государственных установлений. Это находит выражение в обсуждении Рикёром проблемы христианского участия в социальном действии — проблемы трудной и противоречивой.

Рикёр признает, что сложности христианского участия в историческом бытии многочисленны и принципиальны. Одна из основ-

<sup>7</sup> Ibid. P. 252.

<sup>8</sup> Ibid. P. 242. «История вообще, замечает Рикёр, совершается только через приращение власти».

ных христианских заповедей — «не убий» — с самого начала вступает в конфликт с политической реальностью, не говоря уже о том, что она относится к области вневременных установлений, а не конкретно-ситуативных предписаний. Тем не менее соединение именно этих несовместимых сфер Рикёр вменяет в обязанность каждому христианину. Именно христианскую этику он хочет включить в разряд политических проблем, признавая при этом, что между этикой любви, отвечающей на зло любовью, и политической, воздающей за зло злом, лежит пропасть. Политическая проблема здесь, как указывает Рикёр, переводится в загадку. Как представляется, ее нельзя прояснить, не обратив внимания на другой аспект концепции Рикёра — его понимание структуры волевого действия как такового.

При феноменологическом анализе сферы воли Рикёр большое значение отводит роли тела в процессе формирования решения. Именно тело выступает у него в лице того противоположного сознанию олюса, который на деле обеспечивает нашу способность к актуализации и воплощению решения в реальность. Телесное тут понимается и как то, что существует в противовес осмысленной интенции (поэтому его приходится теоретически «взять за скобки»), но именно через него получает свою основу осуществление сознательного решения. Далее, описывая эмоцию как таковую, Рикёр указывает на то, что она является (в предельном своем явлении — когда она доступна феноменологическому описанию) в перевернутой форме шока и страсти. Этому уровню страстей (о котором мы уже упоминали) противостоят привычка, которая, наоборот, согласно Рикёру, придает действию стабильность, упорядочивает активность, и связана она с волевым моментом деятельности; однако привычка подвержена угрозе вырождения в неконтролируемый автоматизм. Эти волевые и неволевые аспекты, присущие любому действию, можно зафиксировать и в политической сфере. Уже упомянутые нами ранее категории рациональности политического действия и реальной политической практики носят на себе следы волевых и неволевых аспектов сознания. В частности, на стороне «рациональности», на стороне политического решения тут были бы законодательные и исполнительные стороны деятельности государственного аппарата, а специфические структуры политической коллективности — на стороне непосредственной социальной практики. Так, любой институт, созданный с целью поддержания стабильности государственной политики, под действием интересов тех или иных групп грозит переродиться в бюрократическое установление, тормозящее осуществление тех самых всеобщих интересов, ради соблюдения которых он был создан. Отсюда — необходимость всякий раз пересматривать заново каждое новое установление.

Функцию такого оживляющего начала Рикёр, как религиозный мыслитель, доверяет, конечно, христианской общине, так как для него человек, несущий на себе печать свободы, и христианин —

это одно и то же. Не случайно именно церковь должна, как ему представляется, сыграть тут профетическую роль. Как ни странно (уж во всяком случае, такое понимание нельзя назвать ортодоксальным), но Рикёр основную направленность церковной деятельности видит не в заботе о соблюдении канона, а как раз в обратном — в разрушении догм. Задача церкви видится ему в непрерывном, ревностном поиске истины и утверждении относительности всего того, что исторически преходяще. С этих позиций Рикёр выступает против всяких милитаристских идеологий, базирующихся на стремлении подменить сферу «абсолютных», «вневременных» установлений на определенную совокупность конкретных догм. Долг христианина, как его понимает Рикёр, в том, чтобы «бороться с идолами» и «припоминать истину», уметь ставить ее на соответствующее ей место, находить присущий ей исторический уровень. Всякая искусственная глобализация, всякая экстраполяция человеческих установлений в сферу надвременного нравственно-метафизического порядка представляется Рикёру неприемлемой; в этом, конечно, нашла свое проявление его персоналистская направленность: он выражает резкое несогласие с философией атеистического экзистенциализма, в частности с точкой зрения Сартра, согласно которой наиболее глубинное стремление человека состоит в том, чтобы стать богом. По Рикёру, наоборот, человек становится человеком только с того момента, когда он начинает осознавать, что он не бог, и свою задачу Рикёр видит в том, чтобы развенчать отказ человека от человечности. Здесь главное для него в том, чтобы суметь понять, что «человек — это только человек». В этом понимании и реализуется основная ценность человеческой персональности, а формы ее представляются ему разнообразными, хотя среди них одна наиболее существенна — это подлинное, личностное участие в оформлении судеб мира.

