

**АЛЕН БАДЬЮ**  
**ИСТИННАЯ ЖИЗНЬ**

ФИГУРЫ ФИЛОСОФИИ

**ALAIN BADIOU / LA VRAIE VIE**

ФИГУРЫ ФИЛОСОФИИ

# **АЛЕН БАДЬЮ ИСТИНАЯ ЖИЗНЬ**



**Москва**

УДК 122/129

ББК 87.7

Б15

*Перевод с французского В. А. Липки*

**Бадью, Алан**

Б15 Истинная жизнь / А. Бадью ; [пер. с фр. В. Липки]. — М. : РИПОЛ классик, 2018. — 176 с. — (Фигуры Философии).

ISBN 978-5-386-12089-4

Серия «Фигуры Философии» — это библиотека интеллектуальной литературы, где представлены наиболее значимые мыслители XX–XXI веков, оказавшие колоссальное влияние на различные дискурсы современности. Книги серии — способ освоиться и сориентироваться в актуальном интеллектуальном пространстве.

Один из самых значительных философов современности Алан Бадью обращается к молодому поколению юношей и девушек с наставлением об истинной жизни. В нынешние времена такое нравоучение интеллектуала в лучших традициях Сократа могло бы выглядеть как скандал и дерзкая провокация, но смелость и бескомпромиссность Бадью делает эту попытку вернуть мысль об истинной жизни в философию более чем достойной внимания.

УДК 122/129

ББК 87.7

## *Programme*

*Издание осуществлено в рамках Программ содействия издательскому делу при поддержке Французского института*

*Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français*

© LIBRAIRIE «LA VRAIE VIE» by Alain BADIOU ARTHEME FAYARD, 2016

© Липка В. М., перевод на русский язык, 2018

© Ядыкин А., научная редакция, 2018

© Саркисянц А. А., вступительная статья, 2018

© Издание на русском языке, перевод на русский язык, оформление.

ООО Группа Компаний

«РИПОЛ классик», 2018

ISBN 978-5-386-12089-4

## Возможность истинной жизни: этико-политическая мысль Алена Бадью

Сказать, что Бог существует или что Он мог бы существовать, возможно, для философии сегодня является не таким смелым жестом, как сказать, что истинная жизнь возможна. А уж сказать, как это делает Аллен Бадью, что Бог мертв, что Его нет, а истинная жизнь возможна, скандально вдвойне. Не безумно ли допустить, что жизнь может относиться к истине? Конечно, ей можно воспользоваться дурно или умело, извлечь из нее больше или меньше удовольствия, но как отнести к ее истине? Надо ли думать, что есть неистинная жизнь? Само различие статусов жизни не может не быть подозрительным — по крайней мере, в рамках секулярного и критического дискурса едва ли можно позволить себе нечто подобное. В чьих глазах истинная жизнь способна отличать себя от неистинной? Что, в конце концов, останется неистинной жизни, какая участь ей уготована?

Чтобы всерьез заговорить об истинной жизни и не быть дисквалифицированным из философского поля,

нужно миновать ряд препятствий. Безусловно, непозволительно было бы утверждать, что говорящему известна некая истина, знание которой делало бы саму жизнь истинной. По крайней мере, такое утверждение едва ли бы относилось к философии в большинстве ее современных разновидностей. Нельзя также было бы утверждать, что нам известно нечто, от приобщения к чему жизнь из пропащей превращалась бы в истинную. В общем, запрещена вся та речь, которая настаивает на знании о доступе к некоей истине. Как мы увидим, Бадью не дает ничего подобного. Большая часть из того, что пишет Ален Бадью, является попыткой систематически осмыслить возможность истин, которых не одна, а много. Среди истин, что совсем неслыханно, есть и политическая. Мысль, воспитанная на текстах Арендт и Шмитта, с порога отклоняет эту возможность: более того, условием политического философствования едва ли не является сегодня подтверждение мысли о том, что истине в политике нет места, — напротив, чтобы была политика, вопрос об истине должен быть смещен, на время оставлен.

В политике не может быть места тому, что нельзя было бы оспорить, поэтому всякое установление истины было бы лишь делом силы. Истина, таким образом, была бы лишь максимально возможной силой, которой невозможно что-либо противопоставить. Никакая истина не может заместить оспариваемость, которая является принципиальной чертой «демократического процесса». По Арендт, «ни истина религии откровения... ни

истина философов... больше не вмешиваются в ход мирских дел»<sup>\*</sup>. Единственно легитимная форма истины в политике — это истина факта, которая, в свою очередь, имеет мало веса в «нормальной» ситуации. Философская же истина может обрести действительность в мире человеческих дел, только поменяв свой статус, — в образе поступка философа, руководствующегося этой истиной, она становится предметом созерцания, то есть примером верности и добродетельной жизни. Иначе, эта истина живет уже не собственной жизнью, поскольку в политике истины, кроме истин факта, жить не могут. Такая истина, которую обнаруживает одинокий ум, впоследствии выводящий из нее принципы для человеческого сосуществования, для Арендт невысказана. Существо политики составляют равенство, дискуссия и свобода. Иначе, если у политики есть своя истина, если есть истинная политика, то ни в каких других видах истины она основываться не может. Так же у Шмитта: каждое «поле» управляется своим различием, и в верности этому различию, если угодно, и состоит истина того или иного поля. Можно утверждать, что в XX веке была большая группа мыслителей, весьма различных, которых объединяло стремление удержать специфическую истинность самой политики, изгнав из нее неподобающие политике истины. Бадью, несомненно, относится к этой группе, но даже

---

<sup>\*</sup> Арендт Х. (2014). Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли. М.: Изд-во Института Гайдара. — С. 347.

от столь близких к нему мыслителей, как Рансьер, его отличает стремление наряду с истинностью политики предъявить *политическую истину*. Однако политическая истина Бадью, которая и связывается с истинной жизнью, отнюдь не такова, что, узнав ее, мы обретаем истинные принципы построения политического сообщества. Истина политики имеет для Бадью ту же форму, что истины любви, математики и поэзии: это истины, которые не знают и познаются, но *производятся*. Философия ни в коей мере не сообщает здесь некие истины, касающиеся политического обустройства людей, — согласно Бадью, философия вообще своих истин не производит.

Мы еще вернемся к трудному вопросу производства истины, чтобы сейчас лучше присмотреться к философскому жесту, который делает Бадью в тексте «Истинная жизнь». Бадью отнюдь не говорит, что форма истинной жизни уже предопределена философией, — дело философии не сообщать истины: «Философия... исходит из убеждения, что истины есть... То, что имеет отношение для человека как индивида, что одаривает его настоящей жизнью и ориентирует его существование, — это причастность к этим истинам... Философия предлагает провести отбор в области опыта, из которого она выводит определенную ориентацию»<sup>\*</sup>. И чуть дальше: «Нужно показать, что истина действительно

---

<sup>\*</sup> Бадью А. (2013). Философия и событие. Беседы с кратким введением в философию Бадью. М.: Институт общественных гуманитарных исследований. — С. 157.



существует»<sup>\*</sup>. Иначе, философия имеет, кроме прочего, педагогическую задачу, которая состоит в том, чтобы предъявлять возможность истин и истинной жизни. Врагом истины является не столько ложь, сколько распространённое мнение о том, что истины нет, а истинная жизнь невозможна. Бадью говорит, что у молодежи сегодня есть множество внутренних врагов (а в тексте «Истинная жизнь» речь идет главным образом о молодежи), которые «грозят сбить ее с пути истинного к истинной жизни и не позволяют признать саму возможность ее существования». Но оспаривает возможность такой жизни также и отчаяние, звучащее в строках поэмы в прозе «Одного лета в аду», принадлежащей Артюру Рембо, с которым Бадью в «Истинной жизни» вступает в разговор: «Подлинная жизнь отсутствует». Рембо говорит: «*La vraie vie est absente*». Если различие между истинным и подлинным едва ли могло много значить для перевода самой поэмы, это различие очень значимо для Бадью. Русским словом «подлинный» было бы лучше переводить французское *authentique*, с которым Бадью отнюдь не связывает истинную жизнь. Напротив, «страсть к подлинному (*l'authentique* в оригинальном тексте. — А. С.) <...> может свершаться только как разрушение»<sup>\*\*</sup>. Цитатой Рембо также начинается первый раздел книги Эммануэля Левинаса «Тотальность и бесконечное»: «“Подлинная жизнь отсутствует”. Однако мы

<sup>\*</sup> Там же. — С. 158.

<sup>\*\*</sup> Бадью А. (2016). Век. М.: Издательство «Логос», проект [lettera.org](http://lettera.org). — С. 75.

существуем в мире. Метафизика возникает и держится на этом алиби. Она обращена к “другому месту”, на “другое” и к “другому”». Бадью в своем тексте не ведет полемики с Левиным, как и с какими бы то ни было философами вообще, так как перед нами — в строгом смысле не философский текст. Однако в других текстах Левинас все же вспоминается, и отнюдь не лестно.

Маленькая книга Бадью «Истинная жизнь» написана как наставление молодежи. Что может быть более дискредитированным, чем наставления, да еще и молодежи?! А ставить себя на место Сократа, как это здесь же делает Бадью? Ничего не озадачивает больше, чем своего рода постоянная игра на повышение, которую ведет Бадью: да, я буду говорить об истинной жизни, да, я буду наставлять, да, я буду наставлять именно молодежь, да, я буду сравнивать себя с Сократом! Лишь бескомпромиссность тона, держащаяся на бескомпромиссности и последовательности стоящей за ним мысли, не позволяют прерваться, сославшись на немыслимое ныне отсутствие иронии, смягчения, самооговорок. Вернуть философской и политической речи их боевитость и непримиримость — одна из декларируемых Бадью задач. Итак, что же происходит в «Истинной жизни»?

Бадью, говоря о развращении молодежи, предлагает провести различие между наставлением и коррупцией, понятой как порча или соблазн: ставка последней — утвердить невозможность истинной жизни, коль скоро

---

Левинас Э. (2000). Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга (Книга света). — С. 73.

повсюду есть только мнения, и направить молодежь на обретение власти и других благ, делающих жизнь насыщеннее и лучше. Благоустроенность жизни, жизнь, наполненная удовольствиями, противостоит жизни, допускающей возможность истины. Подобное различие между истиной и благами мы найдем и у Лакана в семинаре «Этика психоанализа», где блага противостоят желанию субъекта, который, как у Бадью, является «пропавшим звеном»: «Измерение блага воздвигает на пути нашего желания нерушимую стену»<sup>\*\*</sup>. Бадью не боится относить подобные тактики соблазнения и коррупции к нигилизму, врагом которого он открыто себя признает. Истинная жизнь у Бадью определяется отношением к любой из возможных истин, и в этом смысле она является жизнью в верности, однако верности не желанию, как у Лакана (у Бадью нет этой категории), а истине. Верность у Бадью — это набор процедур, позволяющих отделять множества, которые зависят от события. Так, любовная верность означает «меру, которую необходимо принять, чтобы вернуться к ситуации, чьим символом на протяжении долгого времени был брак, который живет за счет ежедневного соединения между регулярными множествами жизни и интервенцией, в которую единица встречи была введена»<sup>\*\*\*</sup>. То, что принадлежит

---

<sup>\*</sup> Лакан Ж. (2006). Этика психоанализа (Семинары: Книга VII (1959–1960)). М.: Издательство «Гнозис»; Издательство «Логос». — С. 290.

<sup>\*\*</sup> Там же. — С. 298.

<sup>\*\*\*</sup> Badiou A. (1988). L'Être et l'Événement. P.: Seuil. — P. 257.

этой встрече и этой любви, должно быть отделено от всего того, что составляет просто жизнь вместе. Верность определяется как функциональное отношение к событию. Субъект же, по Бадью, есть не что иное, как активная верность событию. Точнее, он есть связывание события с процедурой верности. Мы, однако, не рискуем здесь освещать концептуальный и математический «каркас» ключевых событий Бадью, даже при лучших обстоятельствах у нас не нашлось бы на это достаточных ресурсов. «Истинная жизнь» — это этико-политический текст, чтение которого кажется слишком простым, однако, как и все простые тексты Бадью такого рода, он требует сверки или соотнесения с ключевыми этико-политическими аспектами его философии. Здесь мы предложим некоторый обзор и проблематизацию нескольких важных для этой речи и истинной жизни тем. Это приведет нас к проблеме политической истины, ее отношений с философией, этикой и универсальностью, являющейся, как мы попытаемся показать, собственно этическим в истине.

Если наше время — нигилистическое (а в этом трудно сомневаться после Ницше и Хайдеггера, хотя и клеймение нашего времени как «нигилистического» до некоторых пор было (или все еще остается) чем-то уже скомпрометированным), то само сообщение о возможности истинной жизни будет обладать неким философским весом. Иначе, хотя философия не дает своих истин, в том числе не сообщает никаких истин политике,

философ как тот, кто сообщает о возможности события и верности, то есть об истинной жизни, совершает нечто если не политическое, то предполитическое. В этом отношении Бадью обходит запрет на привнесение истины в политику, которая существовала бы в форме знания об устройстве общества. Однако этот маневр отнюдь не снимает остроту и дерзость всей операции Бадью: истинная жизнь, которая должна проходить по ведомству этики, вдруг попадает на территорию политики. Бадью, враг современной «этизации» политики, которая переводит политику на язык ценностей, заставляя типы благ конкурировать друг с другом, отнюдь не разводит этику и политику.

Итак, философ соблазняет молодежь к истинной жизни, но истинной жизнь делает лишь сама истина, которая всегда есть истина той или иной ситуации и которая противоположна знанию, делает дыру в знании, то есть находится на стороне события. Для истинной жизни нет другого способа стать таковой, кроме как через некоторую единичную истину. А истины, в свою очередь, «можно достичь лишь через процесс, решительно порывающий со всеми установленными критериями суждения (или интерпретации) об обоснованности (или глубине) мнений (или представлений)»\*. Истина ситуации не совпадает со знаниями, служащими для воспроизводства этой ситуации. Субъект возникает вместе с истиной, которая производится, а не обна-

---

\* Hallward P. (2003). Badiou: A Subject to Truth. Minneapolis: University of Minnesota Press. — P. xxiii.

руживается. Далее она поддерживается субъектом, который ее провозглашает. Истины нет в ситуации и в устойчивом знании, истина у Бадью — это всякий раз разрыв с существующим порядком, а событие и есть процесс этого разрыва. В таком случае, может возникнуть вопрос: как возможно склонить к истине и к истинной жизни, если субъект, верный истине, производит только событие?

Рискнем процитировать Бонхёффера для того, чтобы проиллюстрировать (а ведь мы знаем, что Бадью во все не чурается подобных примеров и не считает их компрометирующими, — чего стоит его «пример» с апостолом Павлом) то в каком отношении дискурс философии мог бы состоять к дискурсу политики: «...наряду с проповедью “последнего” слова Божьего, оправдания грешника по благодати, необходимо отдавать должное также и “предпоследнему”, в том смысле, чтобы не чинить препятствий на пути к “последнему” через разрушение “предпоследнего”... Слову должен быть приготовлен путь»\*. Речь Бадью в «Истинной жизни», речь философа, играет роль «приготовления пути»: истина и событие некоторым образом получают здесь помощь со стороны. Вот что Бадью пишет о роли философии в отношении истин-событий в «Бытии и событии»: «Она может помочь процедуре, которая ее обуславливает, именно потому, что философия от нее зависит и опосредованно воссоединяет ее, таким обра-

---

\* Бонхёффер Д. (2013). Этика. (Серия «Современное богословие»). М.: Издательство ББИ. — С. 146.

зом, с фундаментальными событиями своего времени. Но философия не конституирует родовую процедуру. Ее собственная функция — *располагать множества для случайной встречи с этой процедурой* (курсив мой. — А. С.). Однако от нее не зависит ни то, будет ли эта встреча иметь место, ни то, вступят ли так расположенные множества в связь с супернумерическим именем события. Философия, достойная своего имени, — та, которая началась с Парменида, — в любом случае противоположна служению благам, поскольку она стремится служить истинам, потому что служить можно лишь тому, что вы сами не конституируете. Философия, таким образом, служит искусству, науке, политике\*. Проблема, однако, в том, что речь философа обращена к тем, кто еще не оказался в составе субъекта истины, которая, как мы говорили выше, возникает как дыра в знании. Из сказанного самим Бадью следует, что индивиды, не будучи еще в составе субъекта, могут быть расположены лучше или хуже для того, чтобы войти в его состав. Хотя событие и не зависит от индивидов и их усилий, но они смогут быть более восприимчивы к нему, менее связанными со знанием, воспроизводящим ситуацию. Эту проблему можно конкретизировать в связи с политикой — если политика не вступила в силу как событие, то что можно делать во время, лишенное события? Для этого сперва необходимо понять, что такое политика как событие у Бадью.

---

\* Badiou A. (1988). L'Être et l'Événement. P.: Seuil. — P. 375–376.

Здесь важно удерживать в уме два шага Бадью относительно концептуализации политики и политической философии.

1. Политическая философия отвергается Бадью как дисциплина, держащаяся за счет производства политического, то есть некой постоянной и устойчивой общественной связи. Политика или политическое полагается в политической философии «объективной или даже неизменной данностью опыта»<sup>\*</sup>. Как таковая, эта связь безразлична к истине, она, как предполагается, просто имеется. В свою очередь, политика, как ее понимает Бадью (некотором образом наследуя мысли Арендт), возникает отнюдь не из того, что люди просто живут вместе и им необходимо как-то организовывать свое общежитие, — «необходимость всегда неполитична»<sup>\*\*</sup>. Этой операции удостоверения реальности политики или политического, которая подготавливает дальнейшее философствование-о, Бадью противопоставляет политику-событие, политику, как активистскую операцию, отправляющуюся от «аксиомы равенства».

2. Отстраняя политическое как связь и данность опыта и получая политику как событие, Бадью тем самым, по его словам, делает политику интересной и мыслимой для философии — политика оказывается «истинностной процедурой». Иначе, политика, как не-

---

<sup>\*</sup> Бадью А. (2005). Мета/Политика: Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике. М.: Издательство «Логос». — С. 103.

<sup>\*\*</sup> Badiou A. (1988). L'Être et l'Événement. P.: Seuil. — P. 380.



кое производство политической истины (и значит, истины вообще, входя в которую человек может стать «бессмертным»), мыслима в философии, которая дает истинам место и определяет истины своего времени. Но что произошло? Философия с этого момента, конечно, не становится тем, что сообщает истину политике, однако происходит любопытное смещение. Было: «философия *сообщает* истину политике» (в платоновской версии); стало: «философия *сообщается* с политикой только через истину политики». Сама политика не знает, что у нее есть некая истина, потому что истина — это философское понятие. Способ сообщения философии с политикой здесь таков: философ не сообщает некое знание о том, какой должна быть истинная политика. Философ говорит иное: есть политика как истинностная процедура, и ничто другое политикой не является. Философ занят теперь «реабилитацией темы истины»<sup>1</sup> вообще и истины политики в частности. Политика царя-философа заменяется здесь на политику философа-бунтаря, поскольку любая истина — это разрыв в ткани знания, интервенция. Сам философ как таковой не осуществляет эту интервенцию, он может это сделать лишь в качестве политика. Философия и философ не получают здесь привилегии, как таковой философ может содействовать политической истине на уровне мысли.

---

<sup>1</sup> Бадью А. (2005). Мета/Политика: Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике. М.: Издательство «Логос». — С. 109

Трудности, которые окружают эту связь политической истины, и ее преломления в философии подобны тем, о которых размышляли христианские теологии. Относительно философии Бадью эта трудность может быть сформулирована так: если мнение и так всегда отворачивается от истины и истине самой приходится мостить себе дорогу, зачем же истине нужен особый голос, реабилитирующей истину или помогающий проложить ей путь во мнениях? Относительно теологии вопрос будет следующим: если спасение — дело благодати, то что же требуется от нас или что мы должны делать сейчас, в связи с Его пришествием, которое случится независимо от нас? Бонхёффер пишет: «Если, к примеру, человеческая жизнь лишается тех условий, которые являются частью бытия человека, то оправдание такой жизни по благодати и вере если и не становится невозможным, то по крайней мере встречает серьезные препятствия <...> Его приход — это победное шествие, триумф над Его врагами. Однако чтобы мощь Его пришествия не ожесточила людей, но была бы встречена со смиренным упованием, приходу предшествует призыв к приуготовлению пути. Подготовка пути есть не только внутреннее событие, но и оформляющая деятельность широчайших масштабов»<sup>\*</sup>. Чем бы ни были истина и истинная жизнь, о них следует возвещать и помогать их пришествию.

---

<sup>\*</sup> Бонхёффер Д. (2013). Этика. (Серия «Современное богословие»). М.: Издательство ББИ. — С. 147.

Итак, пусть истины и самодостаточны в отношении философии и, по словам самого Бадью, возможность этих истин составляет условие философии, выясняется, однако, что философия оказывает на истины и обратный эффект: она парадоксальным образом, непрямо, увеличивает их возможность, устраняя препятствия для них. Например, рассеивая силу мнений, или, иначе, идеологии. Само по себе это знание и его оглашение не составляют политики, но, провозглашая политику истин и располагая знанием о процедуре истины, философия получает не меньшую власть, чем в случае захвата «политического» как связи, пусть эта власть и другого рода. Философия Бадью одновременно скромна и не скромна. Упрекая деконструктивизм в самоумалении философии, Бадью утверждает, что философия, заявляющая о своей невозможности, одновременно берет на себя огромную задачу «окончания». Философия Бадью своеобразно повторяет эту «нескромную скромность»: отказываясь от говорения истины, философия, предварительно сводя политику к ее истине, *захватывает эту истину*, берет в свое распоряжение, вынуждая политику следовать ее же истине (хотя у нее нет средств вынудить ее). Рассматривать отношения философии с истинами как *захватнические* не значит тем самым обвинить Бадью в «философской гордыне». Напротив, наша гипотеза состоит в том, что продумать предложенную Бадью пересборку отношений политики, истины и философии можно, лишь отдавая себе отчет в этом захватническом характере. Философия принимает форму возвещения

о существовании истинной политики в противоположность политике, основанной на мнении и дискуссии.

Кажется, нет никаких трудностей в том, чтобы просто сказать на это: у политики нет никакой истинностной процедуры, политика никак не связана с истиной (а уж тем более сказать: истинной жизни нет!). Однако эта легкость обманчива: если у политики нет никакой истины, если политика — это не особое изобретение людей, а просто данность наличия властных отношений, то между политикой и философией не может быть никаких отношений. Для Арендт, например, политика обладала своей собственной истинностью, о которой, правда, философия ничего не могла знать, — однако Бадью понимает и политику, и философию иначе, таким образом, что отношения между ними становятся возможны — возможны за счет отказа философии от производства истины. Тот, кто зовет себя политическим философом, оказывается в своего рода ловушке: если политическая философия — это дискурс о формах сообщества, оценивающий эти формы, мы тем самым полагаем, что философия способна сказать нечто специфически философское, дать специфически философскую оценку политическим формам. Или же философия оказывается таким дискурсом, который ведет запись и учет политических дискурсов, выводит их «философские» генеалогии и т. д. Но не ясно, что в этом вообще может быть от философии. Есть ли у нас прежде какая-то философия, с которой мы подходим к политике, или философией здесь называется

исследование политических идей и выработка рефлексии о социальном? Или философия — это некое прояснение и анализ таких спорных понятий, как справедливость или равенство? В последнем случае в своих прояснениях мы должны прийти к некому непротиворечивому знанию об этих означающих и к измышлению порядка, который бы им соответствовал. Политическая философия была бы, да и является зачастую таковой, изобретением градусов справедливости. Но какое это ремесло имеет отношение к политике? Такая политическая философия встречала бы реальное лишь как препятствие на пути продвижения своих моделей. Каким бы эгалитарным по своему устройству этот градус был, он не являлся бы эгалитарным изобретением, а действие в нем сводилось бы к воплощению уже готовой модели. Наличие модели града еще ничего не говорило бы о политике: градус есть, а политики нет. Философия также может присматривать за политикой, чтобы та не натворила бед, чтобы та относилась с должным почтением к человеческой природе. Бадью обходит все эти пути, пусть и высокой ценой: ценой сведения политики до ее истины и ценой переподчинения ее множественных субъектов «коллективной истине как таковой».

Цена здесь та же самая, которую Бадью платит за изгнание этического субъекта, заменяя его на множество субъектов истин. По мысли Бадью, никакой одной этики нет, а есть этики истин, каждая из которых основывает своего субъекта. Но как тогда возможен некий этиче-

ский дискурс о субъектах истин? В нем проговаривается: истины есть, тебе лишь нужно найти ту, которая захватит тебя. В «Этике» Бадью обнаруживает вполне отчетливое определение этической субъективности: этический субъект суть тот, кто уклоняется от движения к смерти, кто осуществляет некое «Бессмертие» в истине, он есть «Бессмертный, который держится на неподрасчетном и необладаемом»<sup>\*</sup>. Здесь же Бадью заявляет, что этики вообще нет, а есть лишь «этика процессов, посредством которых используется возможность ситуации»<sup>\*\*</sup>. Но что, как не некий этический постулат, способно провести различие между бытием-к-смерти и существованием, вовлеченным в субъект истины и получающим, таким образом, новый статус? Этот парадокс хорошо виден на примере той же политики.

Предложим следующую конструкцию для иллюстрации мысли Бадью о политике.

1. Есть политика вообще, которая не знает истины и поэтому не интересует философа.

2. Есть истинная политика, которая является в той же степени родовой истинностной процедурой, что и наука, любовь и искусство. «Человек — не политическое животное. <...> Политика — это творение, локальное и хрупкое, коллективного человечества; она никогда не является заботой о жизненной необходимости»<sup>\*\*\*</sup>.

---

<sup>\*</sup> Бадью А. (2012). Этика: Очерк о сознании Зла. СПб.: Machina. — С. 31.

<sup>\*\*</sup> Там же. — С. 34.

<sup>\*\*\*</sup> Badiou A. (1988). L'Être et l'Événement. P.: Seuil. — P. 380.

3. Есть истина политики — и это равенство, которое имеет смысл лишь как аксиома, основываясь на которой люди действуют, а не как цель, которой добиваются.

Попытаемся это разъяснить. Одним из главных референтов для политфилософской мысли Бадью является Руссо, к которому восходит его критика политического представительства: политика лишь презентуется-предъявляется, а не репрезентуется. По Руссо, суверенитет не может быть репрезентирован, поскольку репрезентация — это уже его разделение и изъятие. Бадью выводит из этого положения, что истинно политическое событие имеет дело с общей волей, разрывающей (но не устранивающей) частные воли. Нормой же общей воли является равенство, которое не является эмпирическим состоянием частных волей. «Общая воля никогда не принимает в расчет индивида и частные действия. Она, таким образом, связана с неопределимым, <...> общая воля сущностно эгалитарна, ей нет дела ни до личностей, но до благ»<sup>\*</sup>. В некотором смысле можно утверждать, что истинная политика у Бадью — это суверенная политика, то есть отправляющаяся от общей воли (пусть Бадью и перерабатывает понятие воли в понятие родового). Наступая как событие — именуя неучтенную в правлении-мнении-государстве пустоту, которая и является суверенной волей, — политика несет всегда одну и ту же истину — истину о неразделимости и непредставимости, иначе — универсальное.

<sup>\*</sup> Ibid. — P. 382.

Она и есть задействие-активация непредставимости, которая, будучи активирована, проявляется как разрыв в порядке бытия-государства. Хотя событие случается лишь в конкретной ситуации, производя истину этой конкретной ситуации через именование ее пустоты, родовая истина политики всегда одна, однако ей приходится сбываться каждый раз в новых ситуациях. У политики нет других условий — и, утверждаем мы, другой истины, — кроме эгалитарной общей воли. Политика случается как блокировка всех связей и отношений, которые отстраняют этот суверенитет. Это обращение к Руссо лучше поможет нам понять важнейшую для Бадью мысль о том, что политика «сама по себе служит собственной целью»\*.

Для Бадью критика представительства, «политического», «полиции» важна стратегически — в этом он сходится с большинством постмарксистских авторов (но к которым себя не причисляет). Ставка делается на политику как таковую, которая связывается с равенством и эмансипацией, в отличие от «политики» как «управления необходимым». В отсутствие каких-либо позитивных политических альтернатив ставкой в политической борьбе является сама мысль о возможности альтернативы. Революция как движение-к заменяется на фигуру политики, едва отличимую от фигуры восстания. Политика-как-восстание или политика-как-

---

\* Бадью А. (2005). Мета/Политика: Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике. М.: Издательство «Логос». — С.168.



прерывание, иначе, как событие, — таков горизонт этой политической мысли. Если целью коммунизма было уничтожение политики, конец политики, после которого политика заменяется на управление, то, по мысли постмарксистов, эту цель реализовал капитализм (как и государственный социализм, но менее удачно). В этом смысле важным оказывается отделить постполитическую утопию в марксизме, комплементарную современному состоянию, и которую Рансьер зовет «метapolитикой», от собственно политического ядра освободительного проекта. Мысль о политике-событии разворачивается именно внутри этих проблем. Политика не является ступенью к некому иному состоянию, она является утверждением собой себя. В этом смысле поучительно будет обратиться к чтению Бадью Посланий апостола Павла в книге «Апостол Павел: Обоснование универсализма», а именно к толкованию фигуры Христа: «Христос — это не посредник, то есть он не тот, через кого мы *познаем* Бога. Иисус Христос — это чистое событие, и, в качестве такового, он не является функцией, даже если речь идет о функции познания или откровения»\*. Иначе, политика как цель — не переход-к, не функция некоего большого процесса, куда вписано событие, — событие и есть процесс собственной записи и провозвестия. Коллективность для Бадью свершается не как бытие-сообществом, но как братство

---

\* Бадью А. (1999). Апостол Павел: обоснование универсализма. М.; СПб.: Московский философский фонд; Университетская книга. — С. 43.

«активистов истины». Если для истины уже не требуются активисты, если политика уже не служит целью самой себе, то, по Бадью, она исчезает как таковая, порождая, правда, некоторые последствия в плане мнений-бытия. Истина сбывается только через субъективную верность, поэтому, по Бадью, она по природе своей не может быть установлением, знанием, институтом.

У политики нет цели, поскольку вся она есть предъявление равенства и нерепрезентируемого. Руссо, таким образом, не является для Бадью просто примером. Хотя сама мысль о непредставимом и его предъявлении имеет иные источники (собственно теория событий Бадью), в политической философии она восходит именно к Руссо. Именно Руссо позволяет Бадью на территории политической философии захватить политику истиной. Саймон Кричли, к примеру, полагает, что главные черты политической философии Бадью — руссоистские (политический формализм, волюнтаризм, равенство, локальность, редкость политики, запрет на репрезентацию, диктаторский уклон)\*. Утверждение о том, что в сообществе есть непредставимое, есть нечто помимо позитивных социальных связей, интересов и мнений, — это и есть утверждение политики. Оно подразумевает, что помимо отношений в сообществе есть *форма* сообщества, и именно последняя проходит по ведомству политики. Политика оказывается не чем иным, как актуа-

---

\* Critchley S. (2012). The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology. London ; New-York: Verso. — P. 96–98.

цией этого различия, проведением различия между формой и связью, раскрытием и демонстрацией формы. Используя понятие политической формы, которой нет у Бадью, мы, однако, не отходим от него слишком далеко. Воля к форме, страсть к формальному — движение, которое описывает Бадью в своей работе «Век», где воздает хвалу формалистскому рвению, присущему XX веку. В формальном политическом *мы* растворяются индивиды, для коих «растрачивание в мы-субъекте» — высшая возможность. Политическое формальное совпадает с реальным, страстью к которому, по Бадью, отмечен XX век. Предъявление зазора между частными волями всех и каждого и общей воли — сущностная операция бадьюанской политики. Бадью проводит тонкое различие внутри самой страсти к реальному: между страстью к подлинному и страстью к различию. Первая идет путем уничтожения всего, что заслоняет реальное, представляя последнее как некое субстанциональное ядро. Вторая отдает себе отчет, что реального нет среди бытия, что мы не получим чистую субстанциональную форму, отсекая то, что реальным не является. Поэтому здесь реальное мерцает лишь как различие между «местом и тем, что имеет место в этом месте»<sup>\*</sup>. Иначе, не существует некоего истинного народа или класса, до которых можно добраться, уничтожая все, что ими не является. Но существует различие между общей волей и волей всех, политической и политическим, событием

---

<sup>\*</sup> Бадью А. (2016). Век. М.: Издательство «Логос», проект [lettera.org](http://lettera.org). — С. 75.

и бытием, которое может быть введено в игру, предъявлено. Формулу политики, которых, впрочем, у Бадью и так избыток, можно было бы обозначить так: «Не относится к политике все то, что не сказывается о форме и в качестве формы». Нет других политических событий, кроме событий манифестации формы в гуще мнений-правления-государства. Сводя политику к ее истине, к формальному, Бадью тем самым делает событие повторяемым — точнее, событием одного и того же, — позволяя себе тем самым говорить одновременно и о событийности сингулярных истин-политик, и о политике, «достойной своего имени», которая (в единственном числе) только и интересуется философией. Политика, таким образом, становится тавтологичной: у нее нет других высказываний, кроме высказываний формальных, собственно политических. Название политической организации, в которой состоит Бадью, — «Политическая организация».

Этика Бадью располагается на стороне события, вернее событий, и, коль скоро таковых много, единственной точки, откуда бы исходило моральное предписание, мы обнаружить не можем. Речь всякий раз идет о верности одному событию. Следовательно, необходимы дополнительные усилия, чтобы понять возможность некой «этики» событий Бадью как таковой. Чтобы говорить о подобной этике, истины по меньшей мере не должны быть взаимоисключающими. Обратимся к самому Бадью: «Быть причастным к некоторой истине можно

лишь одновременно осознавая, что существуют другие истины, к которым мы пока непричастны»<sup>\*</sup>. Вопрос состоит в том, удастся ли Бадью, устраняя универсального субъекта, обязанного своим существованием разуму, устранить форму морального закона в том или ином виде. Ведь, в сущности, несмотря на яростную критику Канта, Бадью идет не против, но дальше Канта в формализации этики: как кантовская этика, этика истин предписывает «продолжать» истину, которой субъект верен, невзирая на возможные удовольствия или неудовольствия, которые это продолжение несет. «Продолжать» — еще более формальное предписание, чем кантовский категорический императив, но звучит всякий раз из разного места (из той, а не иной истины). Как свободная воля, согласно Канту, не может быть доказана эмпирически, так и бессмертие субъекта-в-истине у Бадью не может быть выведено из «энциклопедии знаний» — бессмертного субъекта нет в бытии. Истинную жизнь ничто не заверяет. Как утверждает исследователь философии Бадью Холлворт, «Бадью, критикуя Канта, вменяет ему в вину не конечно же то, что тот связывает истину с бесконечной реальностью, “независимой от животности... и тотальности чувственного мира”, но за то, что тот связывает эту реальность с категорической, трансцендентальной нормативностью»<sup>\*\*</sup>. Но из события,

---

<sup>\*</sup> Бадью А. (2016). Век. М.: Издательство «Логос», проект [lettera.org](http://lettera.org). — С. 202.

<sup>\*\*</sup> Hallward P. (2003). Badiou: A Subject to Truth. Minneapolis: University of Minnesota Press. — P. 268.

по Бадью, не выводится нормативное, — событие исключительно. Как тогда примирить исключительность события и локальность его истины с самой возможностью этики истин, которую отстаивает Бадью? Важным отправным пунктом здесь будет мысль самого Бадью о том, что универсальное не объективно, а сингулярно и событийно.

Как возможно говорить, что есть некая этика истин, если нет субъекта этой этики? Согласно Бадью, никакого субъекта нет, есть только субъекты, привязанные к своим истинам. Откликнутому-в-законе субъекта<sup>1</sup> Альтюссера Бадью противопоставляет субъекта, откликнутого-в-истине (стоит отметить забавный факт: самые яркие примеры идеологической интерpellации у Альтюссера берутся из «религиозной идеологии», равно как и самый яркий пример субъективации Бадью берет из Посланий апостола Павла). Субъекты эти отличаются не только между собой теми истинами, к которым они прикреплены, но отличаются от *не-субъектов*, с которыми истины не состоялись.

Главная трудность этики Бадью заключается, на наш взгляд, в следующем: чтобы этический дискурс не был бы самопротиворечив, он должен сводить в некое подобие единства этики во множественном числе, удостоверяя, что форма отношений субъекта события является этической. И, самое важное, не должно получиться так, что есть просто много разных истин и каждая истинна по-своему, — иначе, мы не должны прийти к тому само-

---

См. <http://magazines.russ.ru/nz/2011/3/al3.html>

му релятивизму, с которым Бадью ведет войну. Дискурс этики истин, не составляя никакого субъекта и никакой истины, тем не менее настаивает на возможности истинной жизни. Этика истин как дискурс, в котором верность сингулярным событиям находит свою артикуляцию, сама по себе ничего не предписывает, *но именно в нем уведомляется об этическом различии *par excellence**: между существованием в субъекте и существованием в качестве человеческого животного, упорствующего в бытии и бредущего в направлении смерти. «...Бессмертие Человека [возможно] в тот момент, когда он утверждает, что готов идти наперекор воле-быть-животным, к которой его приводят обстоятельства... субъективация бессмертна и создает Человека»\*. Как замечает Саймон Кричли, этика истин является «целиком формальной теорией, грамматикой этического опыта, а не специфическим определением блага», «этот формализм мотивирует теория субъекта, имеющая *сильные нормативные коннотации* (курсив мой. — А. С.)»\*\*. Если каждая истина вызывает к верности себе сингулярным образом, в ситуации, то, тем не менее, этика дискурсов из некой не-событийной точки вызывает к истинам. Как мы покажем, такой ход оказывается возможен для Бадью по той причине, что у сингулярных этик истин между собой общего больше, чем различий.

---

\* Бадью А. (2012). Этика: Очерк о сознании Зла. СПб.: Machina, — С. 26.

\*\* Critchley S. Demanding approval: On the ethics of Alain Badiou // Radical Philosophy, 100 (Mar/Apr 200). — P. 21.

Этика истин и ее утверждения предполагают, как кажется, следующее: индивид, чтобы уклоняться от участи «смертного животного» и «пассивного нигилизма», должен стремиться встроить себя в субъект события и удерживать себя в нем. Субъект истины не бесконечен, но связан с бесконечным. По словам крупного исследователя философии Бадью Бруно Бостелса, «субъективная способность действительно бесконечна, коль скоро субъект конституирован под знаком события. Почему? Потому что субъективная способность состоит в выведении последствий изменения новой ситуации, и если это изменение событийно, то последствия будут бесконечными»<sup>\*</sup>. Этика истин, высказывающаяся о множественных субъективных процессах, не может ни к чему призвать и ничего предписать, коль скоро предписывает только истина, однако она обращается, говорит, опровергает. Если бы она не могла совершать свои обращения, у Бадью не было бы ресурсов противостоять «пассивному нигилизму» и «этической идеологии». Чтобы им противостоять, нужно быть некой консистентной этической программой, способной артикулировать этические предписания. *Стать субъектом и продолжать* является таким предписанием. Но обладает ли этот призыв какой-то действенностью? Как мы сказали выше, субъект, не равный человеку, является тем, что декларирует истину, то есть у него нет иного состояния, кроме как верности событию. Иначе, субъект

<sup>\*</sup> Boostels B. (2011). Badiou and politics. Durham ; London: Duke University Press. — P. 348.



ска может просто не стать, но он не может не быть верным субъектом. Следовательно, обращение «будь субъектом» обращено к индивидам, еще-не-бесконечным. Бадью говорит в «Этике»: от человека, не субъекта, требуется «быть верным верности»\*. Иначе, «если верность есть само существование субъекта относительно истины, то верность верности — это то, что требуется от «человеческого животного». Этический дискурс адресует это требование именно ему. Оказывается, человеческое животное восприимчиво к требованиям, несмотря на то, что оно не заинтересовано в истине. Событие для человеческого животного будет шагом к тому, чтобы стать субъектом. А этический дискурс, адресованный человеческому животному, будет говорить: неважно, субъектом какого события ты являешься, главное — продолжать им быть. То есть «этическая ценность» здесь исходит из самого усилия, без события бессмысленного, в направлении субъективации. Этика истин не дает ответа на вопрос, какие отношения устанавливаются между субъектами разных истин, очевидно лишь, что все они, кроме субъектов истины, являются субъектами этики, иначе — субъектами. Джон Локк, отвечая на вопрос о том, какая церковь заслуживает права на терпимость, среди прочего, утверждал: «Те, кто не признает существования божества, не имеют никакого права на терпимость» (Локк, 55). Это сравнение могло бы быть шуткой, если бы не являлось

---

\* Бадью А. (2012). Этика: Очерк о сознании Зла. СПб.: Machina. — С. 72.

удобной иллюстрацией: не важно, к какой истине вы себя привязали, важно, что вы это сделали, и очень плохо, если такого не случилось.

Настаивая на отсутствии субъекта (который служил точкой сборки идеологического производства у Альтюссера, в которой себя узнавали субъекты с прописной буквы), Бадью при этом проводит различие между субъектами. Субъекту верности противостоят не только *не-субъекты*, Бадью говорит также о существовании неких плохих субъектов. Их можно описать как тех, кто, будучи затронут событием, «говорят ему нет» (Бадью приводят бывших маоистов, ставших так называемыми «новыми философами», которые встали на защиту демократии от тоталитаризма, отказавшись от проекта эмансипации). Их бытие не чисто негативно, они нечто провозглашают, они отказывают событию, потому что утверждают нынешнее положение вещей, поскольку оно чуть лучше, чем предыдущее. Также Бадью выводит «обскурантистского субъекта», который «взывает к вневременным фетишам». Если реактивный субъект стремится удержать настоящее, отклоняя событие, то обскурантистский субъект (он приводит в пример исламистов) стремится уничтожить настоящее на основании некой вневременной истины. Более того, сама верность истине может оказаться в конечном счете злом: истина, которая забывает о том, что и для нее есть некая неименуемая пустота, что не все мнения и факты (элементы бытия) могут быть поименованы истиной, — такая истина на-

чинает вершиться как зло. Мнения должны оставаться мнениями, несмотря на то что они пересекаются истиной. «Мир в качестве мира есть и пребудет по сю сторону от истинного и ложного. Нет мира, залученного в связность добра... Добро является добром, лишь пока не домогается сделать мир хорошим... Таким образом, нужно, чтобы истина была также и бессилием»<sup>\*</sup>. Это можно понять как если бы Бадью накладывал запрет на учреждение неких законченных порядков, основанных на истине. Истина должна оставаться делом активистов, а не государства, в противном случае событие станет катастрофой. С этого же ли места Бадью озвучивает запрет на «обмирщение истины», что и то, с которого он призывал быть субъектом? Соблазн интерпретировать этот запрет в духе теологии слишком велик, чтобы не попытаться дать этой интерпретации ход, хотя такая интерпретация не означает, что мы-де приводим философию Бадью к ее «теологической истине»: благодать не может стать установлением, а принципы христианского братства не могут стать принципами мира, потому что цели мира (организация совместного выживания, например) невозможно привести к целям спасения. Сама ли истина-событие накладывает на себя такое ограничение — отказ от замены мнений, отказ от посягательств на неименуемое — или запрет приходит из другого места? Что это за место? Может быть, место философии, которая наводит порядок в истинах? Или здесь мы встречаемся с элементом Закона, который всеми силами пы-

---

<sup>\*</sup> Там же. — С. 120.

тается вытеснить Бадью? В любом случае, этот запрет на поглощение истиной всей ситуации исходит не из самой истины. То же самое мы наблюдали и в случае политики: чтобы оставаться мыслью, политика не должна становиться на сторону государства. Истинная жизнь, или жизнь, подвешенная на истину, по Бадью, всегда уклоняется от установленного, потому что истина, как было уже сказано, есть только истина субъекта (Бадью следует здесь за Жаком Лаканом, чья этика психоанализа во многом основывает этику истин Бадью), а субъект никогда не дан — он возникает вместе с событием и живет до той поры, пока верен ему (заметим также, что концепты «верности событию», как и «форсинга истины», Бадью выстраивает через математику, углубляться в которую у нас нет ни компетенций, ни времени). «Неименуемое», которое знаменует предел истины, как замечает Бруно Бостелс, является своеобразным аватаром «нерепрезентируемого», благодаря которому истина и смогла прорваться в ситуации. «Почему мышление должно, в каждой из своих родовых процедур, признавать его [неименуемого] важность перед лицом его пустого символа чистого реального, голой жизни, не знающей истин...?»\*. Бруно Бостелс не дает конечного ответа на этот вопрос, предполагая, что в самом процессе «форсинга истины» встроен призыв не просто «продолжать!», но и «продолжай не забывать, что человек — конечное существо».

---

\* *Boastels B.* (2011). *Badiou and politics*. Durham; London: Duke University Press.— P. 194–195.

Холлвора полагает, что в действительности истину удерживает от катастрофы не что иное, как отличие истины от знания: «...истина никогда не может быть встроена в область знания и объективности»\*, истина держится на неименоваемом, где «неименоваемое — это реальное истины как таковой; это то, что остается невозможным для истины»\*\*. Мы не уверены, что Холлворду удастся здесь что-то объяснить: вводя понятие «реальное истины», то есть допуская, что реальное есть также и у самой истины, он просто переформулирует сказанное Бадью: событие именует реальное ситуации, но *в самом именовании есть некое реальное*, которое нельзя именовать. Далее он справедливо утверждает, что только субъект может ограничить истину, которой он верен: зло возникает лишь как следствие истины. По этой причине риск зла невозможно нейтрализовать полностью. Здесь важно точно уяснить: является ли зло собственной возможностью истины или же зло — результат ее «неправильного форсинга». Пытаясь понять ограничение на именование как имманентный истине принцип, Холлвора утверждает, что требование «продолжать» предполагает также «обходить зло», не дать истине обернуться злом, чтобы истина могла продолжаться. Иначе, здесь утверждается, что зло не является закономерным развертыванием истины, но ее прерыванием как «незаконной возможностью». Холлвора, как и мы, сомневается в ста-

---

\* Hallward P. (2003). Badiou: A Subject to Truth. Minneapolis: University of Minnesota Press. — P. 259.