Первый вид такого участия осуществляется, согласно Рикёру, светским интеллектуалом. Его функция — в хранении и обновлении человеческого культурного наследия. Для Рикёра в этом смысле важны два обстоятельство, которые он рассматривает как кристаллизацию основных коллизий современного кризиса. — это распространение по всему свету единой цивилизации и приращение роли индивида перед лицом все возрастающего влияния технических, экономических и подобных социальных факторов. Чувствуя возрастающее значение развития технологии для судеб современного мира, Рикёр проявляет беспокойство по поводу того, что технология — это такой вид деятельности, который «не имеет прошлого и не нуждается в нем», поэтому роль интеллектуала состоит в постоянном привлечении внимания к вопросу о традиции. Выполняя эту миссию, он призван участвовать в спасении потребительно ориентированных обществ от «потери прошлого». Но вопрос заключается не только в умении вслушиваться в прошлое; здесь, по Рикёру, необходимо помнить, что «в нашем распоряжении только культурная персональность для утверждения нашего прошлого, его ценностей и символов и способности

их вновь интерпретировать»<sup>9</sup>. Но еще большее значение имеет наше отношение к будущему. И Рикёр уповает на христианское доверие и надежду. Отношение к будущему зависит, по его мнению, от нашего отношения к настоящему. В этом плане даже обычный гуманизм, с его интересом к традиции, может многое сделать, но он имеет смысл, если созданы условия для свободного участия интеллектуала в культурной деятельности. Так тема свободы поднимается Рикёром на уровень социально-исторического рассмотрения, и здесь она должна, как ему представляется, осознаваться не как глобальный, абсолютный императив, а как сеть опосредованных экономических, правовыми, деловыми организациями. Государство, по Рикёру, непрерывно угрожает свободе, но оно же обеспечивает и развивает свободу индивида через социальные институты. В этом аспекте свобода понимается как необходимый фактор всякого действия, как характерная черта любой человеческой активности. Конечно, внешние проявления свободы ограничивают ее в каждый данный момент действия, но они же и указывают дальнейшее направление ее развития.

Поэтому Рикёр считает, что в принципе человек способен к эффективной самореализации, однако последняя полностью связывается им с темой христианского участия в решении судеб мира. Осмысленное (свободное) социальное действие возможно, по его мнению, только через благочестие и набожность. Он начинает свои рассуждения с такой выразительной констатации: «совершенно неверно считать личную набожность и причастность к церкви противоречащими участию в мире»<sup>10</sup>. А далее пытается показать, почему эти две сферы не только не противоречивы, но и предполагают друг друга. Дело в том, что социальное действие, по Рикёру, может быть эффективным, только если оно компетентно и совершается «со знанием дела»; знание же дела требует, с одной стороны, учета всех конкретных коллизий, связанных с анализом технологии современного развития, а с другой — понимания метафизической сути вопроса — она выражается в необходимости открыть доступ проявлению свободы во всяком действии. И в этом плане медиумом, соединяющим обе эти сферы, Рикёру представляется власть слова и речи. Она призвана направлять ход рассмотрения экономических, политических и культурных установлений, оставляя при этом первостепенное значение за моментом христианского активизма. «Весть любви нужно послать по современным путям, проложенным тем миром, каков он есть. Она не должна потеряться в случайном сожалении и раскаянии или в протестах против принятых правил игры»<sup>11</sup>.

Таким образом, Рикёр ставит себе целью непосредственно соединить то, что другие мыслители пытались связать через многочисленные опосредования, — мораль абсолютного права

<sup>9</sup> Ricoeur P. *Tâches de l'educateur politique* // *Esprit*. 1965. N 33. P. 92.

<sup>10</sup> Ricoeur P. *Ye are the salt of the Earth* // *Ecuin. Rev.* 1958. N 10. P. 276.

<sup>11</sup> *Ibid.* P. 274—275.



и моральность относительной правовой практики, рассматривая их как взаимодополнительные. Правда, без опосредования и ему тоже трудно обойтись, но здесь оно принимает весьма своеобразный характер: опосредование заключается в стремлении погрузить «слово в мир», в попытке осуществить прививку «мировости» слову.