\*\* Ibid. — P. 260.

туса запрета на подобающее разворачивание истины: он задается вопросом: «Не делает ли Бадью фактически уступку перед некоего рода этическим присмотром за истиной?»<sup>\*</sup>. Холлворт полагает, что Бадью следовало бы перепродумать отношения мнения и истины таким образом, чтобы наделить мнения более ценным статусом и ослабить онтологическую непримиримость истины/мнения.

Бостелс цитирует слова Бадью, произнесенные им в ходе интервью, которое брал Холлворт: «По существу, признавая квазионтологическую категорию неименуемого, я сделал уступку вездесущему морализму 1980-х и 1990-х годов. Я сделал уступку навязчивой вездесущности проблемы зла»<sup>\*\*</sup>. И также: «Вполне возможно, что категория неименуемого может оказаться нерелевантной. <...> Катастрофа больше не будет состоять в желании поименовать неименуемое любой ценой, но скорее в утверждении, что переход от несуществования к существованию возможен в этом мире без того, чтобы за это платить. Суммируя сказанное, я возвращаюсь назад к максиме китайских коммунистов времен Культурной революции “Нет создания без разрушения”. Этика состоит в приложении этой максимы с ясностью и умеренностью. Все, что начинает существовать, или все, что строится, мы должны спрашивать: обладает ли оно универсальной ценностью, которая могла бы оправдать частичное разрушение, которое требует его

---

<sup>\*</sup> Ibid. — P. 268.

<sup>\*\*</sup> Ibid. — P. 221.

появление?»<sup>\*</sup>. Он продолжает, что «неименуемое» — малопригодное слово для того, о чем он хочет сказать. Речь идет о том, что истина, из которой верностный субъект выводит последствия, не имеет последствий для некоторых вещей. «Субъект портится, когда принимает за возможное последствие события нечто, что в действительности не является его последствием. Если кратко, речь идет о логической заносчивости»<sup>\*\*</sup>.

Можно проследить аналогию проблемы «неименуемого» для истины у Бадью с проблемой «неусваиваемого» у Лакана. В семинаре «Психозы», там, где Лакан говорит об отношении субъекта к означающему, он произносит следующее: «На самом деле существует нечто принципиально неусваиваемое означающим. Просто говоря, это индивидуальное существование субъекта. Почему он здесь? Откуда он? Что он тут делает? Почему ему предстоит исчезнуть? Означающее не может дать ему на это ответ, потому что для него он уже по ту сторону. Означающее заранее рассматривает его как мертвого, в нем он по сути своей бессмертен»<sup>\*\*\*</sup>. Субъект, находящийся свое место в символическом, ничего не знает о своем индивидуальном и одновременно родовом бытии (не в бадьюанском смысле) — о своем биологическом происхождении от другого человека. Речь идет не о том, что субъект не способен об этом говорить: ско-

---

<sup>\*</sup> Ibid. — P. 349.

<sup>\*\*</sup> Ibid. — P. 350.

<sup>\*\*\*</sup> . Лакан Ж. (2014. ) Психозы (Семинар, книга III (1955/56)). М.: Издательство «Гнозис»; Издательство «Логос». — С. 238.

рее дело здесь в том, что появление субъекта в символическом и появление индивида в бытии — это несоизмеримые величины. Очевидно, Бадью движется в логике Лакана: субъект истины, во-первых, не обитает в плане бытия, во-вторых, попытка исчерпывающим образом поименовать бытие, распространить последствия события на животное бытие индивида как таковое, была бы невозможным жестом. Более того, этически опасным, поскольку животное бытие, таким образом, в пределе становится жертвой истины, которая ничего не знает о смерти и рождении. Особо интригует здесь не только само понятие «неусваиваемого» Лакана и его очевидная связь с понятием «неименоваемого» Бадью, но и лакановское выражение «в нем он по сути бессмертен». Можно заключить, что Лакан представляет символическое измерение как такое, где смерть и жизнь как таковая недоступны. Отсюда — некоторый эффект бессмертия. Бадью же продолжает развивать мысль о бессмертии, используя фигуру бессмертия в строении своей этики. Однако вопрос, на который мы не можем дать здесь ответ, состоит в том, каковы концептуальные границы бадьюанского «бессмертия», становится ли бессмертие здесь чем-то большим, чем «бессмертие» в символическом у Лакана.

Как утверждает сам Бадью, его этика истин — ответ на «этизацию политики» и на тот «пассивный нигилизм», который основывает свою «этику» на фигуре «радикального Зла». Коль скоро Бадью исключает уни-



персальный субъект разума, который, в свою очередь, мог бы сообщать моральные законы, а субъект производится только в событии, следовательно, в самих производящих субъект событиях должно быть что-то, что имеет отношение к добру, злу или моральному требованию. Не то или иное событие, образующее локальный субъект, но всякое событие, как его понимает Бадью, должно быть одновременно чем-то этическим. Или, не будучи чем-то этическим, производить субъект, который является этическим. Нет сомнений, все, что только может относиться к этике у Бадью, располагается на стороне события и истины. Как мы уже говорили выше, когда упоминали реактивных и обскурантистских субъектов, зло у Бадью тоже определяется через событие — через его отрицание или фальсификацию. Следует ли из этого заключить, что верность событию есть нечто само по себе этическое? И если да, то почему? Как бы мы ни манипулировали с понятием «этики», едва ли возможно изъять из него смысл ориентации на другого человека. Сколь бы мы ни сводили этику к чистому долгу, последний едва ли бы имел смысл, если бы исполняющий его не предполагал наличие таких же знающих долг разумных существ. В разуме, как и законе, участвуют многие. С некоторой натяжкой можно сказать, что некто хочет поступать в согласии с разумом потому, что быть разумным для него — это возможность возможностей, нечто, что не просто есть у субъекта, но что делает субъекта субъектом. Я не принимаю благо быть разумным; чтобы быть

Я, нужно соучаствовать в разуме. У Бадью мы можем найти подобную картину. В том, насколько он явно и без экивоков высказывает то, что является высшим благом, есть нечто нарочито-провокационно-классическое, или, иначе, архаичное: «У Аристотеля есть формулировка, которую я люблю и часто повторяю: “Жить бессмертно”. У этого аффекта есть другие имена — “блаженство” у Спинозы, “Сверхчеловек” у Ницше. Я думаю, что есть аффект истинной жизни... Этот аффект — утвердительно ощущение расширения индивида, возникающее, когда он начинает принадлежать субъекту истины». Классичность и смелость Бадью состоит в том, что он не мыслит этику без того, чтобы мыслить некое высшее состояние, доступное смертному. Возможна ли философия, «достойная своего имени», которая бы не полагала нечто подобное?

Возможно, более состоятельный спор мог бы иметь место по поводу вопроса: может ли философия, столь яростно претендующая на секулярный статус, мыслить возможность этого высшего состояния через шанс или благодать, как это делает Бадью? Прочитируем слова Бадью из Заключения к «Логике миров», где Бадью предлагает один из наиболее ясных манифестов «истинной жизни»: «Каждому человеческому животному даровано, несколько раз в его кратком существовании, встроиться в субъективное настоящее истины. Между

---

*Бадью А.* (2013). Философия и событие. Беседы с кратким введением в философию Бадью. М.: Институт общественных гуманитарных исследований. — С. 158.

«всеми и через различные типы процедур поделена благодать жить для Идеи, которая является благодатью жизни как таковой»<sup>\*</sup>. Отсюда следует, что этические способности являются в некотором смысле делом шанса. Человек может оказаться не готовым войти в субъект, пропустить событие. Очевидно, Бадью не стал бы утверждать, что нравственные качества человека зависят от благодати. Речь о «нравственных качествах» не идет вообще, речь идет об «исполнении жизни». В 8-м пункте своего манифеста, который мы не будем приводить полностью, Бадью говорит о том, что его иногда обвиняют в аристократизме, утверждая, что зависимость от шанса и благодати есть аристократический принцип. Вместо ответа Бадью ссылается на теорию Квентина Мейясу о «еще не» божественного существования, «которое сопровождается рациональным обещанием о воскрешении тел»<sup>\*\*</sup>.

Многочисленные вопросы по поводу распределения шанса едва ли найдут ответ в философии Бадью: например, как мы можем судить поступки тех, кто никаким образом не встретился с событием? Кто не знал истины? Какое место в этике истин занимает суждение, если занимает вообще? Какое значение имеют другие для того, кому выпал шанс? В конце концов, поставим платоновский вопрос — можно ли научить истинной жизни? Если философ здесь и имеет какие-то функ-

---

<sup>\*</sup> *Badiou A.* (2009). *Logic of worlds: Being and event II*, N.Y.: Continuum. — P. 556.

<sup>\*\*</sup> *Ibid.* — P. 534.

ции, то какие, учитывая, что он состоит с истинами в особых отношениях? В интервью с Фабьеном Тарби Бадью говорит относительно последнего: «Вопрос о том, можно ли указать на место философского субъекта, открыт...» И там же: «Если нельзя сказать, как философия служит истинной жизни, она будет лишь вспомогательной академической дисциплиной». Он также говорит здесь нечто важное об общественных условиях для истины: «Необходимо, чтобы этот опыт [опыт истины] мог разделяться на уровне общей организации общества. Если его не передавать, люди останутся под гнетом господствующих мнений»<sup>\*</sup>. Здесь мы возвращаемся к тому, о чем ранее говорили в связи с Бонхёффером: сколь бы ни безусловной была благодать, ей не помешает подобающая «социальная инфраструктура». Педагогическая роль философа сводилась бы, возможно, к усилиям по ее производству и воспроизводству. Но это означает также нечто весьма неожиданное для политики: политическая истина будет лишь одной из возможных истин, «коллективной истиной как таковой», которая сама по себе не имеет политических целей в «профанном» смысле. «Хорошее общество», следуя этой логике, было бы таким обществом, которое допускало бы беспрепятственное «вхождение» событий или чем-то вроде этого. Политика как цель в себе, таким образом, помимо

---

<sup>\*</sup> Бадью А. (2013). Философия и событие. Беседы с кратким введением в философию Бадью. М.: Институт общественных гуманитарных исследований. — С. 147–148.

вполне политического «предъявления нерепрезентируемого», что вполне можно логически приравнять к общей воле Руссо, предполагает также и иную цель, поскольку она является истинностной процедурой, — подлинную жизнь того, кто в нее вовлекается. Отметим, что речь тут не идет об установлении истинной жизни или истинной политики, но о возможности становления бесконечным в момент верности политической истине, которая, как мы помним, как и всякая истина, является истиной конкретной ситуации. В некотором смысле в «этике истин» как таковой нет какой-то неслыханной новизны: блаженство обещается тому, кто сможет, пусть и специфическим «бадьюанским» путем, найти некую истину. Здесь следует прояснить лишь одно: каковы эффекты события, которые можно было бы назвать этическими? Почему Бадью столь безоглядно полагается на событие? Иначе, почему обретение некого вида блаженства делает меня хорошим человеком?

Ответ на поверку оказывается прост: истина является также добром потому, что она универсальна. Она открывает себя для всех, кто может ее услышать, не требуя при этом полной аннигиляции различий. Иначе, истина оказывает эгалитарные эффекты, впервые давая свободу сосуществовать многим как многим, различным как различным. Сама верность истине и то, что истина является собой, а не чем-то еще, не, например, своим симулякром, имеет некие этико-политические следствия. Вот что говорит Бадью о заслугах апостола Павла в «Обо-

сновании универсализма», одном из своих важнейших текстов об этике:

— Павел «избавил истину от воздействия сообщества» («Ибо то, что истинно, не нуждается в обращении к какому-либо объективному единству»).

— Павел избавил событие (Христа) от воображаемого, которое носит частный характер.

— Павел отделил истину от культурной историчности.

— Он создал возможность для универсального проповедничества истины.

Истина, будучи универсальна и сообщая бесконечность тем, кто распространяет ее следствия на ситуацию, освобождает и впервые создает (то есть каждый раз заново) возможность истинного коллективного состояния, которое было подавлено абстрактным законом. Более того, «человеческие животные» лишь упорствуют в бытии, они могут обрести высшее благо — стать бессмертными, — только войдя в состав субъекта истины. В человеческом животном, по Бадью, следует уважать лишь возможность бессмертия в истине, а не саму его фактичность, как у Канта в каждом следует уважать разум. Это не ведет неминуемо к отказу от сострадания к человеческому животному — Бадью лишь отказывается

---

<sup>1</sup> Бадью А. (1999). Апостол Павел: обоснование универсализма. М.; СПб: Московский философский фонд; Университетская книга. — С. 8.

основывать этику на жалости к «страдающему животному». Истина не исключает, напротив, она нуждается в бесчисленном множестве своих «активистов». Бадью предлагает своего рода теорию «соработничества в истине» как гарантию от причинения зла, «посредством события мы вступаем в сыновнее равенство»\*, «все соучастники процедуры истины суть соработники ее становления»\*\*. То, чистое, событие не привязано ни к какому месту; его обращенность ко всем, то, что событие пересекает порядок мнений, идеологий и господства, является для Бадью тем, что составляет его благодать. «Универсальное не принадлежит ни плоти, как конвенциональной законности и частному состоянию мира, ни чистому духу, как внутреннему обиталищу благодати и истины»\*\*\*. Иначе, сама универсальность истины такова, что выстраивает вокруг себя сообщества равных. Она не сообщает им конкретных законов, но не закон субъективизирует человеческого индивида: субъективированные событием, индивиды устроятся так, чтобы не просто организовывать необходимое, но — продолжать верность истине.

Однако то, что эффекты истины всегда благотворны, всегда — эмансипирующие, само то, что они всякий раз являются теми же самыми, наводит на мысль, что истины у Бадью не так уж различаются между собой. При этом именно единство эффектов истины и сообщает

---

\* Там же. — С. 43.

\*\* Там же. — С. 53.

\*\*\* Ibid. — С. 56.

этике истин минимальную состоятельность. Устраняя некую предварительную универсальность абстрактного субъекта, Бадью оставляет универсальность «на потом», на событие, которое, чтобы быть событием, должно быть универсально. Нельзя также пройти мимо того обстоятельства, что примером этических эффектов события, равно как и вообще одним из главных примеров события, является Воскресение Христа. Павел соединяет *благодать события и политический универсализм* в наиболее отчетливой и парадигмальной форме. Внутреннее и внешнее здесь абсолютно совпадают. Что значит, что христианская весть и жизнь во Христе (который для Бадью не сообщает ничего иного, кроме возможности Бессмертия) — идеальная модель события-истины? Саймон Кричли делает важное замечание: бадьюанский «акцент на сингулярном и конкретном предполагает не релятивизм, но скорее привязанный к ситуации универсализм, где событие может быть оправдано только при условии, что оно адресовано всем. То, что я привержен данной ситуации, мотивирует этическое действие, чье оправдание превосходит эту ситуацию...»<sup>\*</sup>. Кричли вводит термин «оправдания» в качестве замены для «истины», поскольку разговор об истине не кажется ему уместным в этике. Иначе говоря, этическая состоятельность (истина) события имеет место тогда, когда оно универсализируемо. Соответственно, универсальность здесь оказывается главной этической категорией. Оче-

---

<sup>\*</sup> *Critchley S.* (2007). *Infinitely Demanding: Ethics of commitment, politics of resistance.* New-York: Verso. — P. 49.



видно, следует понимать, что Бадью не создает нормативной этики, так что его не заботит, каковы будут правила взаимодействия этических субъектов: для Бадью вопрос об этическом коренится в самом производстве субъекта, каковой производится только через событие. Взаимодействие и отношение к другому будет определяться верностью универсализируемого события, «сотрудничеством» в событии. Эту модель производства субъекта через универсальное, адресованное всем событие Кричли считает «структурно христианской»<sup>\*</sup>. Завершая наш очерк, мы попытаемся показать, что эта интуиция является верной и позволяет прояснить природу универсальности, на этическом значении каковой настаивает Бадью.

Воскресение Христа (которое для Бадью и не является истиной, а является «басней») воспроизводит общее «формальное содержание» всех истин, состоящее в том, что человек может уклониться от участи смертного животного. Каждая истина дает возможность, по Бадью, жить истинной жизнью и открыть иные возможности жизни, чем бытие к смерти, но христианская истина дает эту возможность как таковую: эта истина в строгом смысле бессодержательна, это истина, сведенная к своей форме. Более того, в некотором смысле она более универсальна, чем истина «коммунистическая» в ее марксистском варианте: она диагональна всем идентичностям и классам, тогда как класс, которому суждено было

<sup>\*</sup> Ibid. — P. 50.

стать «концом всех классов», все-таки классом являлся — попытка ввести исключительно политическую субъективность класса в противоположность социально-экономической принадлежит как раз постмарксистским теоретикам (которую, конечно, предваряли усилия неомарксистов). Иначе, Воскресение наиболее чуждо любой партикулярности и политической связи, потому что это событие изначально, хотя и обладает своим событийным местом, приходит из самого отдаленного места. Политический универсализм Павла, а универсализм всегда в некотором смысле политический, мог как таковой быть основан чем-то, что было *радикальным образом не-политическим* во всех смыслах слова «политический»: возможностью преодоления смерти, всю остроту которой никогда нельзя окончательно заковать в политическую связь. Нет ничего, что бы в большей степени обращалось к людям поверх или по ту сторону всех их социальных статусов, чем весть о спасении. Что может иметь более радикальный источник равенства, чем предстояние индивида перед своей конечностью, могущей быть преодоленной? При этом для Бадью в такой форме эта весть остается антифилософской истиной, а коль скоро философия имеет дело только с четырьмя родами истин и их связностью, антифилософские истины не могут ей мыслиться. Что не мешает им, как мы видим, становится *примерами*. То обстоятельство, что нечто исключенное становится примером включенного, указывает на парадокс. Событие Воскресения — событие во всех своих составляющих, за исключением того, что

оно не имело места: то, что событие, по Бадью, не входит в состав ситуации и не является фактом, еще не значит, что оно может настоять на фактичности того, чего не было. Говоря, что Христос воскрес, мы, конечно, именуем событие, но между тем и высказываемся о факте, а он, согласно Бадью, не имел места. В таком случае весь текст книги «Апостол Павел: обоснование универсализма» говорит о событии, которое не было событием, что не мешает Бадью продолжать говорить так, что оно таковым было. Почему? Наша гипотеза состоит в том, что ничто, в строгом смысле, не может быть событием больше, чем это, хотя само оно таковым и не является. Человек у Бадью не способен на бессмертие в строгом смысле: он становится бессмертным, но не является таковым. Смерть все равно настигает человеческое животное в человеке, пусть истина и проводит между ними различие. Воскресение же Христа и вера в Воскресение предполагает, что это различие проводится до конца, что больше нет отдельно духа и отдельно плоти, нет человеческого животного, с одной стороны, и бессмертного — с другой стороны.

То, что больше, чем событие, однако, может оказаться и злом в терминологии Бадью: с одной стороны, Воскресение и спасение человека не оказывается злом, потому что сохраняет непоименованный элемент, сохраняет место для другого события (Страшного суда). Нет уже-спасенных и неверных, но всякий может спастись, а спасение еще только грядет. Однако, с другой стороны, по Бадью, по крайней мере как он говорит

в «Этике», истина не может поглотить человеческую животность: последняя является пределом всякой истины. Но истина Воскресения покусается именно на животность: человеческое животное уже не будет тем же самым, не будет вовсе никакого «просто животного». Однако, как мы сказали выше, универсальное только и делает, что отменяет различия, высшая же универсальность, универсальность в своей чистой форме, отменяет «различие различий» — между человеком как бессмертным и человеческим животным, чуждым бессмертия. Автор книги «Ален Бадью: между теологией и антитеологией» Холлис утверждает, что антифилософичность религии и дискурса Павла заключается главным образом в том, что в них провозглашается «чистое событие» (то, что мы называем «больше, чем событие»), что является одновременно и притягательным, и неприемлемым для Бадью<sup>\*</sup>. Развернем аргумент Холлиса полностью.

В книге «Апостол Павел: обоснование универсализма» очень важный отрывок посвящен противопоставлению Павла и Маркиона. Согласно Бадью, только в одном дискурсе из четырех возможна универсальность. Четыре дискурса таковы: дискурс исключительности (пример — иудейский дискурс), дискурс тотальности, или космический дискурс (греческий — он располагает субъекта в природной тотальности), универсалистский (христианский дискурс самого Павла) и обскурантистский дискурс (который настаивает на прямом доступе

---

<sup>\*</sup> Hollis P. (2013). Alain Badiou: Between theology and anti-theology. Durham: Acumen. — P. 150.

к истине, которую нельзя высказать, а не на верности истине). Представителем четвертого дискурса является Маркион, который радикализирует событие, лишая его имманентного характера: истина не поддерживает отношения с прошлым, то есть, если говорить на языке Бадью, она не берет начало в событийном месте и никак не связана с ситуацией, которую именует. Евангелие для Маркиона — это абсолютное начало. Трудное и интересное здесь в следующем: с одной стороны, антидиалектик Бадью отвергает идею, что событие является синтезом. То же самое в нем не возвращается к себе, оно действительно новое, не выводящееся из предыдущего. Событие является событием для специфической ситуации: оно, конечно, может и не случиться, но если да, то происходит это на событийном месте. Маркион отвергает именно это отношение события к событийному месту и к ситуации: Евангелие — абсолютно новое, чистое событие, оно порывает связи с Законом. Холлис утверждает, что событийным местом в данном случае является смерть, только для смертных существ Воскресение может что-то значить: оно сохраняет значение, покуда перспектива смерти не устраняется полностью. Смерть продолжает создавать условия для воскресения<sup>1</sup>. Отделение смерти от воскресения — бесконечный процесс. Закон и смерть, таким образом, дают смысл и действенность Воскресению, их аннуляция была бы также аннуляцией субъекта. Бадью, отвергая диалектическое снятие закона, рисковал сам встать на «обскурантистскую» позицию

<sup>1</sup> Ibid. — P. 146.

«чистого события», на сторону Маркиона, но предпочел позицию христианской теологии. Обходя ересь «чистого события», Бадью, согласно Холлису, строго держится Павла, но это не решает его проблем: антидиалектичность, на которой настаивает Бадью, утверждая, что событие является абсолютно новым, сохраняется даже с учетом «событийного места». Движение между Маркионом и Павлом — это движение самого Бадью, но это — движение между разными версиями антифилософии. Событие возникает из событийного места, но благодаря благодати.

Тезис здесь не в том, что Бадью — христианский теолог на свой манер. Универсальность, которую предлагает Павел, для Бадью оказывается негодной, несостоятельной, но проблема тут не в том, что она находит свой исток в «басне», а в том, что радикальность этой универсальности разрывает «границы» даже бадьюанской политики. Политика Бадью, более того, может быть действенной, с одной стороны, лишь в меру своей связи с этой радикальной универсальностью и, с другой стороны, в меру отдаления от нее. Было бы несправедливо говорить, что политика Бадью носит религиозный или христианский характер. Это очевидно не так. Но ресурс, которым пользуется бадьюанская политика, расположен именно в христианской теологии: эта политика может быть безгосударственной и событийной, может быть мыслью только в той мере, в какой сохраняет след павлианской универсальности. Модель «политики, достойной своего имени» — это политика Павла, кото-

рый предлагает самое малое: радикальную универсальность (которая, конечно, несколько фальсифицирована характером события, но эта «фальсификация» и делает его «событием событий»), декларируемую тем, кто ожидает спасения, в котором спасется само человеческое животное, не меняя своей природы. Именно спасение и преодоление смерти наиболее отделено от мнений и фактов, именно их никакая политика государства не может себе присвоить — это наиболее неисчерпаемое событие, потому что его «завершение» будет не здесь.