Первое и наиболее фундаментальное требование, которое он при этом допускает, состоит в отказе рассматривать сознание как место зарождения значений. Шаг, на который здесь решается Рикёр, весьма важен: он ставит французского философа перед целым рядом дополнительных трудностей, поскольку он теперь оказывается вне пределов солидной в западном идеализме традиции трансцендентализма. Действительно, при такой постановке вопроса сознание уже больше не может пониматься как сама себя конституирующая сфера. Тем самым разрушается традиционное условие рефлексии, а соответственно и отбрасываются схемы, объясняющие механизм образования значения. Способ, с помощью которого теперь объясняется полагание значения, состоит в учете косвенного допущения содержания в сознание при условии одновременного удерживания его принципиально и полностью вне сознания. И здесь Рикёра привлекает попытка психоаналитиков опереться при выяснении скрытого значения на язык как на резервуар таких «пред-значений». Ему представляется, что, опираясь на язык, можно вычленил некий способ полагания своего рода «пра-значений», которые действуют без опоры на явно данные, интеллектуально выраженные смысловые компоненты, а иногда и вопреки им.

При этом Рикёр хорошо видит, что интерпретировать эту сферу в рамках традиционного априоризма не представляется возможным (прежде всего уже потому, что речь идет не о чистом мышлении, а о языке, что чревато, как мы упоминали, гипостазированием). В этом смысле проделанная Фрейдом работа по описанию особенностей структуры бессознательного представляется ему наиболее близкой по направленности из всего того, что дала западная философско-психологическая мысль; однако конечная апелляция Рикёра к языку безусловно отлична от целей психоанализа.

Психоанализ, по его убеждению, выявляет лишь одну из коллизий на пути познающей себя субъективности. Этот сюжет развивается Рикёром не без доли своеобразного «интеллектуального драматизма», заставляющего вспомнить гуссерлевский призыв к «героизму разума». Ведь речь здесь идет о том, чтобы отправить субъективность в сомнительное плавание по волнам стихии настолько основательно «обездуховленной», что для нее оказывается невозможной какая бы то ни было поддержка со стороны рациональности как таковой. Нет ничего удивительного в том, что единственным маяком тут может быть только ориентация, лежащая принципиально вне пределов разума, — чистое религиозное видение, для вычленения которого и строится вся модель. Поэтому психоаналитические процедуры рассматриваются Рикё-

ром как по преимуществу предварительные, как некоторый «мораторий», цель которого состоит только в том, чтобы открыть субъективности (если, конечно, она благополучно справится с этим искусом) новый способ самопонимания.

Главное же, что привлекало Рикёра в психоанализе,— это трактовка языка, согласно которой всякое явно выговоренное пациентом значение отсылает к скрытому, причем к такому скрытому значению, которое не находится ни в какой видимой связи с явным. Рикёр положительно оценивает психоанализ за то, что он, восстанавливая за явным текстом пациента утраченное содержание, пользуется, как и герменевтик, «открывающей властью языкового символа», пытаясь «вычислить» обозначения прошлых событий жизни пациента, исходя из данных, представленных в его речи<sup>12</sup>.

Однако Рикёр стремится «прочитать» положения психоанализа с философской точки зрения: такие языковые моменты, как надфразовые, синтаксические отношения текста, моменты риторики, порядок ассоциаций, повторы, паузы в повествовании, которые являются знаками сопротивления со стороны пациента, понимаются им как маркирующие процедуры субъективности и закономерности речевых обнаружений бессознательного. Рикёр не сводит к чисто лингвистическому порядку синтаксиса. Субъект интерпретации понимается им как «существующий», хотя дальше и открывается, что положение такого субъекта совсем уж двусмысленно: ведь цель его введения в рассмотрение состоит в том, чтобы показать, что «он пребывает в бытии до того, как он сам себя понимает, полагает и владеет собой»<sup>13</sup>.