Ядром этики истин Бадью оказывается призывающая универсальность, разделяющая человека надвое и диагонально проходящая через все различия. Но парадокс заключается в том, что в своей наиболее сильной форме эта универсальность должна была бы быть диагональна различию различий — различию между субъектом и человеческим животным. Как это происходит у Павла и о чем свидетельствует Бонхёффер, событие, открывающее эту универсальность, не уничтожает тело, бытие, смертное животное, но порождает неослабевающее напряжение, производящее включение этого смертного животного в экономику спасения. Бадью не может повторить это движение, поскольку событие, запускающее это включение, невозможно. Он не может помыслить его иначе, чем катастрофу, упраздняющую человеческое животное: он пытается совпасть с Павлом и уйти от Маркиона, настаивая, что смерть должна продолжать оставаться значимой, чтобы спасение было состоятель-

ным. Но смерть у Бадью остается нетронутый: истина просто-напросто безразлична к ней, тогда как у Павла сама смерть претерпевает становление. Создается впечатление, что Бадью приходится отступать от чрезмерности того, на что сам же и положился. Но, так или иначе, попытка вернуть мысль об истинной жизни в философию, оставаясь в границах секулярной перспективы, строго продумать отношения этики, истины и политики, является выдающейся заслугой Бадью.

*Альберт Саркисянц*

## Библиография

1. *Badiou A. (1988). L'Être et l'Événement. P.: Seuil.*
2. *Badiou A. (2005). Being and Event. Albert Toscano (tr.). N.Y.: Continuum.*
3. *Badiou A. (2009) Logic of worlds: Being and event II. N.Y.: Continuum.*
4. *Boostels B. (2011). Badiou and politics. Durham ; London: Duke University Press.*
5. *Critchley S. (2007). Infinitely Demanding: Ethics of commitment, politics of resistance. N.Y.:Verso.*
6. *Critchley S. (2012). The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology. London ; New-York: Verso.*
7. *Critchley S. Demanding approval: On the ethics of Alain Badiou // Radical Philosophy, 100 (Mar/Apr 200).*



8. *Hallward P.* (2003). *Badiou: A Subject to Truth*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
9. *Hollis P.* (2013) *Alain Badiou: Between theology and anti-theology*. Durham: Acumen.
10. *Арендт Х.* (2014). *Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли*. М.: Изд-во Института Гайдара.
11. *Бадью А.* (1999). *Апостол Павел: обоснование универсализма*. М.-СПб: Московский философский фонд; Университетская книга.
12. *Бадью А.* (2005). *Мета/Политика: Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике*. М.: Издательство «Логос».
13. *Бадью А.* (2012). *Манифест философии*. СПб.: Machina.
14. *Бадью А.* (2012). *Этика: Очерк о сознании Зла*. СПб.: Machina.
15. *Бадью А.* (2013). *Философия и событие. Беседы с кратким введением в философию Бадью*. М.: Институт общественных гуманитарных исследований.
16. *Бадью А.* (2016). *Век*. М.: Издательство «Логос», проект lettera.org.
17. *Бонхеффер Д.* (2013). *Этика*. (Серия «Современное богословие»). М.: Издательство ББИ.
18. *Лакан Ж.* (2014). *Психозы (Семинар, книга III (1955/56))*. М.: Издательство «Гнозис»; Издательство «Логос».
19. *Лакан Ж.* (2006). *Этика психоанализа (Семинары: Книга VII (1959–1960))*. М.: Издательство «Гнозис»; Издательство «Логос».
20. *Левинас Э.* (2000). *Избранное. Тотальность и Бесконечное*. М.; СПб.: Университетская книга (Книга света).
21. *Локк Дж.* (2009) *Два трактата о правлении*. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация».
22. *Альтюссер Л.* *Идеология и идеологические аппараты государства*. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2011/3/al3.html>.

Ален Бадью

# ИСТИННАЯ ЖИЗНЬ

БЫТЬ МОЛОДЫМ  
В НАШИ ДНИ:

СМЫСЛ

И БЕССМЫСЛИЦА

1

Начнем с очевидного: мне шестьдесят девять лет. А раз так, то какого черта мне забивать голову разговорами о юности, да еще к тому же обсуждать эту тему с молодыми? Может, пусть они лучше сами говорят о себе и тех проблемах, с которыми им приходится сталкиваться в жизни? Я что, решил преподавать им урок мудрости, подобно старику, познавшему опасности, которые таит в себе жизнь, и теперь призывающему к спокойствию и осторожности, убеждая не принимать никаких попыток переделать окружающий мир?

Чуть позже мы увидим, по крайней мере я на это очень надеюсь, что дело обстоит с точностью до наоборот. Я желаю рассказать молодым о том, что им может предложить жизнь, а заодно хочу объяснить, почему надо рискнуть и этот самый мир самым радикальным образом изменить.

Однако начать мне хотелось бы издалека, с довольно известного в истории философии эпизода. Если конкретно, то с Сократа, этого отца всех философов, кото-

рый был приговорен к смертной казни за «развращение молодежи». Таким образом, официальные власти, впервые столкнувшись с таким явлением, как «философия», облекли ее в форму тяжкого обвинения в развращении молодежи. И если придерживаться подобной точки зрения, то я должен заявить прямо: да, моя цель в том и состоит, чтобы развращать молодежь.

Но что означает термин «развращать», в том числе и в понимании судей, приговоривших Сократа к смерти по такому обвинению? Развращение в данном случае не имеет никакого отношения ни к деньгам, ни тем более к коррупции, о которой сегодня трубят все газеты, имея в виду чиновников, использующих для собственного обогащения свое положение в органах государственной власти. Нет, судьи обвиняли Сократа совсем не в этом. Напомним, что одним из упреков, которые сей мыслитель бросал в лицо своим противникам, известным как софисты, сводился как раз к тому, что они требовали за свои наставления платы. Если он, с позволения сказать, развращал, то есть подкупал молодежь бесплатно, преподавая ей революционные уроки, то софисты за свои уроки требовали немалых денег, проповедуя в них не что иное, как оппортунизм. Так что «развращение молодежи» в применении к Сократу не имеет к деньгам никакого отношения.

О нравственном развращении, и уж тем более о скандалах с сексуальным в той или иной степени подтекстом, которые тоже так любят мусолить газеты, речь здесь тоже не идет. Напротив, у Сократа, как и у Плато-

на, ссылающегося на его убеждения, может даже где-то и сочиняя, обнаруживается до невероятия возвышенная концепция любви, не отделяющая ее от секса, но постепенно смещающая ее в сторону личностного роста. Вполне естественно, что подобный рост не только можно, но и нужно инициировать посредством контакта двух красивых тел. Однако контакт этот не должен сводиться единственно к сексуальному возбуждению, потому как его можно с полным основанием считать материальной отправной точкой доступа к тому, что Сократ именовал идеей Красоты. Так что любовь в конечном итоге является плодом новой мысли, вдохновляемой не только сексуальностью, но и, если можно так выразиться, чувственным мышлением. Возникающая в результате «мыслелюбовь» является важной составляющей интеллектуального и духовного «я» человека.

Итак, мы выяснили, что развращение философом молодежи не имеет никакого отношения ни к деньгам, ни к плотским утехам. Но если так, то, может, в данном случае речь идет о развращении властью? Ведь секс, деньги и власть суть не что иное, как три столпа развращения человека. Утверждая, что Сократ развращал молодежь, мы подразумевали бы, что он использовал соблазн своего слова ради власти. В подобной ситуации философ использовал бы молодых людей, чтобы добиться влияния и могущества. Сами они служили бы инструментами реализации его амбиций. В этом случае имело бы место развращение молодежи в смысле стремления к власти, так хорошо описанного Ницше, причем

не последнюю роль в этом процессе играла бы юношеская наивность.

Но я повторю еще раз: ничего подобного! У Сократа, по крайней мере в изложении Платона, совершенно отчетливо прослеживается изобличение развращающего характера самой власти. В итоге получается, что развращает не философ, а власть. У Платона налицо беспощадная критика тирании и стремления к могуществу — настолько категоричная, что к ней практически нечего добавить. Более того, мы даже видим убежденность в обратном: философ способен привнести в политику не стремление к власти, а полное равнодушие к ней.

Как видите, в итоге мы приходим к концепции философии, совершенно чуждой амбициям и жажде власти.

В связи с этим мне хотелось бы процитировать отрывок из «Государства» Платона в несколько своеобразном переводе, выполненном мной самим. Вы без труда сможете прочесть его в томике карманного формата, на обложке которого приведены следующие сведения:

«Ален Бадью» (так зовут автора), а чуть ниже ««Государство» Платона» (название книги). С учетом этого совершенно непонятно, кто сей труд сочинил. Платон? Бадью? Или, может, Сократ, который, как утверждают, не сочинил вообще ничего? Признаю, название не без претензий. Но в результате, как мне представляется, получилась более живая и доступная современному молодому человеку книга, чем строгий перевод текста Платона.

Приведенный ниже отрывок относится к тому моменту, когда Платон задается следующим вопросом: что

конкретно представляют собой взаимоотношения между властью и философией, то есть между философией и политической властью? Из него нетрудно понять, сколь огромное значение в глазах нашего философа приобретает равнодушие к власти в политике.

Сократ ведет разговор с двумя собеседниками, как раз молодыми людьми, что позволяет нам не выходить за рамки заявленной темы. В подлиннике Платона это два парня, Главкон и Адимант. В моей же версии, куда более современной, он беседует с юношей Глоком и девушкой Амантой. Стоит ли говорить, что сегодня, говоря о молодежи или же с молодежью, девушек обязательно упоминать на равных основаниях с молодыми людьми? И вот он, собственно, диалог.

### **Сократ:**

— Предложив тем, кому пришла очередь править, жизнь лучше той, что предлагает им власть, мы обеспечим возможность существования подлинного политического сообщества. Потому что во власть будут идти только те, для кого основополагающей ценностью являются не деньги, но счастье: истинная жизнь, насыщенная богатыми мыслями. Но если делами общества будут заправлять лишь те, кто жаждет для себя привилегий и убежден, что власть всегда способствует накоплению личного имущества, ни о каком политическом сообществе нечего и мечтать. Такие люди ведут яростную борьбу за власть, и в этой войне, где



личные страсти тесно сплетаются с общественным могуществом, под предлогом реализации высших задач уничтожаются целые государства.

**Глок:**

— Жуткая картина!

**Сократ:**

— Но скажи-ка, ты знаешь жизнь, способную породить презрение к власти и государству?

**Аманта:**

— Разумеется! Жизнь истинного философа, жизнь Сократа!

**Сократ [в восторге]:**

— Не будем преувеличивать. Считая бесспорным, что во власть идут только те, кто в нее влюблен, мы в итоге получаем лишь войну претендентов. По этой причине нужно, чтобы политическое сообщество по очереди возглавляли те, кто без колебаний называет себя философами: люди бескорыстные, интуитивно понимающие, в чем заключается служение народу, знающие, что кроме радостей, связанных с отправлением государственной должности, на свете существуют и другие, и в силу этого ведущие жизнь более добродетельную по сравнению с той, к которой привыкли правители.

**Аманта [шепотом]:**

— Истинная жизнь...

**Сократ:**

— Истинная жизнь. Которая есть всегда, но никогда не бывает истинной до конца.

Вот оно. Главный предмет размышлений философии — истинная жизнь. Но что это такое? Для философа это основополагающий вопрос. Стало быть, если философия и развращает молодежь, то не ради денег, утех или власти, но чтобы продемонстрировать ей, что в мире существует нечто гораздо выше этого: истинная жизнь. Нечто стоящее, оставляющее далеко позади деньги, утех и власть, нечто такое, ради чего есть смысл жить.

Напомним, что термин «истинная жизнь» ввел в обращение Артюр Рембо. Тот самый Рембо, которого можно с полным основанием назвать истинным поэтом молодости. Человек, сочинявший стихи, опираясь на опыт, полученный на заре своей жизни. Именно он в момент отчаяния написал душераздирающие строки: «Истинная жизнь отсутствует». Но вот философия учит нас — или, по крайней мере, пытается учить, — что если истинная жизнь присутствует и не всегда, то и напроць отсутствующей ее тоже не назовешь. Наш философ с наглядностью демонстрирует, что она, в той или иной степени, имеется в наличии всегда. И молодежь развращает только в том смысле, что указывает на существование мнимой, загубленной жизни, изначально задуманной и растрачиваемой на ожесточенную борьбу за власть, за деньги. Жизни, которая любыми средствами ограничивается удовлетворением сиюминутных потребностей.

По сути, говорит Сократ, и в данном случае я не могу с ним не согласиться, чтобы прийти к истинной

жизни, нужно побороть множество предрассудков, навязанных мнений, избитых истин, слепое подчинение, ничем не оправданные привычки, безграничное соперничество. С фундаментальной точки зрения философии развращать молодежь означает лишь пытаться сделать так, чтобы она не выбирала для себя проторенных дорожек, чтобы не обрекала себя на безапелляционное подчинение установленным в обществе правилам, чтобы могла что-то советовать и изобретать, предлагая новые направления во всем, что касается истинной жизни.

На мой взгляд, отправной точкой этого процесса можно считать убежденность Сократа в том, что у молодежи есть множество внутренних врагов. Именно они грозят сбить ее с истинного пути к истинной жизни и не позволяют признать саму возможность ее существования.

Первым таким врагом является стремление жить одним днем, одним мгновением: страсть к азарту, к наслаждениям, музыке, к любовным интрижкам, к косячку с марихуаной, к очередной идиотской игре. Подобные аспекты жизни действительно существуют, и Сократ даже не думает их отрицать. Но когда они громоздятся друг на друга и достигают апогея, когда изо дня в день диктуют правила жизни, подчиняя их сиюминутным прихотям и скрывая будущее плотной завесой тумана, человек неизменно приходит к некоей форме нигилизма, при которой концепция земного существования теряет свой целостный смысл. Такая жизнь совершенно

бессодержательна и в этом качестве не имеет шансов быть истинной. В подобной ситуации явление, которое мы называем «жизнью», превращается во временной отрезок, разбитый на различные мгновения, как хорошие, так и плохие, и человек, по сути, может уповать только на то, что мгновений, хотя бы приемлемых, с его точки зрения, в ней будет как можно больше. По зрелому размышлению можно без труда прийти к выводу, что данная концепция подрывает и размыкает саму идею жизни, поэтому подходить подобным образом к нашему земному существованию означает изначально превращать его в смерть. Эта глубокая мысль недвусмысленно представлена у Платона: когда жизнь подчиняют требованиям текущего момента, она распадается, распадается на части, утрачивает любые ориентиры и теряет смысл. Воспользовавшись терминологией Фрейда и психоанализа, многие моменты которого предвосхитил в своих работах Платон, можно сказать, что при таком подходе подсознательное стремление к жизни превращается в столь же подсознательное стремление к смерти. Смерть, пусть даже сама того не понимая, хватается жизнь за горло, растлевает ее и лишает изначально заложенного в нее смысла. Это первейший внутренний враг для молодежи, которая по самой своей природе обречена на такого рода испытания. Она просто обязана познать на собственном горьком опыте пагубное могущество сиюминутных страстей и лично пережить вживую внутреннюю смерть. Что же касается философии, то ее задача заключается не в том, чтобы

отрицать эти мучительные переживания, а в том, чтобы помочь их превзойти.

Второй внутренней угрозой для молодого человека является подход к жизни, прямо противоположный тому, о котором мы только что говорили, а именно страсть к успеху, стремление добиться богатства и могущества, как можно лучше устроившись в жизни. Ярое желание не погрузиться в пучину сиюминутных страстей, но завоевать место под солнцем в рамках существующего общественного порядка. В этой ситуации жизнь представляет собой сумму хитростей, направленных на то, чтобы как можно лучше устроиться, приспособившись искуснее других к существующим в обществе реалиям, чтобы в итоге преуспеть. Это совсем не то же самое, что удовлетворение мимолетных прихотей, напротив, речь в данном случае идет о прекрасно обоснованном и эффективном проекте, который начинается с хорошей учебы в начальных классах и продолжается в тщательно отобранном колледже. Подобным подходом, к примеру, отличались Генрих IV, Людовик Великий, в конечном счете я и сам получил хорошее образование. Сделав первые шаги, человек, по возможности, движется дальше по избранному пути: престижные университеты, административные советы, финансовый сектор, могущественные средства массовой информации, министерства, торгово-промышленные палаты, новомодные высокотехнологичные предприятия, вскоре после своего создания превращающиеся в многомиллиардные биржевые активы...

По сути, у молодого человека, пусть даже он не совсем отдает себе в этом отчет, есть два варианта жизненного выбора, нередко противоречащих друг другу, но и переплетающихся. Лично я эти два соблазна обобщил бы так: первый — это страсть прожигать жизнь, второй — страсть ее благоустраивать. Прожигать жизнь означает следовать культу нигилиста, поклоняющегося мимолетным страстям. Впрочем, это вполне может быть и культ чистого бунта, протеста, неподчинения, непокорности, новых ярких, но недолговечных форм существования в обществе, таких как исполнение важных должностных обязанностей в течение нескольких недель. Но такой культ в долгосрочной перспективе не приносит никаких результатов, не обладает созидательным началом, не отличается сколь-нибудь значимой организацией времени и в силу этого обречен на скорую кончину. Человек существует под девизом: *Нет будущему*. Если же он, напротив, ориентируется на это будущее, на жизненный успех, деньги, положение в обществе, доходную работу, спокойную семью и отдых на южных морях, то это уже консервативный культ существующих ценностей, поскольку его выразитель делает все для того, чтобы обеспечить себе и близким наилучшие условия существования.

Эти две умозрительные возможности всегда присутствуют просто потому, что человек молод, что ему надо с чего-то начинать, двигаясь в том или ином направлении: либо прожигать жизнь, либо ее обустраивать. Можно конечно же делать и то и другое одновременно, од-

нако это очень трудно, ведь для этого нужно разжечь костер и поддерживать в нем огонь, который горит, обжигает, сыплет искрами, согревает и озаряет собой моменты жизненного существования. Но при этом не столько созидает, сколько несет разрушения.

Именно по причине двух этих противоречивых страстей существуют столь разные суждения о молодости. Причем это касается не только современности, так было всегда. Два эти суждения несовместимы друг с другом: одни считают молодость самой прекрасной и волшебной порой, другие — самой гнусной и мерзкой.

Обе эти версии всегда находили отражение в литературе. Независимо от исторической эпохи, молодости всегда была присуща одна и та же характерная особенность, которая, по моему твердому убеждению, заключается как раз в этом конфликте двух фундаментальных страстей: яростного стремления прожигать жизнь, которая в этом случае пожирает саму себя в охватившем ее неистовстве, и не менее яростного желания кропотливо выстраивать ее, кирпичик за кирпичиком, чтобы в итоге поселиться в комфортабельном, престижном районе города.

Приведу вам несколько примеров подобного рода суждений. Для начала давайте обратимся к Виктору Гюго, который в своем знаменитом стихотворении «Спящий Вооз» из цикла «Легенда веков» говорит:

*Да, юность дарит нам чудесные утра,  
Из ночи день встает и празднует победу.*

Молодость, говорит Гюго, это чудо, триумф и победа. При этом он скромно, но все же во весь голос, намекает на утро после бурной ночи сладострастной любви.

А теперь давайте посмотрим, что по этому поводу думает Поль Низан. В начале книги «Аден Араби» у него есть такие строки:

*Мне было двадцать лет. И я никому не позволю сказать, что это самый прекрасный в жизни возраст.*

Кто бы что ни утверждал, говорит нам Низан, но юность никак нельзя назвать самым лучшим периодом существования человека на этой земле. Так что же все-таки представляет собой молодость? Триумф и праздник жизни или же болезненный период колебаний и неуверенности, вызванных его внутренне противоречивой природой и отсутствием четких ориентиров?

Данное противоречие явственно просматривается в творениях великого множества писателей и особенно поэтов. В частности, оно лежит в основе всего творческого наследия Артюра Рембо. Повторю еще раз: Рембо представляет для нас особый интерес по той простой причине, что его можно с полным основанием назвать величайшим воспевателем юности. Его произведения — не что иное, как воплощенная в стихах молодость, та самая молодость, которая рано или поздно обречена уйти в прошлое. Давайте сравним два взаимоисключающих фрагмента его автобиографической поэмы в прозе «Одно лето в аду».



В начале, в самой первой фразе, мы читаем:

*Когда-то, насколько я помню, моя жизнь была пиришеством, где все сердца раскрывались и струились всевозможные вина.*

Говоря «когда-то», Рембо имеет в виду время, когда ему было семнадцать лет, это притом что поэма написана им в двадцатилетнем возрасте. Стало быть, речь здесь идет о человеке, на всех парах проживающем жизнь, начало которой отмечено печатью хмельного праздника и любви.

Но вот ближе к концу текста он, будто старик, с болью вспоминающий давно ушедшие дни, говорит:

*Юность моя не была ли однажды ласковой, героической, сказочной, на золотых страницах о ней бы писать?*

Однако Рембо, испытывающий столь горькие сожаления, этот тоскующий старик, которому всего двадцать лет, уже охвачен другой страстью — стремлением к систематическому обустройству собственной жизни, и поэтому он пишет отречение, напоминающее эпитафию над могилой пагубного могущества эмоциональных порывов, нарциссического отношения к самому себе и непреходящего разгула страстей:

*Я, который называл себя магом или ангелом, освобожденным от всякой морали, я возвратился на землю, где надо искать себе дело и соприкасаться с суровой реальностью.*

Этот мотив возвращается еще раз, уже в самом конце, символизируя скорее отказ от самой поэзии:

*Никаких псалмов: завоеванного не отдавать. Ночь сурова!  
На моем лице дымится засохшая кровь, позади меня ниче-  
го, только этот чудовищный куст!.. Духовная битва так  
же свирепа, как сражение армий; но созерцание справедливо-  
сти — удовольствие, доступное только Богу.*

*Однако это канун. Пусть достанутся нам все импуль-  
сы силы и настоящая нежность. А на заре, вооруженные  
пылким терпением, мы войдем в города, сверкающие вели-  
колепием\*.*

Как видите, в начале необузданные страсти истинного прожигателя жизни, безудержный героизм, поэзия и праздник, в то время как в конце «никаких псалмов», иными словами, стихотворений. Человек обратился в новую веру, основанную на неукоснительном долге, на требованиях строго упорядоченной, благоустроенной жизни. В отличие от времен бурной юности, теперь ему требуется совсем другое — всепобеждающее терпение. За какие-то три года Рембо прошел через все шатания между двумя полюсами молодости: абсолютной властью сиюминутных страстей и подчиненных им чувственных наслаждений, с одной стороны, и стоического терпения ради достижения жизненного успеха — с другой. Будучи в семнадцать

---

\* Рембо Артюр. Одно лето в аду. Перевод М. П. Кудинова. — Примеч. пер.