С годами в психоанализе, по Рикёру, все больше утверждается представление о том, что законы работы бессознательного важнее для субъективности, чем принципы сознательной активности, что загадки сознания не могут служить знаком бессознательного. При этом сознание начинает пониматься как «поверхностный феномен», т. е. Фрейд все более отходит от понимания бессознательного как «скрытого» в отличие от «явного» сознания и начинает оценивать его по иному критерию — «принадлежности к системе». Именно последнее обстоятельство, как считает основатель психоанализа, впервые открыло возможности для исследования бессознательного как такового. По сути дела, только теперь оно стало пониматься как способ бытия того, что вытеснено, но не уничтожено; т. е. в соответствии с таким пониманием вытесненное сохраняется не в силу того или иного отношения к сознанию, а в силу того, что оно принадлежит системе. Поэтому текст сознания Фрейд, а затем и Рикёр предлагают понимать как содержащий пустоты, которые следует «заполнять». А поскольку методология такого «заде-

<sup>12</sup> Известный французский лингвист Э. Бенвенист охарактеризовал эту ситуацию так: «...не имея прямого доступа к бессознательному, врач узнает о нем только благодаря сознанию самого пациента, которое выражается словесно или в мимике и жесте» (*Бенвенист Э. Общая лингвистика*. М., 1974. С. 115).

<sup>13</sup> *Ricoeur P. Le conflit des interpretations: Essais de hermeneutique* P., 1969. P. 15.

лывания дыр» призвана учитывать, что место возникновения значения смещено в сторону от сознательного центра, значит, и обычные рефлексивные процедуры не могут здесь быть методологическим подспорьем, а они, как известно, представляют собой один из краеугольных камней всей идеалистической, в том числе и феноменологической, традиции анализа сознания.

Психоанализ, по Рикёру, постоянно движется в языке, который связан своими собственными правилами, но одновременно он и отсылает к структуре психологических механизмов, которые скрыты за языковыми. Поэтому полностью полагаться на язык для восстановления «речи» этого типа, считает Рикёр, нельзя. Такие особенности бессознательного, как отсутствие логики в снах, игнорирование «нет», невозможность свести архаичку искажения и картинной репрезентации к примитивным формам языка и ряд других феноменов, явно проявляющихся в механизмах работы бессознательного, но не встречающихся в языке, достаточно, по мнению Рикёра, говорят в пользу не полного тождества между двумя этими системами. Фрейд не случайно в поисках обозначающего фактора для бессознательного обратился к сфере образа, а не языка, и искажения содержания он объясняет, исходя из фантазии, а не из речи. Другими словами, здесь везде указывается обозначающая сила, действующая до языка. И Рикёр считает, что наиболее удобным в такой ситуации было бы проводить сравнение не на лингвистическом уровне, а на уровне «риторики», поскольку «риторика» кажется ему более тесно связанной с механизмами субъективности; а именно это, конечно, и интересует его как феноменолога. Но в случае «риторики» эти механизмы находят свое выражение в речи, поэтому Рикёр говорит, что бессознательное структурировано подобно языку.

Зафиксировав эти особые возможности языка, Рикёр пытается провести параллель психоаналитического исследования со своей герменевтической техникой работы: анализ «языкового поведения» пациента в процессе лечения позволяет выявить и «присвоить» различные неосознаваемые содержания и, таким образом, по-новому осмыслить саму «жизнь» сознания, взятую как таковую. Это, в свою очередь, позволяет говорить о восстановлении на новом уровне герменевтической модели сознания. Если в моделях рефлексивного типа (Рикёр здесь имеет в виду прежде всего гуссерлевскую интерпретацию сознания) интуиция выступает как основное средство анализа, то в данном случае она не может помочь, поскольку она всегда есть интуиция сознания, а здесь рассмотрение касается сферы, которую в терминах сознания описать нельзя. Однако, как полагает Рикёр, через герменевтическое прочтение Фрейда феноменология может сделать полезные для себя выводы, а именно: в виде ответного шага на психоаналитическое смещение рождения значения в сторону от сознания к бессознательному она должна сместить рефлексию с рассмотрения «самости» на рассмотрение факторов культуры как подлинного «места рождения» значений. Сознание при таком понимании остается пока

только задачей, тем, что не дается сразу, а доступно лишь через «вновь-присвоение» смыслов, рассеянных в идеях, актах, институтах и памятниках культуры, которые их объективируют. Тогда язык выступает в виде резервуара, вмещающего в себя традиции, законы, нормы, правила, накопленные в ходе процесса развития культуры. На этом уровне языкового употребления человек уже не «играет» с языком, поскольку он сам детерминирован им, и весьма жестко. Человек, пользующийся символами, представляется Рикёру не господином своей ситуации, а скорее ее компонентом, ибо язык, как ему кажется, обладает своим особым порядком независимой «жизни», которая навязывает индивиду свои нормы.