лет трубадуром, в двадцать он превратился в колониального торговца.

Теперь я позволю себе перейти к вопросу, который больше обращаю даже не к молодежи, а самому себе.

На каких весах в XXI веке можно взвесить истинную стоимость молодости? Что мы сегодня можем об этом сказать, учитывая самые разные и неоднократно высказывавшиеся мнения? И что получим в итоге взвешивания двух противоречивых страстей, составляющих саму суть молодости? В какую сторону качнется чаша наших гипотетических весов?

Признаем сразу, что нынешней молодежи присущи многие положительные черты, отличающие ее от предыдущих поколений. И при этом добавим, что по ряду причин в наши дни молодые люди обладают большим пространством для маневра в направлении как прожития жизни, так и достижения успеха. Если сказать в двух словах, то, на мой взгляд, самой общей характерной особенностью молодежи, по крайней мере среди представителей так называемой западной цивилизации, можно назвать тот факт, что за последние десятилетия она стала намного свободнее.

Во-первых, сегодня канули в Лету суровые традиции и обряды вступления человека во взрослую жизнь. Представляя собой важную главу в истории человечества, они сохранялись долгие века. Десятки тысяч лет существования млекопитающего под названием «человек», этого двуногого без перьев, были помечены специфическими и обязательными ритуалами вступления

во взрослую жизнь, организуемыми общиной. В зависимости от культуры это могли быть наносимые на тело метки, суровые испытания на физическую или моральную выносливость или же выполнение действий, запретных в детстве, но разрешенных по его окончании. Все это недвусмысленно указывало на то, что «молодой» — это в первую очередь тот, «кто еще не прошел обряд посвящения». И поскольку «быть молодым» в те времена прежде всего означало еще «не стать взрослым», молодость как понятие имело отрицательные коннотации.

Должен сказать, что подобный настрой в обществе и все эти традиции существовали еще совсем недавно. Согласитесь, что мои шестьдесят девять лет, хоть это возраст и немалый, в масштабах исторических эпох существования человека на земле — сущая ерунда и я могу с полным основанием заявить, что моя молодость прошла совсем недавно. Но мне представляется неоспоримым факт, что еще во времена моей юности для мужчин существовал общепринятый в обществе символический ритуал вступления во взрослую жизнь в виде обязательного призыва на действительную военную службу. Для девушек таковым являлось вступление в брак. Молодого человека можно было считать взрослым когда он, отслужив, возвращался из армии, девушку — когда она шла под венец. Сегодня эти два последних бастиона обязательных ритуалов вступления во взрослую жизнь рухнули и остались лишь в воспоминаниях бабушек да дедушек. Таким образом, мы имеем полное право утверждать,

что молодежь в наши дни не обязана следовать подобного рода традициям.

Второй момент, на который мне хотелось бы обратить внимание, заключается в некотором, пусть даже в самой незначительной степени, обесценивании старости. В традиционном обществе пожилые люди всегда правят бал, их почитают только за года, как водится, в ущерб молодым. На стороне стариков — мудрость и опыт, накопленный за долгие годы жизни. Сегодня это благоговение постепенно исчезает и уступает место культу молодости, который в определенной степени даже можно сравнить с фетишем. Этот фетиш — тот же культ преисполненных мудрости стариков, только наоборот. Я говорю об этом в теоретическом и даже скорее в идеологическом плане, потому что власть на сегодняшний день в очень значительной степени сосредоточена в руках не то чтобы взрослых, но даже пожилых. В то же время культ молодости, как идеология и объект приложения усилий со стороны жаждущей прибылей рекламы, пропитал насквозь наше общество, образцом в котором теперь являются молодые. К тому же, как справедливо предсказывал Платон, описывая будущее демократических обществ, сегодня очень трудно избавиться от ощущения, что у нас скорее старики стремятся любой ценой остаться молодыми, чем молодые повзрослеть. Культ молодых — это стремление, по мере возможности, до последнего держаться за молодость, отдавая предпочтение молодости тела вместо признания изначального верховенства мудрости старости. Из

этого необходимо вытекает, что для человека, переступившего определенный возрастной рубеж, «быть в форме» становится императивом. Длительные пробежки, теннис, когда надо и не надо, пластическая хирургия — здесь все средства хороши. Нужно оставаться молодым и быть им. Старики в спортивных костюмах теперь бегают по паркам, попутно меряя себе артериальное давление. И тут перед каждым, кому уже немало лет, возникает другая проблема: сколько ни бегай, а от старости все равно не убежишь, как потом и от смерти. Так человеку предопределила природа. Но это уже совсем другой вопрос.

Кроме того, сегодня, по крайней мере внешне, среди молодежи постепенно стираются внутренние различия, продиктованные принадлежностью к тем или иным слоям общества. За подтверждениями далеко ходить не надо. Во времена моей молодости экзамен на получение степени бакалавра по окончании средней школы сдавали лишь порядка десяти процентов выпускников. К настоящему времени, за какие-то несколько десятилетий, этот показатель взлетел до 60, а то и до 70 процентов. Когда я был молодым, от сверстников, не сдавших этот экзамен, нас отделяла целая пропасть, более того, очень многие мои ровесники вообще получали только начальное образование, и в возрасте одиннадцати-двенадцати лет им выдавали так называемое свидетельство об окончании начальной школы, подтверждавшее их умение читать, писать и считать, что давало возможность стать квалифицированным рабочим в большом городе. Кро-

ме того, уяснив, что наши предки были галлами, мы были готовы сложить головы в окопах Первой мировой войны или же выслеживая североафриканских «сепаратистов» в алжирском Оресе (это было в 1954—1962 годах — читай, вчера). Такая судьба, стать либо рабочим, либо военным, устраивала 90 процентов молодых людей. Оставшиеся 10 процентов, относившихся к элите, продолжали образование как минимум еще семь лет, а потом начинали долгое восхождение по лестнице общественного признания и престижа.

Практически во времена моей юности в обществе как бы существовало две прослойки, по крайней мере в среде молодежи. И те, кто получал хорошее образование, жили совсем в другом мире по сравнению с теми, кто не мог себе этого позволить, хотя таковых было абсолютное большинство.

Скорее всего, эта пропасть между двумя прослойками молодежи, принадлежащими к различным классам общества, есть и сегодня, но при этом она менее заметна и приобретает новые формы в зависимости от происхождения, среды обитания, привычек, религии, одежды, предпочтений в еде и представлений о том, что означает жить «здесь и сейчас». Вполне возможно, что искомая пропасть даже углубилась еще больше, но при этом приобрела менее выраженный, не столь явный и категоричный характер. Но это, опять-таки, уже другая проблема.

С учетом всего вышеизложенного можно с уверенностью заявить, что сегодня вступление во взрослую

жизнь не знаменуется никакими специальными ритуалами, а переход между двумя этими стадиями существования человека осуществляется более плавно и гибко. Кроме того, надо признать, что молодежь, за редкими исключениями, практически однородна во всем, что касается обрядов, [социальных] ритуалов и «культуры» в целом. Наконец, не будет преувеличением заявить, что на смену духовному культу пожилого возраста пришел вполне материальный культ бесконечной молодости.

Можно было бы сказать: но ведь быть молодым сегодня совсем неплохо, это большая удача; раньше, когда юность считалась тяжким бременем, было хуже. Можно было бы сказать, что современная молодежь демонстрирует все признаки новой свободы, что молодым везет, что они молоды, а старикам не везет, что они старые. Ветер повернулся и задул в другую сторону.

Но на поверку все оказывается далеко не так просто.

Во-первых, отсутствие ритуалов вступления во взрослую жизнь — палка о двух концах. С одной стороны, оно открывает возможность навечно застрять в подростковом возрасте и, следовательно, без конца потакать страстям, о которых говорилось выше, будучи не в состоянии их обуздать; с другой — приводит к инфантилизму взрослых. Получается, что молодой человек может оставаться таковым сколь угодно долго, ибо в отсутствие четко определенных границ взрослая жизнь представляется ему дальнейшим продолжением детства, пусть даже и с незначительными изменениями. Что же



касается инфантилизма взрослых, то этот показатель, если можно так выразиться, коррелирует с влиянием рынка. Так происходит потому, что в нынешнем мире жизнь в значительной степени сводится к возможности покупать — покупать что угодно, в том числе и дорогостоящие игрушки, которые нравятся нам и которые мы хотели бы видеть и у других. В итоге сегодняшнее общество приказывает нам все это приобретать, при этом оно стремится как можно больше увеличить нашу покупательную способность. Но откуда, как не из детства и подросткового возраста, берет свое начало желание покупать, взять в руки новую вещь, сесть в новую машину, надеть роскошные туфли от модного дизайнера, посмотреть гигантских размеров телевизор, поселиться в квартире окнами на юг, погладить экран смартфона в золотом корпусе, провести отпуск в Хорватии и походить по поддельному иранскому ковру? Когда же подобный подход к жизни, хотя бы частично, обнаруживают взрослые, то символический барьер между молодостью и возмужалостью исчезает, переходя в некую нечеткую форму преемственности. В итоге взрослый становится лишь человеком, у которого, по сравнению с молодым, чуть больше возможностей покупать игрушки для больших. Эта разница носит не столько качественный, сколько количественный характер. В итоге и вечные подростки, и инфантильные взрослые, равные перед сверкающими на прилавках мирового рынка товарами, превращаются в некое подобие вечных скитальцев молодости. Если во времена существования четко опреде-

ленных границ перехода во взрослую жизнь молодость имела фиксированный характер, то теперь, не зная ни границ, ни барьеров, стала смутной и размытой. Отличная, но неотличимая от возмужалости, она настолько туманна, что в сложившейся ситуации совсем не трудно потерять всякие ориентиры.

О чем же говорит второй аргумент в пользу молодости, сводящийся к утверждению, что в последнее время произошло некоторое обесценивание старости? На мой взгляд, он значительно усилил страх перед молодым поколением, тенью сопровождающий усиленно пропагандируемый культ молодости. Для нашего общества страх перед молодежью, особенно из простонародья, весьма характерен. Сегодня его больше нечем уравнивать. Он появился не вчера и раньше существовал тоже, но в те времена его должна была сдерживать и укрощать мудрость старших поколений, устанавливая барьеры и расставляя ориентиры. Однако сегодня появилось опасение куда более тревожное: страх перед блужданиями молодости, туманной и размытой. Сегодня общество боится молодежь потому, что не знает, что она собой представляет и к чему стремится. Будучи частью мира взрослых, она этому миру чужда — вроде бы своя, но в то же время чужая. Огромное количество репрессивных законов, расследований, судебных разбирательств и процедур, так или иначе связанных со страхом перед молодыми, представляется весьма и весьма значимым симптомом. Его обязательно надо принимать в расчет, в первую очередь молодым. Они живут в обществе, ко-

торое, с одной стороны, превозносит молодость до небес, но с другой — испытывает перед ней страх. В этом можно не сомневаться. В результате баланса между этими двумя крайностями наше общество не в состоянии решить проблему своей собственной юности. Выражаясь точнее, не будет преувеличением сказать, что в наши дни огромная часть молодежи в крупных городах считается большой проблемой. А когда общество не в состоянии дать этим молодым людям работу, что как раз наблюдается по нынешнему положению дел, ситуация усугубляется еще более и становится еще серьезнее. Хотя бы потому, что работа в определенном смысле выступает последней сохранившейся формой ритуала вступления во взрослую жизнь, которая с этого как раз и начинается. Но даже работать нынешняя молодежь сегодня начинает с большим опозданием. А те, кто так и остается безработным, составляют в городах опасную и непредсказуемую прослойку.

Что же касается третьего аргумента, заключающегося в сокращении культурного и образовательного разрыва между привилегированной молодежью и ребятами из простых семей, наблюдавшегося еще пятьдесят лет назад, следует заметить, что сейчас появились другие, не менее глубокие отличия, о которых я уже говорил. Происхождение, фамилия, одежда, среда обитания, религия... Не побоюсь даже сказать, что пропасть растет и в недрах самой молодежи, какой бы единой она внешне ни казалась. Раньше, вплоть до восьмидесятых годов XX века, молодежь была разделена надвое,

и элитарную ее часть, предназначавшуюся для выполнения административных функций, на самом раннем этапе отделяли от тех, кому была уготована судьба рабочих или крестьян. По сути, тогда существовало два мира. Сегодня он, по крайней мере внешне, в большей степени един. Однако мало-помалу в умах зреет мысль о том, что внутри этого якобы единого мира наблюдаются серьезные, непреодолимые различия. Все мы видим, насколько студенческие манифестации отличаются от буйных протестов городской молодежи. Хотя с формальной точки зрения студенты и не обучающиеся в вузах молодые горожане объединены школой, неопределенность и подозрения разводят их по разным лагерям.

Давайте назовем «традиционным миром» существовавшую не одно тысячелетие практику тотального контроля над молодежью со стороны общества. Контроля, обусловленного многочисленными обычаями, нормами и правилами, строго регламентировавшими жизнь и скудные права ребят, а тем более девушек. Поскольку ныне молодежь обрела невиданную доселе свободу, мы можем с уверенностью заявить, что о «традиционном» мире речь сейчас больше не идет. Вместе с тем приходится констатировать, что отход от этой модели ставит перед обществом множество проблем, большинство которых пока еще только ждут своего решения. Причем скорее даже перед молодежью, нежели перед стариками. Первые потеряли всякие ориентиры и внушают страх; вторые обесценились и расселились по специализиро-

ванным учреждениям, преследуя одну-единственную цель — «упокоиться с миром».

В сложившейся ситуации я подкидываю вам революционную идею. На мой взгляд, было бы в высшей степени справедливо организовать совместный поход молодых и стариков против сегодняшних взрослых. Самые отчаянные бунтари, которым еще не исполнилось и тридцати, и самые неуступчивые дедули далеко за шестьдесят против сорока- и пятидесятилетних, прекрасно устроившихся в этой жизни. Молодые сказали бы, что им надоело блуждать во тьме в отсутствие всяких ориентиров, когда в их жизни нет ровным счетом ничего хорошего. Еще они указали бы взрослым на то, что тем негоже изображать из себя вечно молодых. Старики предъявили бы претензию, что им надоело платить за то, что их обесценили, лишили традиционного ореола мудрецов, сдали в утиль, поселили в набитые медперсоналом хосписы и полностью исключили из активной общественной жизни. Подобное совместное выступление стало бы новым и чрезвычайно важным в жизни явлением! К тому же во время своих нескончаемых путешествий по всему миру я побывал на самых разных конференциях и стал свидетелем не одной ситуации, когда в зале сидела старая гвардия, шестидесяти- и семидесятилетние бойцы, такие как я, и молодые люди, заявившиеся посмотреть, в состоянии ли этот философ сказать что-либо относительно направления, в котором проходит их земной путь, равно как и о принципиальной возможности истинной жизни. Так что

мне неоднократно приходилось видеть в самых разных уголках земного шара зарождающийся альянс, о котором сейчас идет речь. Молодые, словно играя в чехарду, сегодня должны перепрыгнуть через спины тех, кто занимает в обществе все ключевые позиции и чей возраст варьируется примерно от тридцати пяти до шестидесяти пяти лет, и соединиться с небольшим, но стойким ядром бунтующих и небезразличных стариков, создав союз дезориентированной молодежи и старых драчунов. Совместными усилиями мы откроем дорогу к истинной жизни.

Пока же, в ожидании этого славного шествия, я могу сказать, что молодежь ныне стоит на пороге нового мира, в котором больше нет места традиционным устоям, просуществовавшим не одну тысячу лет. Такой шанс выпадает далеко не каждому поколению, поэтому я, с учетом исключительности ситуации, хочу обратиться к ней.

В настоящее время вы являетесь свидетелями кризиса общества, которое избавляется от последних остатков старых традиций и уничтожает их. Говоря откровенно, в этом разрушении, в этом отрицании практически нет положительных сторон. Да, это бесспорно ведет к свободе. Но свобода, о которой здесь идет речь, в первую очередь представляет собой отсутствие тех или иных запретов. Это свобода отрицательная и потребительская, обреченная на бесконечную смену предпочтений, приоритетов и мнений. Она никоим образом не определяет движения к новой, истинной жизни. В то же время

в душах молодых она порождает неуверенность и страх, с которыми общество не в состоянии бороться, потому что, кроме ложной жизни, основанной на конкуренции и безудержном стремлении к успеху, больше не может им ничего противопоставить. И задачей нового грядущего мира как раз и является свобода нового типа — созидательная и жизнеутверждающая.

По правде говоря, вопрос, решением которого нам всем предстоит заняться, сводится к тому, что ныне мы стали свидетелями отхода от традиций. На наших глазах рушится старый мир кастовых привилегий, передающихся по наследству монархической власти, религиозных обязательств, ритуалов вступления молодежи во взрослую жизнь, покорного и зависимого положения женщин, равно как и резкого, категоричного и в высшей степени значимого с символической точки зрения разделения общества на небольшую кучку власть предержащих и остальную массу народа — крестьянского, рабочего, трудолюбивого, презираемого, без рода без племени. Ничто не в состоянии устоять перед этим неотвратимым поступательным движением, первые признаки которого, надо полагать, появились еще в эпоху Возрождения. Потом оно укрепилось на идеологическом уровне в XVIII веке во времена Просвещения, обрело материальное воплощение после неслыханного технологического развития производства и бесконечного усовершенствования средств транспорта и связи и получило мощный толчок в XIX веке, когда разразилась ожесточенная борьба между капитализмом, по-

степенно завоевывавшим мир, и коллективистской идеей коммунизма, нащупывавшей свой путь во тьме, совершавшей страшные ошибки, но каждый раз с удивительной стойкостью возрождавшейся. Та самая борьба, которая наложила неизгладимый отпечаток на современный мир и обусловила целый ряд последствий, одним из которых как раз можно считать отход от традиций.

Самый поразительный момент, на котором мы просто не можем не остановиться, заключается в том, что конец мира традиций, истинный торнадо, промчавшийся над человечеством и за каких-то три века сметший с лица земли формы общественного устройства, просуществовавшие не одну тысячу лет, породил кризис субъектности, масштаб и причины которого мы сегодня можем наблюдать. Одним из самых показательных его аспектов служат небывалые и все возрастающие трудности, с которыми сталкиваются молодые люди, пытаясь найти место для себя в изменившемся мире.

Да, это действительно кризис, самый что ни на есть настоящий. О «кризисе» сегодня говорят все кому не лень. Порой бытует мнение, что под этим подразумевается кризис нынешнего финансового капитализма. Как бы не так! Это заблуждение! По всему миру капитализм сегодня переживает расцвет! По самой природе своего развития он всегда порождал войны и кризисы, прибегая к мерам настолько диким, насколько и необходимым для устранения конкурентов и укрепления позиций победителей, уничтожающих любыми доступными спосо-



бами других, дабы сосредоточить в своих руках как можно больше капиталов.

Давайте попытаемся определиться с нашей нынешней ситуацией. Как говорил Мао Цзэдун, «надо всегда держать в голове цифры». На сегодняшний день десять процентов населения земли являются держателями 86 процентов всего мирового капитала. А 50 процентов населения не имеет вообще ничего, круглый ноль. С учетом этого нетрудно понять, что первые десять процентов не желают иметь ничего общего не только с теми, у кого ничего нет, но даже с менее удачливыми по сравнению с ними держателями оставшихся жалких 14 процентов активов.

Последние в свою очередь либо выступают с позиций желчных, но пассивных наблюдателей, либо яростно стремятся отстаивать свои приобретения, воздвигая, в том числе за счет подпитки расизма и национализма, бесчисленные репрессивные барьеры на пути страшной «угрозы», которую, по их представлениям, несут в себе 50 процентов, причисляемые ими к голодранцам.

Именно по этой причине оказался выхолощенным призванный всех объединить лозунг гражданского протеста «Захвати Уолл-стрит»\*, звучавший как «Нас 99 %».

---

\* «Захвати Уолл-стрит» — гражданский протест в Нью-Йорке, начавшийся 17 сентября 2011 года, участники которого надолго захватили улицу Уолл-стрит в финансовом центре Нью-Йорка с целью привлечь общественное внимание к преступлениям финансовой элиты и призвать к структурным изменениям в экономике. — *Примеч. пер.*

Участники этого движения, преисполненные, надо признать, самой доброй воли, преимущественно происходили из семей среднего класса, то есть не нищих, но и не богачей. Того самого среднего класса, который, по утверждениям официальной пропаганды, обожает демократию и является одним из ее столпов. Но истина заключается в том, что на благополучном Западе полно представителей этой «середины», которые, не принадлежа ни к одному проценту мировой финансовой аристократии, ни к десяти процентам держателей крупнейших активов, не трепещут от страха перед 50 процентами обездоленных и нищих, но при этом, владея жалкими 14 процентами мировых финансов, упорно цепляются за свою собственность, образуя собой армию сторонников глобального капитализма, в основном представленную мелкими предпринимателями, без которой у оазиса «демократии» не было бы никаких шансов на выживание. Вместо символических «99 %» юные смельчаки, захватившие Уолл-стрит, даже в своей собственной среде представляли лишь небольшую горстку, изначально обреченную на поражение.

Ситуация могла бы самым радикальным образом измениться, если бы они всерьез объединились с огромной массой тех, у кого нет ничего или почти ничего, сформировав, таким образом, политический альянс вышеупомянутых 14 процентов, в основном интеллектуалов, и 50 процентов обездоленных. Подобный политический проект вполне реализуем — попытка воплотить его в жизнь, во многом весьма успешная, была пред-

принята во Франции в 60—70-х годах XX века под лозунгами маоизма. Примерно в то же время нечто похожее, пусть даже и не в таком масштабе, осуществила в США организация, известная как «Синоптики»\*. А совсем недавно, два-три года назад, аналогичным методом воспользовались организаторы забастовок в Тунисе, Каире и даже Окленде, где явно наметился союз с портовыми докерами. Теперь все, все без исключения, зависит от массового возрождения подобного союза и появления в планетарном масштабе соответствующей ему политической организации. Сегодня, в условиях чрезвычайной слабости такого движения, объективным и поддающимся измерению результатом отказа от старых традиций является тот самый факт, о котором говорилось выше: крохотная горстка олигархов диктует свои законы подавляющему большинству, прозябающему на грани выживания, равно как и среднему классу, «придерживающемуся западного пути развития», то есть бесплодному и во всем от класса олигархии зависимому.