При этом Рикёр активно опирается на знаки христианской догматики, придавая им глобальное значение. Так, стоящую сегодня на очереди дня перед наукой задачу соединения различных культур в рамках единой, общемировой гуманности Рикёр видит сквозь призму идеи Распятия. Само же Распятие он понимает при этом в сугубо религиозном духе — не как частное происшествие, а как некое событие, универсальное по своему значению, имеющее глобальный смысл. После совершения Распятия человечество, считает Рикёр, уже нельзя рассматривать состоящим из простой совокупности отдельных человеческих единиц. Результатом его является «человек полный и неразделимый, человек за пределами всякого политического партикуляризма»<sup>14</sup>. Однако способ бытия такого человека необычен. Он продляет свое существование только через активизацию своей борьбы с закостенением, присущим разного рода государственным установлениям. Разрушение любых идеологий — будь то в науке, экономике и даже в самой религии — вот основное кредо христианской активности, как его понимает Рикёр. В этом — магистральная линия рикёровского представления о гуманизме. Свою функцию по интеграции различных культур гуманизм может выполнить, лишь выйдя за пределы конкретно-политической, конкретно-исторической ориентации. Такое понимание, утверждает он, пересекает отдельные герменевтики, находясь на стыке их отношений.

Конечно, рассуждая подобным образом, Рикёр не может пойти дальше простого компромисса между двумя разнопорядковыми требованиями — с одной стороны, не только постоянно выполнять, но и быть в христианской каноне, а с другой — действовать в соответствии с требованием относительности конкретных норм. Главное, по Рикёру, — это борьба как против воинствующего религиозного фанатизма, так и против мелочной потребительской ориентации. Разрушая идолатрические претензии идеологии на тотальность, христианин тем самым вновь воспроизводит значение Библии, одновременно определяя и границы исторических и политических установлений. По сути дела, в этом и состоит,

<sup>14</sup> Ricoeur P. De la nation à l'humanité: Tâche des chrétiens // Christian. soc. 1965. N 73. P. 50—67.

по Рикёру, последний смысл эффективности христианского участия.

Отсюда понятно, что значение самого по себе конкретного действия на самом деле Рикёром основательно обесмысливается. Помещенный в горизонт Библейской темы Судного дня, человеческий опыт понимается как вечная, нескончаемая смена преходящих событий. Предмет основных забот Рикёра здесь не в поиске новых средств влияния на политическую реальность, которое не имело бы отношения к моральному злу и открыто противостояло бы тем или иным конкретным институтам государства — такой особой «христианской политики», существующей наряду с другими типами политической деятельности, Рикёр не признает; он считает такую деятельность ненужной, так как политические институты сами по себе не составляют источников зла. Но тогда получается, что он со своих позиций не имеет в принципе ничего против современных ему политических установлений; он стремится только, не выходя за их рамки, добиваться некоторых улучшений: «Именно изнутри самой системы должны мы бороться против ее тенденции к дегуманизации, и при этом нужно использовать возможности, внутренне присущие самой этой системе»<sup>15</sup>.

Это и понятно, ведь сама политическая сторона дела в действительности не интересует Рикёра. Куда важнее для него скрытая религиозно-метафизическая подоплека действия индивида. Поэтому на деле требования этики гражданственности он подменяет требованием воплощения заповеди любви к ближнему; ему кажется, что эта заповедь должна быть осуществимой, и только на такой основе может быть перекинут рационально постижимый мост, соединяющий специфические формы человеческого действия и социальные структуры. К этому, по сути дела, и сводится подлинная основа философского синтеза П. Рикёра.