Но что при этом происходит в обществе на уровне субъекта? Еще в 1848 году Маркс привел поразительное описание этих процессов, сегодня даже более актуальное, чем тогда. Я позволю себе напомнить этот

---

\* Weather Underground Organization или Weathermen — леворадикальная террористическая организация, действовавшая в США с 1969 по 1977 год. Была сформирована из радикального крыла Движения студентов за демократическое общество, выступавшего против войны во Вьетнаме. — *Примеч. пер.*

текст, вроде бы устаревший, но на самом деле невероятно злободневный:

*Буржуазия повсюду, где она достигла господства, разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения. Безжалостно разорвала она пестрые феодальные нуты, привязывавшие человека к его «естественным повелителям», и не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного «чистогана». В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности. Она превратила личное достоинство человека в меновую стоимость и поставила на место бесчисленных пожалованных и благоприобретенных свобод одну бессовестную свободу торговли. Словом, эксплуатацию, прикрытую религиозными и политическими иллюзиями, она заменила открытой, бесстыдной, прямой, черствой.*

*Буржуазия лишила священного ореола все роды деятельности, которые до тех пор считались почетными и на которые смотрели с благоговейным трепетом. Врача, юриста, священника, поэта, человека науки она превратила в своих платных наемных работников.*

*Буржуазия сорвала с семейных отношений их трогательно сентиментальный покров и свела их к чисто денежным отношениям.*

*<...> Все застывшие, покрывшиеся ржавчиной отношения, вместе с сопутствующими им, веками освященными представлениями и воззрениями, разрушаются, все возника-*

*ющие вновь оказываются устаревшими, прежде чем успевают окостенеть. Все сословное и застойное исчезает, все священное оскверняется, и люди приходят наконец к необходимости взглянуть трезвыми глазами на свое жизненное положение и свои взаимные отношения\*.*

Этими строками Маркс дает нам понять, что отход от традиций в действительности порождает всепоглощающий кризис общественной организации человечества. В течение многих тысячелетий внутренние разногласия и проблемы человеческого существования кодифицировались в виде той или иной иерархической формы. Самые значимые противоречия — между молодежью и стариками, мужчинами и женщинами, нищими и богатыми, своими и чужими, земляками и пришлыми, верующими и еретиками, простолюдинами и дворянами, городом и деревней, интеллектуалами и простыми тружениками — разрешались посредством привлечения сил охраны порядка, которые определяли всем и каждому место в сложной и запутанной иерархической системе, впоследствии закреплявшееся в языке, мифологии, идеологии, нравственности и религии. В итоге дама знатного происхождения считалась ниже своего супруга, но выше простолюдина; богатый мещанин был вынужден склонять голову перед герцогом, чьим слугам в свою очередь приходилось гнуть спину перед ним самим; индейская женщина была пустым местом для воина из сво-

---

\* Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. — *Примеч. пер.*

его же племени, но превращалась буквально в идола для пленника из другого, нередко определяя каким пыткам его подвергнуть. Аналогичным образом, нищая прихожанка католического прихода не представляла собой ровным счетом ничего по отношению к епископу, но полагала себя избранницей по сравнению с протестантом-еретиком, а сын свободного человека, всецело зависевший от отца, мог иметь в рабах чернокожего главу большого семейства.

Таким образом, всякая структуризация общественных символов базировалась на упорядоченной конструкции, распределявшей места и определявшей характер взаимодействия между теми, кто эти места занимал. Отход от традиций в том виде, в каком он был реализован капитализмом как промышленно-торговой системой, создавшей новую иерархию, — тем более в том его варианте, где первостепенную роль играют противоречия между капиталом и трудом, прибылью и вознаграждением за труд, — по сути, не обеспечивает никакой активной структуризации, предлагая вместо нее лишь самоценную и жестокую игру в мировую экономику, в нейтральное, лишенное всяких символов правление, которое Маркс столь восхитительным образом назвал «ледяной водой эгоистического расчета». Крушение мира, основанного на традиционной иерархии, не привело к формированию новой, лишенной иерархического начала структуры; его итогом стало лишь жестокое принуждение под гнетом экономики, подчиняющееся правилам, продиктованным единственно аппетитами крохотного

меньшинства. В итоге мы получили исторический кризис выработки общественных символов, в ходе развития которого современная молодежь растеряла все ориентиры. В отношении этого кризиса, прикрывающегося нейтральной свободой и на деле предлагающего в качестве универсальной человеческой ценности только деньги, можно выделить лишь два эффективных пути, хотя, на мой взгляд, оба они консервативны и совершенно не отвечают на подлинные субъективные проблемы, с которыми сегодня столкнулось человечество, и в первую очередь молодежь.

Первый сводится к дальнейшему и безграничному возвеличиванию капитализма и его «свобод», выхолащенных и безжизненных по причине их хваленого нейтралитета, подчиняющегося единственно требованиям рынка. Назовем этот путь «желанием Запада», который настаивает на том, что в мире нет и быть не может ничего лучше либеральной, «демократической», модели общества не только у нас, во Франции, но и в других государствах сходного типа. По этому поводу Паскаль Брюкнер<sup>1</sup> недавно сказал, что «западный образ жизни обсуждению не подлежит». На мой взгляд, подобное утверждение — чистой воды глупость.

Второй путь заключается в реактивном стремлении вернуться к традиционной системе выстраивания общественных символов и воссозданию прежней иерархии. Подобное стремление нередко прикрывается теми или

---

<sup>1</sup> Паскаль Брюкнер (род. в 1948 году) — французский писатель и эссеист. — *Примеч. пер.*

иными религиозными ссылками, причем это в одинаковой степени относится и к протестантским сектам в США, и к радикальному исламу на Ближнем Востоке, и к возрождению ритуалов иудаизма в Европе. Одновременно с этим под личиной национальных иерархий («Да здравствуют коренные французы!», «Да здравствует великое русское православие!») может скрываться расизм в чистом виде — к примеру, исламофобия, уходящая корнями в колониальные времена, или периодически повторяющиеся вспышки антисемитизма или даже индивидуальный эгоцентризм («Да здравствую я и долой всех остальных!»).

По моему глубокому убеждению, оба эти пути, чрезвычайно опасные, ведут в тупик, а их противостояние, все более и более кровавое, втягивает человечество в череду нескончаемых войн. Все это — не что иное, как проблема мнимых противоречий, мешающих разглядеть истинное противоречие и попытаться его разрешить.

*Истинное противоречие, о котором здесь идет речь и которое должно стать для нас главным ориентиром как в мыслях, так и в действиях, сводится к противостоянию двух противоборствующих точек зрения на неизбежный отход от традиций иерархического выстраивания общественных символов: лишенной всякой символики точки зрения западного капитализма, порождающего чудовищное неравенство и болезнетворные блуждания, и точки зрения, в общем случае называемой коммунизмом, который еще со времен Маркса и его современников предлагает структурировать общественные символы на принципах равенства. Сегодня, после временного исторического банкротства «комму-*



низма» в Советском Союзе и Китае, это фундаментальное противостояние в границах современного мира в отношении отхода от традиций прикрывается другим и тоже ложным противостоянием между строгим и бесплодным негативизмом Запада, упразднившим старую иерархию и создавшим новую и при этом не забывшим прикрыть ее вуалью монетаристской нейтральности, и фашиствующей реакционной оппозицией, которая проповедует возврат к старой иерархии, демонстрируя при этом показательную жестокость, на самом деле призванную подчеркнуть все ее бессилие.

Это противостояние приобретает еще более мнимый характер, если учесть, что на самом деле истинными предводителями и выгодоприобретателями этой фашиствующей реакционной оппозиции являются отнюдь не мистики мертвого Бога, который в былые времена служил одновременно вершиной и гарантом упорядоченной иерархической структуры общественных символов, а заодно и ключом к поддержанию в ее недрах порядка. Сколько бы они ни размахивали его трупом, их принадлежность к миру крупных западных финансово-промышленных групп представляется совершенно очевидной: и те и другие свято уверены, что глобальная структуризация общества немыслима без массивного, хищнического капитализма. Ни те ни другие не предлагают выстраивать в обществе новую систему символов. Если между ними и наблюдаются различия, то касаются они исключительно оценок потенциала общества, оценок мощи сплоченных масс, оценок эффектов

«ледяной воды эгоистического расчета». Нашим западным правителям вполне достаточно, чтобы человечество, с его аристократией богатейших и невообразимой массой плебса, и далее следовало по намеченному пути. В качестве нематериального символа, опять же, сойдут деньги. Что же касается реакционеров всех мастей, то для них обязателен возврат к старой морали и привычной, обожествляемой иерархии, поскольку, по их мнению, в противном случае не избежать серьезнейших беспорядков, способных подорвать устои уже глобальной системы.

Данные противостояния служат интересам и одних, и других, каким бы ожесточенным ни казался конфликт между ними. Посредством контроля над средствами массовой коммуникации они привлекают к нему внимание общества, не давая, таким образом, ему прийти к единственному всеобщему убеждению, способному спасти человечество от надвигающейся катастрофы. Это убеждение — иногда я называю его коммунистической идеей — заключается в том, что мы, смирившись с неизбежным характером отхода от традиций и не дожидаясь окончания этого процесса, должны как можно быстрее заняться выработкой новой структуры социальных символов, основанной на равенстве и способной кодифицировать общественные отношения, утихомирить страсти и заложить основу на будущее. Кроме того, необходимо приступить к коллективизации материальных ресурсов, на деле, а не на словах устранить всякое неравенство, признать различия между людьми при

обязательном соблюдении равных прав и, наконец, упразднить как таковую власть, управляющую государствами.

Именно в рамках этой настоятельной потребности мы должны создать новую структуру общественных символов, и я обращаюсь к молодежи, которой все это касается в первую очередь, равно как и к старикам, руководствующимся все тем же принципом мнимых противоречий.

Вы, молодые, сегодня испытываете на себе двойное влияние: с одной стороны, на вас давит отход от традиций, вполне действительный и реальный, с другой — затягивает воображаемое измерение мнимого противоречия, о котором говорилось выше. К тому же вы, я надеюсь, стоите на пороге нового мира, базирующегося на эгалитарных принципах выстраивания общественных символов. Вам предстоит очень трудная работа: до настоящего времени все социальные структуры так или иначе относились к иерархическому типу. Поэтому вам придется без остатка посвятить себя решению задачи по созданию на руинах старого мироустройства, рухнувшего под напором ледяной воды капиталистического расчета и действий фашиствующей реакционной оппозиции, принципиально новой структуры социальных символов. По этой самой причине вы, как бы трудно вам ни было, помимо прочего, должны обращать внимание на то, что происходит с обществом в целом и с молодежью в частности, на «вечных» подростков, неспособных вступить во взрослую жизнь, на проблемы безработицы,

на неравенство по происхождению и убеждениям, на потерю жизненных ориентиров, а также на трансформацию отношений между полами, между молодежью и стариками, между вашими сверстниками по всему миру... Все это в жизни действительно существует. Научитесь видеть предпосылки того, что может произойти и в будущем поспособствовать созданию новой структуры социальных символов. Нередко такие предпосылки прячутся и ускользают от вас, но философ, основываясь на приобретенном опыте, должен не упускать из виду не только происходящее, но и все, что кажется странным, редким и необычным: например, знаки судьбы, указывающие не столько на нынешнее положение вещей, сколько на вероятное развитие ситуации в будущем.

Для любого человека, и уж тем более для молодого, нет ничего важнее, чем обращать внимание на предвестия перемен. Вы обязательно заметите такого рода знаки, если будете смотреть по сторонам и методично обсуждать все, что происходит в этом огромном мире. Кроме того, увидеть эти знаки вам поможет жизненный опыт, благодаря которому в глаза обязательно бросится их странный, неизбежный характер. В этом отношении можно сказать так: на что-то вы способны уже сегодня, в частности вам под силу направлять свою жизнь по избранному пути, используя для этого все имеющиеся в наличии возможности. Однако некоторые из ваших способностей, представляющихся как раз самыми важными в деле создания будущей структуры общественных символов, основанной на равенстве, для вас пока оста-

ются непознанными: человек открывает их, только сталкиваясь с неведомым и непредвиденным. Например, когда по уши влюбляется. В такой ситуации мы обнаруживаем, что обладаем способностями, о которых раньше даже не подозревали. Способностями, доселе неведомыми, в том числе в сфере мышления и созидания. Такое же откровение, заключающееся в понимании того, что ты можешь больше, чем казалось раньше, озаряет человека, когда он встает грудью на защиту нового принципа общественного устройства; когда в нем — от книги, музыки или картины — пробуждается призвание творца; когда его без остатка поглощает процесс решения новых научных проблем. Во всех этих случаях мы открываем в себе таланты, о которых раньше даже не догадывались.

Можно выразиться и чуточку иначе: одни способности позволяют вам созидать, другие толкают дальше; одни таланты позволяют устроиться на одном месте, другие зовут в дорогу и помогают, когда человек оказывается в изгнании. Всегда присутствуют и те и другие. Можно сидеть на одном месте, но потом отправиться странствовать, при этом пойдя не по пути нигилистов, а придав своим перемещениям целенаправленный характер, чтобы они, будто компас, привели вас к истинной жизни и помогли обрести новое кредо земного существования.

Подобная двойственность, с учетом противоречия, с которого я начал этот разговор, то есть возможности как прожигать жизнь, так и ее благоустраивать, сознательно или подсознательно характеризуют субъектив-

ный характер представлений о молодости. На мой взгляд, указанные возможности следует объединить вместе. Вы хотите что-то построить и вполне на это способны, но вот появляется какой-нибудь предвестник и зовет вас в путь, призывая выйти за рамки своих возможностей. Могущество нового начала. Созидать и идти дальше. Теперь никаких противоречий уже нет. Уметь отказываться от уже построенного, когда некий знак указывает путь к истинной жизни. А истинная жизнь сегодня выходит далеко за рамки торгашеской нейтральности и устаревших иерархических принципов.

Чтобы подвести под всем этим черту, я предоставляю слово поэту, потому что там, где речь идет о новизне, об отказе от старых устоев и привычек, странствиях или сотворении новых символов, стихотворцы, как никто другой, способны найти нужные, ранее неизвестные слова. В этом смысле поэзия представляет собой закрепление вечной молодости в языке.

С этой целью я позволю себе обратиться к заключительной части одного из стихотворений Сен-Жон Перса, поэта XX века, которое называется «Анабасис». В переводе с греческого это слово означает «восхождение», то есть нелегкое путешествие в некое труднодоступное место. В этом смысле данное понятие можно с полным основанием считать метафорой молодости. «Анабасис» — это название греческой книги, где рассказывается история наемников, принимавших участие в гражданской войне в Персии. Написал ее Ксенофонт,

командовавший в их войске одним из подразделений. Наемники были уже тогда, хотя и сегодня без них не обходится ни один вооруженный конфликт в Африке, на Ближнем Востоке и даже в Центральной Европе. Этим людям нет никакого дела до того, что происходит на политическом уровне, они просто делают свою кровавую работу солдат, получающих деньги от нанимателя. В истории, рассказанной Ксенофонтом, их наниматель-перс сложил голову в кровопролитном бою, остальные персы разбежались, а греческие наемники оказываются в самом сердце тогдашнего Персидского царства, на территории нынешней Турции. Они проявляют непоколебимую твердость характера в своей решимости вернуться на родину и отправляются на север. Они совершенно дезориентированы и не знают, куда идти, но при этом должны возвратиться в родные края — вот в чем заключается основная мысль. Всеми забытые, брошенные на чужбине на произвол судьбы, они думают только о том, чтобы вновь обрести то единственное, что в их глазах выглядит реальностью. Человек, коим являетесь и вы, никогда не реализует себя лишь через строительство прочного дома, ему еще в обязательном порядке надо обрести себя. Дом — не более чем традиция, в то время как скитания придают ей совершенно новый смысл. Новым символом места становится уже не дом, а вы сами. Истинным домом можно назвать только тот, который вы в состоянии отыскать, даже забыв о его существовании в водовороте мыслей и действий, гонимые ветром приключений. Дом, в котором человек живет постоян-

но, не что иное, как добровольная темница. Когда в жизни происходят некие важные события, это всегда новизна, это отказ от старых устоев и привычек, подталкивающий вас к истинной жизни. «Анабасис» — это рассказ о том, как заблудший ищет себя и обретает в этих блужданиях свое истинное «я», отправляется к новым вершинам, а затем вместе с остальным человечеством продумывает этапы сотворения новой, основанной на равенстве структуры общественных символов.

В «Анабасисе» Ксенофонта есть удивительная сцена. Наемники в этой истории — греки, а каждый грек, как известно, моряк. Поднимаясь на север, они выходят к морю. Совершив свое восхождение, они теперь стоят и вглядываются в его голубую даль, хором крича: «Таласса! Таласса!», что в переводе означает: «Море! Море!» Тем самым каждый из них символически подтверждает свою старую морскую сущность. Молодость здесь тоже присутствует, ее просто не может не быть, когда идет речь о восхождении к океану мира.

Обладая свободой и массой новых возможностей, молодежь сегодня не связана по рукам и ногам традициями. Но что делать с этой свободой, с полным правом на скитания? Нужно понять, на что вы способны в плане стремления к полнокровной и созидательной истинной жизни, познать пределы своих собственных возможностей. Только после этого вам будет под силу приступить к созданию новой структуры общественных символов, основанной на принципах равенства. Вот как связаны между собой созидание и отказ от его плодов.



В случае с греческими наемниками метафора сводится к внезапному обнаружению тесной взаимосвязи между земледельцем, солдатом и моряком. Это крик о том, что было утрачено в пучине жизненных бурь и невзгод, а потом вновь обретоно. И не просто обретоно, но и наделено совершенно новым, ярким значением: «Таласса! Море!» Море превратилось в символ, но это символ не прошлой жизни, а вновь приобретенного опыта.

Вот как заканчивает свою поэму «Анабасис» Сен-Жон Перс:

*Но превыше деяний людей на земле бесчисленные знаки  
в пути и семена в пути, которых не счесть, под пресным  
хлебом безоблачного неба, под дуновением земного ветерка  
плюмаж спелых колосьев...*

*До той зари вечерней, когда звезда, творенье чистое  
и женственное, заложница небесной вышины...*

*Возделанные земли сновидений! Кто говорит о том,  
чтоб созидать? Я видел землю, разделенную на безбрежные  
пространства, и мысль моя — не отвлеченные мечтанья  
моряка...*

Так что же все-таки сегодня означает быть молодым — привилегия или проклятие? Чтобы принять в свои объятия новую молодежь, мир, безжалостно лишенный традиций, должен измениться. Новая земля станет «возделанными землями сновидений» для всех молодых людей, уже сегоднядвигающих мысль и создающих новые структуры общественных символов, в которых

ныне так нуждается мир. Да, никто не спорит, нужно закладывать фундамент и созидать. Но мир огромен, поэтому мысль должна соотноситься с масштабом мира и действовать в этом масштабе. Я хочу всем пожелать, чтобы на первом месте для вас было не стремление устроиться в жизни, завоевать место под солнцем и построить карьеру, но истинная мысль, способная стать родной сестрой мечте. Мысль о новом начале, истинная мысль о беспокойном и пребывающем в вечном движении океане мира. Мысль точная и блуждающая, точная как раз потому, что блуждающая, мысль, порожденная морем. И чтобы каждый из вас мог сказать: «Я видел землю, разделенную на безбрежные пространства, и мысль моя — не отвлеченные мечтанья моряка...»

К вопросу  
о современном  
становлении  
юношей

2

Из всех вопросов, находящихся в ведении философии, самым ключевым Платон считал следующий: а что философ может сказать молодежи?

В предыдущей главе я дал на него весьма развернутый ответ, но никак не включил в него различие между полами, что мне представляется чрезвычайно важным. В этой мы поговорим о становлении юношей, после чего мне останется лишь уделить внимание девушкам, что я сделаю в третьей, заключительной главе.

Приведенные ниже слова я посвящаю своим трем сыновьям — Симону, Андре и Оливье. Они в полной мере, хотя порой и в весьма резкой манере, просветили меня о том, что представляет собой мальчишка как для себя самого, так и для его родителей.

Для начала я хотел бы вспомнить один концептуальный миф, о котором говорит в своих работах «Тотем и табу» и «Моисей и монотеизм» Фрейд. В них он в духе Гегеля, как и полагается истинному отцу-основателю, рассказывает некую историю, состоящую из трех глав.

Первая из них посвящена первобытному племени, где любвеобильный отец завладевает всеми женщинами, его сыновья восстают и готовят убийство родителя, вступая в сговор, чтобы контролировать сложившуюся ситуацию по возможности на равных правах. Во второй говорится о возвеличивании покойного отца и возведении его образа в ранг Закона, воплощенного в облике единого Бога. В этой новой ипостаси отец вновь становится суровым хранителем и грозным орудием, но мы должны понимать, что убитый человеческий отец возвращается здесь лишь в личине Отца символического. Третья глава касается христианства и повествует о том, как сын возносится к славе отца ценой жестокого ритуала смертной казни, который само себе навязало человечество.

Мне хотелось бы высказать три замечания о том, как эта история может вдохновить нас сегодня, если учесть, что ее структура, с позволения сказать, говорит сама за себя.

Во-первых, что касается отца. В первой главе перед нами предстает вполне реальный отец из плоти и крови, большой любитель телесных утех, не желающий никому уступать на них монополию. Со стороны сына, выступающего в данной ситуации в роли активного фактора, мы наблюдаем агрессивность, умерить которую способно единственно убийство. Во второй главе мы уже имеем дело с отцом символическим, в основе образа которого конечно же лежит реальный отец, но возвращающийся, как сказал бы Жак

Лакан<sup>\*</sup>, в ипостаси Другого. Со стороны сына, будто в виде изнанки агрессивности, возбуждаемой реальным отцом, на этот раз обнаруживается поклонение перед великим Другим, влекущее за собой безграничную покорность. В третьей главе, посвященной христианству, нам пытаются сказать, что мы имеем дело с воображаемым отцом. Его будто отодвинули на задний план, где он служит фоном для деяний сына. Он превращается во мнимое единство трех ипостасей, оставаясь отцом, но при этом образуя с двумя другими Святую троицу. Однако и в реальном, и в символическом смысле эти три ипостаси не подлежат обобщению по той простой причине, что отец может уподобляться только себе подобному.

Вот основные этапы трансформаций отца в рассказанной нам Фрейдом истории.

Но для нас важнее не он, а сын. В данной ситуации его становление представляет собой самую что ни на есть классическую диалектическую конструкцию. Ведь сыну, чтобы добиться положения, обеспечивающего полное примирение с отцом, сосуществование с ним, возможность править по правую руку от него и тому подобные вещи, необходимо преодолеть три этапа: первоначальную стадию жестокой агрессивности, символическую стадию подчинения закону и завершающую стадию взаимной любви, которая приходит на смену

---

\* Жак Лакан (1901–1981) — французский психоаналитик и философ, одна из самых влиятельных фигур в истории психоанализа. — *Примеч. пер.*

убийству под эгидой Закона. Вот в чем заключается судьба сына. Конкретный бунт, абстрактное подчинение и всеобщая любовь.

В процессе этого диалектического становления очень важно подчеркнуть роль инициации. Прийти к высшему примирению сын может лишь через инициацию смертной казнью, которую впоследствии постигла небывалая иконографическая судьба. Тело распятого сына представляется радикальным символом приобщения бесконечного Бога к страшной земной конечности. Поэтому, когда сын возвращается к отцу посредством процесса, очень удачно названного «Вознесением», на теле воскресшего остаются следы жестоких пыток, которым он подвергся во время ритуала своего посвящения.

В данном случае мы имеем связную конструкцию, всецело удовлетворяющую философа-оптимиста, будь он даже атеистом, по той простой причине, что в ней четко просматриваются этапы, завершающиеся символическим примирением всего человечества.