---

<sup>15</sup> Ibid. P. 493—512.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин — 192, 226  
 Автономова Н. С. — 6, 25, 245  
 Адлер А. — 67  
 Альтюсер Л. — 25, 206  
 Андроник Родосский — 92  
 Аристотель — 92  
 Арон Р. — 127  
 Арто А. (Artaud A.) — 101  
 Афталъ Ф. — 12
- Бакес-Клеман К. (Bacès-Clément C.) — 24—25  
 Бакушин М. А. — 128  
 Барс А. (Bars H.) — 191  
 Барт Р. (Bartes R.) — 17, 89, 102, 103, 144—145  
 Бассин Ф. В. — 65  
 Батай Ж. (Bataille G.) — 100, 105  
 Бахтин М. М. — 94  
 Белл Л. (Bell L.) — 208  
 Бенвенист Э. (Benveniste E.) — 24  
 Бенуа А. де (Benois A. de) — 12, 17, 167—170, 174, 176, 177, 179, 189  
 Бенуа Ж.-М. (Benois J.-M.) — 137  
 Бергсон А. — 89  
 Бернанос Ж. — 101  
 Бертера И. — 78  
 Боас Ф. (Boas F.) — 21  
 Бональд Л.-Ж.-М. де — 165  
 Бонапарт М. — 68  
 Булгаков М. А. — 93  
 Бурже П. — 187
- Вебер А. — 208  
 Вейль А. — 35  
 Выготский Л. С. — 34  
 Вьяль П. (Vialle P.) — 12
- Гави Ф. (Gavi Ph.) — 115  
 Ле Галлу Ж. — 172  
 Гартман Э. фон — 66
- Гегель Г. В. Ф. — 89—90, 92, 96  
 Глюксман А. (Glucksmann A.) — 7, 111, 122, 137, 146—149  
 Гобнио Ж. А. — 166  
 Гоголь Н. В. — 93  
 Голль Ш. де — 185  
 Горц А. (Gorz A.) — 112—113, 116, 120—121  
 Грамши А. — 8  
 Грингорьян Б. Т. — 161, 202  
 Гуатарри Ф. — 239  
 Гуссерль Э. — 40, 88, 209—210
- Декарт Р. — 51, 66, 90, 147, 218  
 Деррида Ж. — 57, 87—107  
 Дефер Д. — 60  
 Делёз Г. — 239  
 Джеймсон Ф. (Jameson) — 87  
 Димитров Г. — 8  
 Долле Ж.-П. — 7, 137, 244  
 Дольто Ф. — 68  
 Доменах Ж.-М. (Domenach) — 234—236, 239—244  
 Дюмезиль Ж. (Dumézil G.) — 24, 176  
 Дюркгейм Э. — 19, 37  
 Дюффрен М. — 5
- Жамбе К. (Jambet C.) — 137, 153, 155—156, 158—161, 162  
 Жоспен Л. (Jospin L.) — 167  
 Жувенель Б. де (Jouvenelle B. de) — 130  
 Жильсон Э. — 190, 193
- Иванов В. В. — 34, 36  
 Иллич И. — 116—117
- Кабе Э. — 136  
 Каграманов Ю. М. — 13  
 Кампанелла Т. — 136  
 Камю А. — 101  
 Кант И. — 145, 206