Проблема лишь в том, что сегодня эту конструкцию расшатывают сразу с двух сторон. Во-первых, со стороны отца, которого, по крайней мере сыну, в наше время трудно воспринимать как в реальном, так и в символическом плане. В наши дни меня больше всего беспокоит как раз образ отца в глазах сына. В этом отношении я могу заявить, что в качестве символа телесных утех и закона он утратил свое значение. Что касается физической любви, то сегодня в этом отношении не сын заводит отца, а скорее отец сыну. В нашем обществе су-

ществует культ молодости, в котором юное тело выступает в роли не только и не столько объекта, сколько субъекта. Отца очень часто представляли в виде старика, в ряде случаев весьма похотливого. Вполне очевидно, что в наши дни этот символ практически прекратил свое существование. По ходу замечу, что одна из характерных особенностей нашего общества как раз и заключается в том, чтобы делать вид, будто старости не существует вообще. И реальный отец постепенно предается социальному забвению. Аналогичным образом как отец символический он тоже теряет значение в глазах сына, потому что остается за рамками самого основополагающего закона рынка, склонного всех уравнивать и выступать с анонимных позиций. В итоге фигура отца теряет с сыном любую связь, и в этих условиях даже возможный бунт сына против отца напрочь лишается символического значения. Родитель больше не в состоянии воплощать в себе отцовскую власть, которой надо в обязательном порядке противостоять. Анархический, с одной стороны, вроде бы даже не существующий, но с другой — даже слишком чрезмерный, социальный бунт сына против отца больше не подчиняется могуществу символа. Надо ли говорить, что отец в наши дни все больше склонен принимать не столько реальные, сколько воображаемые черты? Данное явление можно с полным основанием назвать победой христианства без Бога. С христианством его роднит тот факт, что сын объявляется героем новой истории, которая в условиях нашей торгашеской современности сводится



лишь к моде, потреблению и мишуре, то есть к атрибутам, присущим каждому молодому человеку. Но места Богу в этой новой религии нет по той простой причине, что она лишена истинного символического порядка: сыновья если и правят, то только над себе же подобными. Одним словом, отец испытывает серьезные трудности в плане истинной идентификации сына, не подверженной влиянию случайных факторов. В условиях нарушенной диалектики идентичность сына действительно становится размытой. Диалектика нарушается не потому, что составлявшие ее символы исчезают, а потому, что они становятся разрозненными и теряют друг с другом связь.

Давайте попытаемся разобраться в этом в более свободной описательной манере. Базовой структурой сыновей, особенно в среде простолюдинов, является ватага, та самая нагоняющая на всех страх «банда молодежи». В определенном смысле она воспроизводит конструкцию, которую Фрейд называл «ордой», и именно в этом качестве считается бичом современного общества. Вполне очевидно, что в отсутствие отца у ее членов нет возможности вступить в сговор против него и совершить убийство, способное принести им спасение. Она держится не на соглашении между ее членами, направляющими свою агрессивность на отца, а на мимикрической обособленности. Такая банда представляет собой изолированное образование, живущее по собственным законам и правилам, но в этой своей изолированности, составляющей саму ее суть, очень похожа на другие ана-

логичные банды. Смыслом ее существования является участие в обращении рыночных товаров, явленном в форме совершения покупок, обмена и, в конечном счете, в форме незаконной торговли. Банда живет по территориальному принципу, но ее «территориальность» симметрична и территория, которую она контролирует, всегда является отражением другой спорной территории. По сути, такая ватага существует в режиме «кочевничества на одном месте». Агрессивных лозунгов на этапе ее становления никто не скандирует, она не в состоянии сосредоточить свои усилия на некоем созидательном действии. Но давайте не забывать о том, что агрессивность, если она не состоит на службе созидательного начала, обречена бесконечно повторяться, а раз так, то движущим ее мотивом является неосознанное стремление к смерти.

Сказанное касается первого пункта диалектики сыновей, то есть того места, где накапливается агрессивность.

Что же нам говорит второй, где речь идет о подчинении закону? От закона члены банды конечно же зависят, причем эта зависимость носит двойственный характер: с одной стороны, он диктует им обязательные правила в отношении внешнего вида, одежды, нравов, жестов, языка и т. д. и сам растворяется в мимикрическом подражании, с другой — закон сковывает по рукам и ногам инертностью, на фоне чего смыслом существования такой группы молодежи становятся не созидательные действия, а единственно выживание. И если она к чему-то и стремится, то только к бесцельной пассивности. Им-

ператив активных действий, раньше приводивший к объединению сыновей против отца, уступает место обращению рыночных товаров, а в итоге сам Закон застывает в неподвижности.

Третий пункт диалектики сыновей говорит об инициации. Эта инициация, в некотором роде выходящая за рамки закона, приобрела имманентный характер. По сути, она больше не обеспечивает перехода к другой символической фигуре. Более того, она даже стала ритуалом, после которого для сыновей наступает этап стагнации. Инициацией в данном случае можно назвать стереотипный набор действий, порождающих коллективную инертность. Подобная инициация в отличие от былых ритуалов вступления во взрослую жизнь весьма способствует тому, чтобы человек вечно оставался подростком.

Из этого следует, что примирение между молодыми людьми и взрослыми, между сыновьями и родителями, между отпрыском и отцом возможно только в случае инфантилизации взрослых. На практике она вполне осуществима, хотя и представляет собой процесс, прямо противоположный классическому: если в христианской мифологии мы имели дело с вознесением сына к отцу, то теперь нам предлагается эмпирическое нисхождение отца к сыну.

В силу перечисленных выше причин диалектическая схема рассказанной Фрейдом истории распадается, не выдвигая в результате никаких конкретных предположений об идентификации сыновей. Это обстоятельство,

в свою очередь, обуславливает случайный характер идентификации сыновей в современном мире.

В этой случайности присутствует и рациональное зерно. Ее нельзя отнести к категории «проклятых», необъяснимых явлений, она вполне вписывается в рациональный процесс становления нашего общества.

Вот каково следствие дрессировки человека как покупателя, застывшего перед сверкающей витриной рынка, — дрессировки, приобретающей все более массовый характер. Главный общественный императив сегодня таков: следить за тем, чтобы каждый индивидуум всецело зависел от обращения товаров. Но если так, то подобного рода субъективизация индивидуальности должна выступать мотивом, с одной стороны, очарованности спектром этих товаров, с другой — повышением по мере возможности покупательной способности, чтобы их приобретать. По этой же причине тому самому индивидууму постепенно запрещается становиться тем, кем он мог бы стать. Как известно, юноша в этом процессе играет ключевую роль, потому что главной целью нынешнего рынка являются подростки и молодежь. Подростковый возраст — самый удобный момент для дрессировки, поставленный на службу конкурентному рынку, его вполне можно назвать даже посвящением в этот самый рынок. Молодым ребятам и девушкам, в этом возрасте наивным и хрупким, предлагают стать даже не слугами, а рабами обращения товаров и пустопорожного мелькания на экране картинок и символов.

В этой ситуации мне представляется — это не утверждение, а лишь предположение, — что подобная инициация без инициации оставляет сыновьям три возможности. Условно я назову их перспективой извращенного тела, перспективой жертвенного тела и перспективой достойного тела.

Извращенное тело. В этом случае речь идет о том, чтобы знаменовать посредством отметок на теле крах былой диалектики. Человеку предлагается находить удовольствие в лишенной символики инициации, бесконечной и тщетной, которая к тому же оставляет на теле зримые свидетельства не востребованности в наши дни этой самой диалектики. Теперь [нужно] прокалывать тело ради пирсинга, травить алкоголем и наркотиками, подвергать воздействию оглушительных звуков, покрывать татуировками. Вот кредо обезличенного тела, неспособного кем-то стать. Такое тело покрывают знаками, которые сами по себе несут на себе следы несбывшейся индивидуальности, и выставляют эти следы напоказ. Внешне это чем-то напоминает обряды, принятые в некоторых традиционных культурах, но в нашем случае наблюдается радикальное смещение функций, потому что в результате такой инициации девушка не становится женщиной, способной к воспроизводству потомства, юноша не становится воином. Такая инициация лишь обрекает молодых вечно оставаться подростками. Сексуальность, к которой ведет такой выбор, я бы описательно квалифицировал как «порнографическую», в то же время не вкладывая в этот термин

никакого дополнительного значения. Под «порнографической» я подразумеваю обезличенную сексуальность. Она поддерживается всевозможными метками на теле, множась по мере разворачивания все новых и новых витков инертности. Можно не сомневаться, что одним из воплощений такой сексуальности является групповое изнасилование. То же самое можно сказать о беспорядочной половой жизни и принудительном воздержании на фоне огромного потока образов. В каждом из этих случаев никаких идей сексуальность в себе не содержит.

Тело, лишённое идеи, превращается в весьма мрачную конструкцию. Я называю его «извращённым», никоим образом не намекая на «извращения» в общепринятом смысле этого слова. Оно извращено в том смысле, что позабыло о своей главной функции — служить вместилищем личности.

На противоположной чаше весов у нас находится тело, принесённое в жертву. Оно самым отчаянным образом проповедует возврат к старым традициям. Апеллирует к устаревшему, а потому пагубному, закону, утверждая при этом, что новое тело может и должно его поддерживать. Испытывает потребность отмежеваться от тела извращённого, в том числе посредством ритуалов очищения, что влечёт за собой крайний сексуальный аскетизм, и склоняется перед абсолютизмом закона, при необходимости даже идя на жертвы. В субъективном плане воплощением такого тела является синтеррорист. В основе его жизненного предназначения

лежит страх перед извращенным телом, которое необходимо принести в жертву абсолютизму Отца в условиях безжалостного возврата к старому закону, самому косному из всех, какие только можно представить. Таким образом, личностной характеристикой такого тела является жертвенность.

Это две крайние, хотя и совершенно реальные позиции. В промежутке между ними мы имеем случай умеренной дрессировки, в результате которой человек становится объектом, вовлеченным во всеобщий оборот товаров и ресурсов. Здесь речь идет о том, чтобы «построить карьеру» или, выражаясь языком Николя Саркози, стать «достойным человеком». В такой ситуации тело движется в хорошо продуманном направлении, наиболее адекватном, по его мнению, по отношению к внешним законам рынка. Оно вовлекается в организованный торговый оборот, превращающийся для него в единственно приемлемый закон, который Маркс когда-то называл законом всеобщего эквивалента. На рынке достойное тело котируется превыше всего. Чтобы оно процветало, его надо защитить и оградить от опасностей, заключенных в двух предыдущих, и эту функцию выполняют органы правопорядка.

В скобках замечу: в ходе беспорядков во французском Клиши осенью 2005 года и в Греции в 2008 году всеобщее внимание к себе привлекли, как говорилось в коммунистические времена, «сыновья и дочери народа». Этим мне хотелось бы лишь подчеркнуть, каким заблуждением было считать, что эти протесты носили со-

циальный характер, если подразумевать под этим их связь с экономикой или, что еще хуже, полагать, что проблему можно было бы решить наращиванием финансовых вливаний в предместья крупных городов или университеты. Данная проблема для нынешнего общества является весьма символичной, в ее основе лежит политика, которую можно с полным основанием назвать клинической. Она со всей наглядностью демонстрирует нам, что становится с юношами, которым недоступна умеренная дрессировка и которым не дано ступить на путь достойного тела, царственный, с одной стороны, скучный и неинтересный — с другой. Все прекрасно знают, что тело «недостойное» является прямым врагом «достойного», поэтому его любой ценой нужно подвергнуть сегрегации, а это порождает апартеид в сфере образования и на рынке труда, равно как и основополагающую проблему полиции, которую власть предержавные используют чтобы разделять различные тела высоченными барьерами. Справедливости ради надо сказать, что полицию связывают особые отношения с молодыми людьми, вышедшими из простых рабочих семей, зачастую детьми эмигрантов, которые не могут и не хотят идти по пути достойного тела. Эти молодые люди сами говорят, что главной движущей силой их протеста являются нескончаемые гонения со стороны полиции. Если учесть, что становление достойного тела зиждется на необходимости охранять разделяющие тела стены, то можно прийти к выводу, что это явление, к сожалению, носит структурный характер. Двое уби-



тых здесь, двое там, постоянные задержания и массовое заключение молодых людей под стражу — разве в этой ситуации не оправданно восстать против полиции и государства, которое ее поддерживает, в том числе и с помощью лжи? Но от прессы, равно как и в ходе политических дебатов, достается почему-то не полиции или государству, а именно бунтарям. Пропаганда навязывает нам мысль о том, что несчастные погибшие суть та цена, которую общество должно платить за укрощение сыновей и подчинение их воле если не отца, то хотя бы воле денег и «свободного рынка», представляющих собой истинную сущность фетишистской демократии, предлагаемой нам в роли мнимой идеологии в отсутствие идеологии истинной.

Но давайте дальше. Три типа тел, о которых говорилось выше, выражают собой жизненное измерение тех, кого я назвал бы «непосвященными» юношами, то есть не прошедшими обряд инициации как знака смены этапов, перехода от одной стадии существования к другой. Для всех трех категорий это измерение характеризуется нигилизмом, хотя достойное тело и вынуждено это скрывать, делая вид, что карьера в его глазах действительно обладает смыслом. На самом же деле карьера представляет собой лишь ширму, призванную закрывать собой бессмыслицу жизни. Вот как ныне функционирует мирная молодежь. Надо четко понимать, что в один прекрасный день пеструю толпу тех, кто избрал для себя один из этих трех путей, подведут к краю пропасти войны, дабы раз и навсегда убедиться, что она

действительно бездонна. Мне неизвестно, что это будет за война, однако ситуация, при которой идентификация юношей и сыновей носит случайный характер, никоим образом не может обеспечить мира и уж тем более вознести на вершину полную бессодержательность достойных тел.

Вопрос войны в связи с этим представляется чрезвычайно важным. Надо четко понимать, что в наше время, отсчет которому задала Великая французская революция, обряд вступления молодого человека во взрослую жизнь государство неизменно проводило в виде призыва на военную службу. Некоторое время назад от этой практики было решено отказаться, и теперь мы не имеем к ней ни малейшего отношения. Но в течение двух веков она считалась чем-то вроде первой обязанности. Молодых людей призывали в армию, что самым радикальным образом отличало их от девушек. Для них начинался самый первый этап осуществления самоидентификации, без которого было не обойтись. Кроме того, армия дисциплинировала и облекала в заданную форму их агрессивность, признавая, что в некоторых случаях та действительно полезна. Вместо того чтобы ее подавлять, армия ее определенным образом формировала, надевая человека правом на жестокость. Наконец, она в символическом плане объединяла воедино отца-офицера и сына-солдата: они вместе отдавали честь флагу, выступавшему в облике этаким трехцветной трансцендентности. Военная служба всецело вписывалась в диалектическую конфигурацию, с которой я на-

чал свой разговор: она упорядочивала агрессивность и в таком виде ее сохраняла, вплоть до того, что разрешала убивать, держала человека в символической узде и проповедовала, по крайней мере внешне, всеобщее примирение и подчинение общему делу, потому что сначала все они были «сыновьями Родины» и только потом чем-то еще. В качестве общественной институции, такой же ненавистной и глупой, как и другие, но от этого не менее функциональной, военная служба заменяла старые традиционные этапы становления мужчины новыми, светскими. Сын сначала служил в армии, потом трудился, заводил семью и только после этого мог считаться взрослым.

С последствиями упразднения обязательной воинской повинности общество так до конца и не смирилось. Но в имперской Франции, лишенной военного величия и низведенной в ранг державы средней руки, считающей в кармане каждый франк, дабы не потратить лишнего, этот шаг был неизбежен. И символическим равенством нынешние граждане обладают не перед патриотической смертью со всей ее эмблематикой, а перед банальностью финансов. Поэтому вы во всей стране не найдете и одного предпринимателя, мечтающего пойти служить и умереть за Францию. В этом смысле, особенно если говорить о символике, правящего класса как такового у нас нет, есть лишь безответственная олигархическая верхушка. Что бы ни говорил накануне Первой мировой войны Жан Жорес о профессиональной армии, состоящей исключительно из

граждан и выполняющей чисто оборонительные функции, сегодня от французского войска осталась лишь горстка наемников. Так давайте же в последний раз поклонимся обязательной воинской повинности со всеми ее атрибутами, к числу которых относились не только ужасы войны, но и очень сложный процесс становления молодых людей.

Означает ли это, что государство отстранилось от процесса инициации молодежи? Нам усиленно пытаются внушить, что мирным инструментом общественной инициации в наши дни стала школа. Я в этом отношении настроен весьма скептически. В последнее время наша школа ничуть не лучше воинской службы. Да, она во всех отношениях необходима, но на сегодняшний день мы имеем кризис школы, причем пока на самом начальном его этапе. Процесс разрушения, приватизации, социальной сегрегации и образовательного бессилия только-только набирает обороты. Почему? Потому что от школы больше не требуют ни нести в массы знания, ни даже ковать будущие кадры для рабочих профессий. Ее функция все больше сводится к защите достойных тел. Я не склонен считать, что школа способна заменить собой институт воинской повинности. И даже полагаю, что школа, всегда избирательная и обреченная стоять на страже тех, кто в ее глазах заслуживает похвал, подменяет собой армию и отодвигает ее на задний план как среду, где люди, которым приходится рисковать жизнью, в действительности равны перед лицом смерти. Что же касается функций символической инициации, то сегод-

нынешнее «демократическое» государство не располагает для этого никакими ресурсами.

Может случиться так, что колебания в отношении самоидентификации нынешних сыновей являются одним из ключевых симптомов глубинного процесса, развивающегося в нашем государстве. Может, именно в наших сыновьях мы видим далекое и всеми забытое предсказание Маркса об упадке государства. Этот мыслитель под знаменами коммунизма предлагал его революционный вариант, полностью восстанавливавший диалектику сыновей в атмосфере равенства и всеобъемлющего знания. Может, сегодня мы столкнулись с реакционной, искаженной версией этого упадка? Ведь кто бы что ни говорил, а «демократическое» государство значительно растеряло свой символический потенциал. Может быть, через сыновей перед нами встал стратегический выбор между двумя противоборствующими формами загнивания любого государства: коммунизмом и варварством.

И как в этом случае, отказавшись от симптоматики сыновей, составить оптимистичное представление об этой новой символической данности? Как сделать так, чтобы эта проблема не вылилась в апокалипсис и не повлекла за собой всеобщую войну, в принципе далекую от любых символов?

Как всегда, когда мысль и сама жизнь теряют четкие ориентиры, я предлагаю черпать поддержку в новых истоках или, прибегая к более понятной мне терминологии, в родовых процедурах, которые стали возможны после тех или иных событий.

К примеру, утверждается, что если что-то и может дистанцироваться от тела извращенного, далекого от любых идей, то это любовь, пусть даже и «изобретенная заново», как говорил Рембо. Потому что только любовь, как опыт познания живой мысли Бога, может оградить сына от порнографического одиночества извращенного тела.

Чтобы покончить с жертвенным телом, достаточно обратиться к политической деятельности, которая в состоянии противопоставить законам рынка и самоубийственной подростковой инертности незыблемый и надежный символ в виде бескорыстной дисциплины. Эта политика должна пребывать в оппозиции к действующей власти просто потому, что ныне в распоряжении государства нет символических средств инициации сыновей, и вместо объятий религии, представляющей собой лишь суррогат, к которому прибегают из отчаяния, предлагать возврат к устаревшим символам посредством совместных действий, скрепленных благотворной дисциплиной, базирующейся на некоей великой идее. Это нужно, чтобы противопоставить энтузиазм выступивших под одними знаменами и собравшихся отовсюду бойцов слоняющимся без дела членам банды и тщедушным, меланхоличным жертвам.

Оружием против тела достойного, использующего знание для более успешного продвижения по карьерной лестнице, является всеобщая доступность истинных интеллектуальных открытий, равно как и радостей науки и искусства, а также отказ от технократической и монетарной модели общества.

При соблюдении этих условий сын, выступая в данном процессе одновременно в роли симптома и действующего лица, получает возможность сделать еще один шаг к отцу, которым он сам когда-то станет. К отцу, совершенно непохожему на всех предыдущих.

На мой взгляд, Рембо, которого я всем рекомендую настоятельно перечитать, давно узрел нечто особенное в тройственности любви, политики и науки-искусства, играющей ключевую роль в выстраивании принципиально новых общественных отношений, отношений, не подразумевающих возврата к старому закону и в этом качестве не требующих от тела никаких жертв.

Рембо предвидел и появление извращенных тел, к которым и сам имел отношение, называя их «расстройством всех чувств». Знакомо ему и жертвенное тело, которое он называл «племенем» или «Христом», когда писал такие строки: «Я из племени тех, кто пел на костре». Но потом он встал на путь тела достойного, отказавшись от химер и поэзии, сделавшись торговцем, чтобы материально обеспечивать мать: «Я, который называл себя магом или ангелом, освобожденным от всякой морали, я возвратился на землю, где надо искать себе дело и соприкасаться с суровой реальностью». Эта поразительная история Рембо — не что иное, как предельно сжатый обзор положения нынешних сыновей. Таким образом, он сумел облечь в созвучные уху нашего современника слова старого как мир изречения, попутно вложив в него новый смысл: «Боже мой, Боже мой, для чего ты меня оставил?» Из Евангелия мы знаем, что накануне

казни, смерти и последующего Вознесения Христу пришлось пройти еще через одно суровое испытание — почувствовать себя брошенным и забытым. Именно эта тотальная ненужность и является мученическим крестом для современных юношей.

В то же время, несмотря на свой окончательный выбор в пользу коммерции, Рембо сумел понять, что для сыновей существует и другой путь, другая инициация, другое тело, способное стать личностью и выходящее за рамки тройственности извращенность-жертвенность-достоинство. Об этом он говорит в своей поэме «Гений», уже упомянутой мною. Помимо прочего, в данном тексте говорится и о радости, которую внушают Рембо новый этап и возможность спасения символического тела сына: «Тело его! Освобождение, о котором мечтали, разгром благодати, столкнувшейся с новым насильем!» Эти слова вполне могли бы стать девизом нашей совместной работы над новой инициацией сыновей.

Я не устану повторять: функция философа с незапамятных времен сводится к тому, чтобы развращать молодежь. Но сегодня она приобретает особый смысл: способствовать тому, чтобы вопрос о сыновьях, отделенный от типологии трех вышеозначенных тел, вернулся в истинное русло. Философ не может позволить себе пойти по пути даже тела достойного, представляющего наименьшее зло как для отцов, так и для матерей. Да, в любви, в науке и политике можно обрести благодать, которая, если говорить о теле, возвращает ему утраченную идею. Однако в душе человека, застрявшего



в товарно-денежных отношениях и позабывшего о главном вопросе, который он может решить, эта благодать может породить надлом, а тот, в свою очередь, об этом самом вопросе ему напомнит. Кроме того, на смену реакционному мифу о «правах человека», на словах проповедующему отказ от любого насилия, но на деле разжигающему полицейский произвол и развязывающему бесчисленные войны, придет «насилие нового типа», посредством которого сыновья, к вящей радости отцов, утверждают новый, задуманный теми мир. Нет, мы не поддадимся нажиму извращенных и жертвенных тел, окруженных варварской полицией, и не пойдем по пошлому пути тела достойного. То, что тело наших сыновей обречено, как говорил Лакан, на «службу товарам», запрещающую человеку выполнить свой долг и стать личностью, есть сущая ложь. Через тяжкую, целенаправленную работу над истинами, которым философия придает всеобщий характер, придет благодать, за ней надлом, а потом и насилие нового типа.

Да здравствуют наши дочери и сыновья!