- Касториадис К. (Castoriadis C.)— 113  
 Клавель М. (Clavel M.)— 111, 122  
 Клемансо Ж.— 185  
 Клакхон К. (Kluckhorn K.)— 34  
 Кондильяк Э. Б. де — 143  
 Коплстон Ф. (Copleston F.)— 192  
 Корвез М. (Corvez M.)— 17  
 Кортэ М. де — 223  
 Кост Р. (Coste R.)— 202  
 Кребер А. (Kroeger A.)— 21  
 Кристева Ю. (Cristeva J.)— 94—95  
 Кузнецов В. Н.— 16
- Лагаш Д. (Lagache D.)— 68  
 Ладриер Ж. (Ladrière J.)— 191, 202—213  
 Лакан Ж. (Lacan J.)— 17, 65—74, 76—87, 154—156  
 Лардро Г. (Lardreau G.)— 7, 137, 153, 156—162, 170  
 Леви Б.-А. (Lévy B.-H.)— 111, 120, 122, 137, 139—145  
 Леви-Брюль К.— 20, 32, 33—34  
 Левинас Э. (Levinas E.)— 5  
 Леви-Стросс К. (Lévi-Strauss Cl.)— 6, 17, 48, 87—88, 204, 206  
 Лейбниц Г. В.— 66  
 Лекторский В. А.— 159  
 Ленни В. И.— 8, 22  
 Лепаж А.— 12  
 Леруа М.— 184  
 Лоуи Р. (Lowie R.)— 21  
 Лурия А. Р.— 34  
 Люксембург Р.— 8
- Макариус Л. (Makarius L.)— 36  
 Макариус Р. (Makarius R.)— 36  
 Макиавелли Н.— 138  
 Малиновский Б.— 21  
 Малларме С.— 98—101  
 Маргерит П. (Marguerite P.)— 98  
 Маритен Ж. (Maritain J.)— 6, 190—195, 199, 202, 205—207  
 Маркс К.— 19, 28, 37, 147—149, 151, 160, 195, 203, 205  
 Мармен М. (Marmin M.)— 12  
 Марсель Г.— 193, 201, 213—233  
 Марше Ж.— 3  
 Матера Р. (Materah R.)— 224—225
- Мелетинский Е. М.— 34  
 Мерло-Понти М. (Merleau-Ponty M.)— 5, 67, 215  
 Местр Ж. де — 165, 166, 187  
 Мид М. (Mead M.)— 67  
 Миллер Ж.-А.— 86  
 Монжен О. (Mongin O.)— 241  
 Мор Т.— 136  
 Морен Э. (Morin E.)— 111, 114  
 Морнак Ф.— 101  
 Моррас М.— 187  
 Мунье Э. (Mounier E.)— 235, 238
- Немо Ф. (Némo Ph.)— 244  
 Никола Ж. (Nicolas J.-H.)— 191, 193, 196—197, 200—201  
 Ницше Ф.— 91, 127, 145, 151, 163, 169, 175
- Ознас Ж.-М. (Auzias J.-M.)— 17
- Павел VI — 199  
 Паскаль Б.— 226  
 Пегги Ш.— 237, 242  
 Пенто Л. (Pinto L.)— 10  
 Пласро И. (Plasserod J.)— 166  
 Платон — 90, 95, 98  
 Плеханов Г. В.— 8  
 Повель Л.— 12  
 Поппер К.— 209  
 Потембня А. А.— 93—94  
 Прини П. (Prini P.)— 226  
 Прудон П. Ж.— 128
- Рикёр П. (Ricoeur P.)— 5, 6, 42, 215, 220—221, 245, 247—258  
 Ришар Ж.-П. (Richard J.-P.)— 99  
 Рожнов В. Е.— 65  
 Ростан Ж.— 229  
 Руа К.— 23  
 Рудинеско Э. (Roudinesco E.)— 69  
 Руссель Р. (Roussel R.)— 46, 101  
 Руссо Ж.-Ж.— 37, 44, 88, 90, 97, 168
- Сад А. Д. Е., маркиз де — 101  
 Салливан Г. (Sullivan G.)— 67  
 Сартр Ж.-П.— 5, 25, 67, 111, 115, 214, 217—219

- Сахарова Т. А.— 16, 44  
Себаг Л. (Sebag L.)— 17  
Семенов Ю. И.— 18  
Скратон Р.— 189  
Соллерс Ф. (Sollers Ph.)— 87, 93, 95, 101—109  
Соссюр Ф. де — 23, 29, 31, 37, 90, 157  
Сэв Л. (Sève L.)— 65
- Тагниф П. (Taguieff P.)— 181  
Тибо П. (Thibaud P.)— 241—242  
Трубецкой С. Н.— 23  
Туане П. (Toinet P.)— 191, 193, 202  
Тэн И.— 187
- Фаж Ж. (Fage J.)— 17  
Феро М.— 145  
Фихте И. Г.— 145—147  
Фома Аквинский — 191—192  
Фрейд З.— 19, 37, 41, 66, 68, 73, 84, 86, 97, 157, 162, 255  
Фуко М.— 6, 17, 45—64, 93, 101, 102, 111, 138—139
- Фурса А. (Foursat A.)— 12  
Фурье Ш.— 136, 238
- Хайдеггер М.— 88—89, 90, 97, 123, 203, 218, 225—227, 247, 248  
Херсковитц К. (Herscovitz K.)— 34
- Цыганков В. П.— 11
- Шоню П.— 145  
Шопенгауэр А.— 66  
Шпенглер О.— 127, 171  
Шьякка М. Ф. (Sciacca M. F.)— 224—225
- Эллюль Ж. (Ellul J.)— 122—137  
Энгельс Ф.— 8  
Энкер Ф. (Hencker F.)— 9
- Юнг К.-Г.— 41, 67
- Якобсон Р. (Jakobson R.)— 23, 70  
Ясперс К.— 90

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение . . . . .	3
--------------------	---

### I

#### СТРУКТУРАЛИЗМ: МЕТОДОЛОГИЯ И ИДЕОЛОГИЯ

---

Структурализм К. Левин-Строса и проблема гуманизма . . . . .	17
<i>М. Н. Грецкий</i>	
Эпистемологическая концепция М. Фуко и ее эволюция . . . . .	45
<i>Н. С. Автономова</i>	
Структуралистский психоанализ Ж. Лакана . . . . .	65
<i>Н. С. Автономова</i>	
Грамматология Ж. Деррида и литературный авангардизм . . . . .	87
<i>Л. И. Филиппов</i>	

### II

#### ПОИСКИ НОВЫХ ОБОСНОВАНИЙ ПРОБЛЕМ ЧЕЛОВЕКА, КУЛЬТУРЫ, ПОЛИТИКИ

---

«Гошнизм» как разновидность современной леворадикальной мысли . . . . .	110
<i>С. Г. Айвазова, С. И. Великовский</i>	
Социальная философия Ж. Эллюля . . . . .	122
<i>П. С. Гуревич</i>	
Концепция власти в «новой философии» . . . . .	137
<i>Р. Кэнчев</i>	
«Новая правая» философия и идеология неоконсерватизма . . . . .	164
<i>Т. М. Фадеева</i>	

### III

#### РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

---

Неотомизм: культура и история . . . . .	190
<i>Б. Л. Губман</i>	
Христианский экзистенциализм: отход от «философии существования» . . . . .	213
<i>Г. М. Тавризян</i>	
Эволюция французского персонализма от идей реформизма к «новой» критике капитализма . . . . .	233
<i>И. С. Вдовина</i>	
Проблема культурно-исторического творчества в феноменологической герменевтике П. Рикёра . . . . .	245
<i>Т. А. Клименкова</i>	
Указатель имен . . . . .	259

## SOMMAIRE

Introduction . . . . .	3
------------------------	---

### I

#### LE STRUCTURALISME: MÉTHODOLOGIE ET IDEOLOGIE

---

Le structuralisme de C. Lévi-Strauss et le problème de l'humanisme . . .	17
<i>M. Gretski</i>	
La conception épistémologique de M. Foucault et son évolution . . .	45
<i>N. Avtonomova</i>	
La psychanalyse structuraliste de J. Lacan . . . . .	65
<i>N. Avtonomova</i>	
La grammatologie de J. Derrida et l'avantgardisme littéraire. . . . .	87
<i>L. Filippov</i>	

### II

#### LES RECHERCHES DE NOUVEAUX FONDEMENTS AUX PROBLÈMES DE L'HOMME, DE LA CULTURE ET DE LA POLITIQUE

---

Le «gauchisme» en tant que variété de la pensée gauche radicale contemporaine	110
<i>S. Aivazova, S. Vêlikovski</i>	
La philosophie sociale de J. Ellul . . . . .	122
<i>P. Gourévitch</i>	
La conception du pouvoir dans la «nouvelle philosophie» . . . . .	137
<i>R. Kyntchev</i>	
La philosophie «nouvelle droite» et l'idéologie du néo-conservatisme . . .	164
<i>T. Fadèva</i>	

### III

#### LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE ET LE MONDE MODERNE

---

Le néo-thomisme: culture et histoire . . . . .	190
<i>B. Goubman</i>	
L'existentialisme chrétien: l'abandon de la philosophie de l'existence . . .	213
<i>G. Taurizian</i>	
L'évolution du personalisme français depuis les idées de réformisme jusqu'à une «nouvelle» critique du capitalisme. . . . .	233
<i>I. Vdovina</i>	
Le problème de la création historique et culturelle dans l'herméneutique phénoménologique de P. Ricoeur . . . . .	245
<i>T. Klimenkova</i>	

Научное издание  
ФРАНЦУЗСКАЯ ФИЛОСОФИЯ  
СЕГОДНЯ  
Анализ немарксистских  
концепций

Утверждено к печати  
Институтом философии АН СССР

Редактор Л. В. Пеняева  
Художник Ф. Н. Буданов  
Художественный редактор М. Л. Храмов  
Технический редактор Л. В. Прохорцева  
Корректор

ИБ № 38986

Сдано в набор 23.12.88.

Подписано к печати 27.06.89.

Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>

Бумага офсетная № 1

Гарнитура литературная

Печать офсетная. Фотонабор

Усл. печ. л. 16,5. Усл. кр. отт. 16,5. Уч.-изд. л. 19,9

Тираж 3300 экз. Тин. зак. 2481

Цена 3 р. 00 к.

Ордена Трудового Красного Знамени  
издательство «Наука»

117864, ГСП-7, Москва, В-485

Профсоюзная ул., 90

2-я типография издательства «Наука»  
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6