# К вопросу о современном становлении девушек

# 3

Приступая к рассмотрению этой темы, я испытываю в душе колебания и сомнения.

Во-первых, говорить о девушках и молодых женщинах пожилому мужчине само по себе очень опасно. И да вдохновит меня ступить на этот рискованный путь моя единственная дочь Клод Ариан. Во-вторых, нельзя сказать с полной уверенностью, что в современном мире в принципе может существовать «вопрос» девушек. Раньше, когда жизнь подчинялась традициям, проблема решалась предельно просто: достаточно было лишь знать, собирается ли девушка замуж, и если да, то как и когда. Именно так она переходила из состояния обольстительной невинной красавицы в состояние матери, обремененной кучей детей и многочисленными обязанностями. Впрочем, между ними, имеется в виду между дочерью и матерью, стоял еще один персонаж, отрицательный и всеми проклинаемый: дочь-мать, которая уже не была девушкой, став матерью, но и до конца не превратилась в мать, потому как оставалась

незамужней, то есть так и не рассталась со статусом девушки.

В старину образ этой дочери-матери играл основополагающую роль. Равно как и в романтическом искусстве XIX века. Он свидетельствует о том, что, столкнувшись с той или иной концептуальной двойственностью, обуславливающей выбор между двумя различными позициями, женщина может сотворить третью, располагающуюся где-то посередине, с позволения сказать, «место без места», став, к примеру, ни дочерью, ни матерью. Таким образом, она могла принять, выражаясь языком Жоржа Батая, «проклятую сторону». В традиционном обществе эта проклятая сторона всегда остается уделом женщин, к числу которых принадлежит и дочь-мать. В качестве еще одного примера выступает старая дева. Дева, то есть девушка, по определению должна быть молодой. В этом контексте старая дева занимает место, которое, строго говоря, местом не является. Данный вопрос, рассматривающий смещение мест, носит структурный характер и может считаться классическим. Для меня он станет путеводной нитью, позволяющей преодолеть угрозы и опасности, изобилующие на пути, по которому я намереваюсь пройти.

В современном мире оголтелого капитализма, товарно-денежных отношений, наемного труда, транспорта и коммуникаций положение девушек уже не сводится единственно к логике брака. Нет, былой мир еще окончательно не умер. Религия, семья, брак, материнство, стыдливость, а также целомудрие и невинность во мно-

гих уголках земного шара по-прежнему удерживают прочные позиции. Но философа больше интересует не то, что имеется на сегодняшний день, а то, что нам уготовило будущее. А оно, если говорить о девушках, уже не связывает их исключительно с институтом брака. В современном западном мире девушку уже нельзя определить как существо женского пола, готовящееся стать женщиной и матерью посредством брака и, следовательно, при посредничестве мужчины. По сути, с начала XIX века все феминистские протесты сводятся только к одному: женщина может и должна жить независимо от мужчины. Женщина может и должна быть независимой единицей, а не результатом мужского вмешательства. Обладая целым рядом противоречий, к которым я еще вернусь, эти протесты обусловили чрезвычайно важные перемены, оказавшие влияние не только на статус, но даже на идентификацию девушек в обществе.

В мире традиций девичий вопрос сводился к мужскому вмешательству в том смысле, что девушку от женщины отделял не кто иной, как мужчина. Для юношей ситуация принципиально иная. Ведь юношу от отца отделяет не какой-то внешний образ, например образ мужа, а сохранение символического порядка. Сын должен пойти по стопам отца и перенять из его рук бразды правления. Стать повелителем Закона. Можно с уверенностью сказать, что девушку от женщины-матери отделяет мужчина, то есть чисто внешний фактор, которому она отдает во владение свое тело, которому, как принято

говорить, отдается и потом принадлежит. В то время как юношу от мужчины-отца отделяет Закон.

В традиционном мире девушка, выходя замуж, берет фамилию мужа и становится «мадам Х». При этом она может не идти на работу, а заниматься домом и быть не просто матерью, а «матерью семейства». В реакционной тройственности «Работа, Семья, Родина» рабочий и крестьянин, символически всегда представляемые мужчинами, обречены работать, солдат, тоже чисто мужской символ, — защищать родину, а девушка — становиться матерью и в этом качестве воплощать в себе образ семьи. В итоге получается, что эта тройственность представлена двумя мужскими категориями, работой и родиной, и лишь одной женской — семьей.

С этим соотношением, «два против одного», в традиционном мире женщины сталкиваются часто. В качестве примера давайте возьмем французское законодательное регулирование брака, существовавшее еще в начале 60-х годов, то есть пятьдесят лет назад, что в исторической перспективе представляет собой сущую ерунду. Закон гласит, что муж вправе выбирать, где жить, и что жена обязана следовать этому его выбору. С другой стороны, там нет ни слова о том, что муж должен жить в том же доме, что и его семья. Таким образом, у него есть право запереть супругу в этом доме, но самому в нем не жить. В то время как женщина просто обязана в этом самом доме обитать. На самом деле соотношение два против одного в пользу мужчины — это истинный закон традиционной семьи.

Но что такое, собственно, семья? Еще Платон указал на существование трех основополагающих общественных функций: производить, воспроизводить и защищать. Работа — это сфера производства, семья — среда воспроизводства, родина — объект защиты. На отрезке между производством и защитой девушка, ставшая женщиной и выполняющая непростые обязанности матери, обеспечивает воспроизводство. И опять, как всегда, два против одного. Традиционная женщина занимает промежуточное положение между тружеником и солдатом. Она усаживает за стол и укладывает в свою постель зрелого, работающего мужчину, ее мужа. Скорбно и патриотично оплакивает смерть молодого человека, ее сына, сложившего голову за родину. В этом контексте девушка должна стать скорбящей матерью. Опять же, два против одного: живой отец, располагающий телом жены, и мертвый сын, которому достаются ее слезы.

И вот теперь традиционное общество прямо на наших глазах медленно, но верно умирает. Уже сегодня, а уж тем более в будущем девушка сама решает, кем ей стать — рабочей, крестьянкой, учительницей, инженером, стражем порядка или даже президентом Республики. Она вправе жить с мужчиной, не связывая себя с ним узами брака, иметь одного любовника, несколько либо не иметь вообще. Может выйти замуж, потом развестись, сменить место жительства и найти новую любовь. Может жить совершенно одна, не превращаясь при этом в значимого и злобного персонажа традиционных вре-

мен — в старую деву. Может воспитывать детей не то что без мужа, но даже пребывая в отношениях с другой женщиной. Может делать аборты. Такое ненавистное понятие, как «дочь-мать», сегодня исчезло. Сначала таких женщин называли «одинокими матерями», теперь на смену этому термину пришел другой, еще более нейтральный — «неполная семья». Более того, такая вот «неполная семья» может состоять из отца и детей, при полном отсутствии матери и жены, и никому даже в голову не придет называть родителя сыном-отцом, как когда-то называли девушку дочерью-матерью. И даже отрицательный образ старой девы сегодня вполне может служить положительным примером независимой, свободной женщины.

Да, я знаю, во многих уголках земного шара подобные процессы встречают жесткое сопротивление, борьба еще не выиграна, и даже в демократических европейских странах эти перемены воспринимаются не всегда. Но дело движется, и от этого никуда не деться. Именно к этому сводится наш «девичий» вопрос — вопрос, как минимум предполагаемый. Перво-наперво его можно было бы сформулировать следующим образом: если девушку не отделяют от женщины реальный мужчина и символика брака, то в чем может заключаться принцип ее существования? Она так же теряет ориентиры, как и юноша, о котором говорилось выше?

В отношении юношей мой ключевой тезис звучал так: упразднение ритуалов вступления во взрослую жизнь, главным из которых был призыв на воинскую



службу, привело к тому, что у молодых людей больше не осталось ни одной символической точки опоры, чтобы перестать быть тем, что они есть, и стать кем-то еще. В отсутствие идеи возможна единственно преемственность все того же образа жизни изо дня в день. Отсюда и соблазн вечно оставаться подростком. Но в этом же кроется причина и другого явления, которое мы наблюдаем каждый день: инфантильный характер жизни взрослых, особенно мужчин. Перед лицом обилия рыночных товаров мужчина должен оставаться ребенком, жаждущим все новых и новых игрушек. Перед лицом действующих в обществе законов и возможностей выбора оставаться послушным, примерным учеником, преследующим только одну цель — быть первым в классе, чтобы о нем говорили все кому не лень.

А как же в этом отношении девушки? Можно было бы сказать, что они сегодня тоже лишились барьера, преодоление которого позволяло девушке стать женщиной, ведь ни мужчина, ни брак таковым больше не являются, причем ни в реальном, ни в символическом смысле. Но я предлагаю несколько иную гипотезу. Звучит она так: у юношей упразднение традиционного ритуала вступления во взрослую жизнь влечет за собой инфантильную стагнацию, которую условно можно назвать жизнью без идеи. У девушек же отсутствие внешнего барьера (в виде мужчины и брака) между дочерью и матерью, между молодой девушкой и женщиной-матерью влечет за собой имманентную женственность, которую можно с полным основанием назвать прежде-

временной. Или так: если юноша в итоге предрасположен никогда не достичь сокрытой в его естестве зрелости, то девушка всегда предрасположена стать взрослой женщиной, предпринимая в этом направлении самые активные действия и поступки. Либо так: если юноша никогда не предвидит стагнации и не боится ее, то девушку соединяет со зрелостью обратная связь, пожирающая ее не только в подростковом возрасте, но даже в детстве. Отсюда и страх перед преждевременным взрослением.

Давайте посмотрим, что в массе своей представляют собой девушки в современном обществе. Они ничем не отличаются от женщин и, по сути, являются теми же женщинами, только очень молодыми, не более того. Одеваются как женщины, говорят как женщины и прекрасно подкованы в любых вопросах. В женских журналах этим совсем юным женщинам предлагаются те же темы, что и во всех остальных: одежда, уход за телом, шопинг, прически, немного сведений о мужчинах, астрология, профессиональная сфера, ну и, как водится, секс.

В этих условиях девушка преждевременно взрослеет и превращается в некое подобие девушки-женщины, которой в жизни ровным счетом никто не нужен. Здесь кроется причина тотального исчезновения символа непорочности. В традиционном обществе этот символ представляется фундаментальным, указывая на то, что девушка не вступала в телесный контакт с мужчиной и поэтому еще не стала женщиной. То, что девушка дев-

ственна, в символическом плане имело первостепенное значение. В современном обществе этого символа больше нет. Почему? Да потому, что даже эмпирически девственная девушка все равно уже является женщиной. Она несет в себе все признаки обратной связи со зрелостью и, раз мужчина для нее почти ничего не значит, никогда не станет женщиной просто потому, что уже ею является. Заодно отметим, что поэтический символ юной девушки, озаряющий собой такое количество английских романов, сегодня совершенно неуместен: нынешние журналы, рассказывающие девушке, как, ничем особо не рискуя, получше ублажить мужчину и как одеться, чтобы он ее возжелал, уничтожили эту поэзию на корню. Винить их в этом нельзя: они обращаются не столько к девушке, сколько к скрывающейся в ней современной женщине, уже полностью сформировавшейся, поэтому их цинизм, если можно так выразиться, носит невинный характер.

Что, собственно, и объясняет тот факт, что девушки с неподражаемым талантом делают все, что от них требуется, причем не только в подростковом возрасте, но и в детстве — они все это уже переросли. Если удел юношей заключается в том, чтобы никогда не взрослеть, то удел девушек — всегда быть взрослыми. В связи с этим приведем лишь один-единственный пример: успехи в школе. В этом отношении юношей и девушек, особенно в среде простолюдинов, разделяет целая пропасть, на фоне которой девушки выглядят куда лучше. Пока молодые люди из пригородов терпят в школе са-

мый что ни на есть полный провал, их сестры демонстрируют успехи даже большие, чем девушки из обеспеченных семей, да при этом еще умудряются заткнуть за пояс мальчишек из богатых кварталов, тоже не блещущих особыми знаниями. Мне лично не раз доводилось наблюдать ситуацию, когда обездоленных молодых людей, которых полиция привозила в суд, защищали в качестве адвокатов или даже судили их собственные сестры. Бывало и по-другому: ведя беспорядочную половую жизнь, юноши подхватывали какое-нибудь венерическое заболевание и приходили к врачу, которым оказывалась их собственная сестра, если не родная, то двоюродная. Везде, где уместно говорить о символическом общественном успехе, девушка-женщина в наше время неизменно обойдет юношу, неспособного выйти из подросткового возраста.

В скобках заметим: это наглядно доказывает, что рассматриваемый вопрос не связан с социальной неустроенностью. Девушки в бедных кварталах обделены точно так же, как и юноши, может, даже больше, ведь им нередко приходится заниматься домом и младшими детьми. Скрючившись за столик на кухне, они с триумфом делают уроки, прекрасно понимая, что для них, уже сформировавшихся женщин, любые упражнения из учебника не более чем детская игра.

Нам скажут, что они просто хотят порвать с пагубной средой, в которой родились. Конечно хотят! Весь вопрос лишь в том, что у них откуда-то берется такое желание. А происходит это только потому, что в их душе

уже вовсю орудует свободная женщина, жесткая и уверенная в себе, которой они только хотят стать. Если юноша, не зная, что он собой представляет, не может стать тем, кем мог бы, то девушка-женщина, по сути, не просто может, но уже стала тем, чем могла.

Из чего следует, что, в отличие от вопроса юношей, вопроса девушек как такового на сегодняшний день не существует, остался лишь вопрос женщины. Но кто она, эта женщина, в которую преждевременно превращается девушка? Что она собой символизирует?

Мне хотелось бы на примере современных символов женственности продемонстрировать истинный сексистский механизм подавления, взятый на вооружение современным капитализмом. В отличие от мира традиций, речь в данном случае не идет о прямом подчинении, как действительном, так и символическом, мужу в браке, подчинении жены-матери мужу-отцу. Речь идет об активном повсеместном продвижении императива «жизнь без идеи». Но орудия этого императива варьируются в зависимости от того, кого он желает себе подчинить — юношу или девушку. Чтобы жизнь утратила любую идейную направленность, став глупой и бессмысленной, современный глобальный капитализм требует, чтобы мальчик никогда не повзрослел и навечно застрял в подростковом возрасте, потребительском и торгашеском. Только в этом случае можно получить требуемый тип личности. Девочек же с этой же целью нужно поставить в такие условия, чтобы у них не было возможности оставаться девушками и питать славой овейный

поэтический образ юной девы, чтобы они преждевременно превращались в женщин. Причем этот процесс цинично прикрывается стремлением добиться положения в обществе.

Чего хочет современное общество, брошенное на откуп монстру капитализма? В сущности, оно добивается только двух вещей: чтобы все, по возможности, как можно больше покупали, а коли такой возможности нет, как минимум сидели тихо и не рыпались. Для этого не нужны идеи ни о справедливости, ни о лучшем будущем, да и вообще любые мысли, не связанные с деньгами. Но ведь истинная мысль в принципе не может быть предметом товарно-денежных отношений. А поскольку в нашем мире в расчет принимается только то, что имеет твердую цену, то лучше всего вообще отказаться от любых мыслей и идей. И единственное, что в этом случае остается, это подчиниться миру, который говорит каждому из нас так: «Потребляй, если тебе есть на что; если же нет, заткни пасть и исчезни». В итоге после упразднения компаса в виде идеи, мы вынуждены жить монотонной жизнью, лишенной всяких ориентиров.

Традиционное общество в этом отношении радикально отличается от нынешнего: оно зиждется на вере, а значит, и на некоей идее. И подавление в этом случае сводится не к тому, чтобы жить без идеи, а чтобы в обязательном порядке следовать идее, в общем случае религиозной. Императив в подобной ситуации звучит так: «Живи в соответствии именно с этой идеей, но ни с ка-

кой другой». В то время как императив нынешний, повторю еще раз, выражается фразой: «Живи вообще без идеи». Вот почему в последние сорок лет все кому не лень говорят о крушении идеологий.

По сути, в традиционном обществе императив сводится к простой максиме: «Стань таким же мужчиной, как твой отец, стань такой же женщиной, как твоя мать, и живи в соответствии с теми же идеями». В то время как современный императив можно сформулировать так: «Оставайся таким же человеческим зверьком, как сейчас, потакай своим маленьким желаниям и отказывайся от каких бы то ни было идей». Но для дрессировки такого животного в зависимости от того, о ком идет речь, о девочках или мальчиках, используются различные механизмы.

Скажем так: юноша должен жить без идеи, чтобы его мышление так никогда и не созрело. В то время как девушка должна жить без идеи для того, чтобы ее мышление созрело как можно быстрее, не дожидаясь зрелости, насколько тщетной, настолько и амбициозной. У юноши нет идеи, потому что он не стал мужчиной, у девушки — потому, что она слишком рано стала женщиной.

Давайте немного усложним эту ситуацию. Что в подобных условиях может случиться с миром? Он может превратиться в стадо тупых юношей-подростков, которыми будут ловко управлять женщины-карьеристки. В итоге мы получим ситуацию, идеально соответствующую жестокому, непонятному и тревожному миру, в котором мы живем: вместо идеи — голый материализм.

Но давайте все же вернемся к символам женственности в том виде, в каком их нам безостановочно навязывают, вместо исчезнувшего образа непорочной юной девы. В принципе набор таких символов, выработанных мужчинами в течение нескольких тысячелетий, можно свести к четырем основным: Служанка, Обольстительница, Возлюбленная и Святая.

Первая ипостась — это Служанка, то есть кто-то вроде домашнего животного, ответственного за производство и воспроизводство. В этом смысле женщина позиционируется где-то посередине между кругом собственно людей, которыми правит то, что Лакан называл Именем-Отца, и досимволическим царством зверей. Помимо прочего, такое бытие в качестве Служанки подразумевает материнство и служит материальным фундаментом для трех остальных. Вторая ипостась — это Обольстительница, сексуальная и опасная. Третья — женщина как эмблема любви и самопожертвования, отдающая мужчине всю себя. Четвертая — непорочная святая Дева, идеально подходящая на роль посредника.

Вот как вкратце выглядит традиционная четверка символов женственности. Женщина — это Служанка, Обольстительница, Возлюбленная и Святая.

В этой конструкции, абстрактной, но всеобъемлющей, больше всего поражает тот факт, что активной единицей здесь выступает не одна обособленная ипостась, а как минимум две. Литература о женщинах, созданная как мужчинами, так и представительницами прекрасного пола, буквально пестрит подобными при-



мерами. Женщины в них то и дело разрываются между какими-нибудь двумя ипостасями. Так, служанка, мать семейства, в обязательном порядке должна быть обольстительницей, самой низменной формой которой всегда считалась блудница. Что и обуславливает мнение о том, что мужчина может относиться к женщине лишь двояко: либо как к Матери, либо как к Блуднице. Но опасная обольстительница не такова, чтобы совокупляться в страстном порыве любви. Этот образ лежит в основе многочисленных литературных произведений, живописующих конфликт между чистой и нечистой любовью, между любовью и страстью, а также между возвышенной влюбленной девушкой и ее коварной могущественной соперницей либо соперницей, ведущей распутный образ жизни. Не зря же ведь Гёте заканчивает своего исполинского «Фауста» такими словами: «Вечная женственность, тянет нас к ней». В действительности служанка становится женщиной, только если в ней есть что-то от обольстительницы, обольстительница обретает могущество только на берегах любви, а влюбленная возвышается только рядом с экзальтированной святой.

Но здесь присутствует и движение в противоположную сторону, возвращающее нас к отправной точке: возвышенная святая узаконивает повседневное отречение матери, в результате чего слово религии и морали без труда передается по цепочке из одних женских уст в другие. Вполне очевидно, что ключевым образом в нашем мире можно считать Деву Марию, вознесшуюся

чуть ли не до божественного состояния, но в то же время превратившуюся в архетип матери — нежной, когда она смотрит на новорожденного сына, и скорбящей, когда держит на руках тело покойного. В конечном итоге этот возврат возвышенной святой к служанке-матери полностью меняет всю упомянутую выше четверку символов. Каким образом? Все дело в том, что каждый такой символ весьма замысловатым образом связан с каким-то другим. Поэтому можно сказать, что женщина всегда представляет собой некую случайную двойственность. Даже самая святая супруга в один прекрасный день может перестать таковой быть, уступив соблазну обольстить другого мужчину, лечь с ним в постель, став при этом очень опасной, причем до конца своих дней. В противном случае, если бы она была всего лишь женой и служанкой в доме, наивно сохраняя верность мужу, зачем ее надо было бы запираить, прятать и укрывать от посторонних взглядов? Но разве эта опасная обольстительница, скрывающаяся под личиной верной жены, не является той самой женщиной, которая, сжигаемая страстью, тайком бежит на свидания с мужчиной, готовая отдать за него даже жизнь? А если он вдруг умирает, не ввергает ли она в попытке спастись душу Господу, уезжая в какой-нибудь захолустный монастырь? И, проповедуя абсолютную верность и преданность, не становится ли там выпрессованной версией того, чем была в самом начале, то есть супруги?

В традиционном представлении женщина занимает некое положение, только если при этом может занимать

и другое. Следовательно, ее можно назвать человеком, без конца меняющим одно на другое.

Но если сказать по правде, могущество данной двойственности куда значительно, чем может показаться. При более внимательном рассмотрении можно обнаружить, что каждый из четырех упомянутых выше символов сам по себе двойствен.

В качестве самого простого примера можно привести жизнь женщины в традиционном обществе, том самом обществе, что служит объектом изучения со стороны этнологов и в этом качестве может считаться нашей историей. Во всех случаях женщина в нем всегда играет роль такого умного домашнего животного. Нам известно, что кое-где мужчина может получить женщину, лишь заплатив за нее существенный выкуп, отдав пару-тройку коров, отрез ткани и т. д. В других культурах все обстоит с точностью до наоборот: мужчина женится на женщине, только если к ней прилагаются некие материальные ценности. Эта система основана на приданом. Но как объяснить, что в одних случаях движение женщин и денег происходит в одном и том же направлении, а в других — в прямо противоположных? При наличии приданого женщина уходит из одной семьи в другую с некоторым количеством денег и пожитков. Когда же имеет место чистый обмен, она переходит в новую семью, которая платит старой за нее выкуп. Это возможно только потому, что приобретение девушки обладает двояким смыслом, что и выражается двойственным характером движения денег. В первом случае она выступа-

ет в качестве рабочей силы, к тому же способной обеспечить воспроизводство рода, и поэтому стоит приличных денег. Во втором она, опять же, является силой, обеспечивающей преемственность поколений, но уже силой, нуждающейся в поддержке. С учетом этого нетрудно понять, почему приданое в том или ином виде даже сегодня является обязательным в привилегированных кругах — женщина в этом случае должна представлять во всей своей красе, олицетворяя воспитанность и элегантность, в частности править на приемах, где ее наряд просто не может быть хуже, чем у любой другой. Это стоит дорого. В то время как африканская крестьянка, в свою очередь, должна не только вынашивать и рожать детей, но и заниматься тяжким трудом в поле, а для этого особых денег не требуется. Но между ними есть кое-что общее. Можно сказать так: женщину всегда приобретают как домашнее животное — либо как рабочую силу, либо как симпатяшку, сопровождающую хозяина и служащую ему украшением. Первых можно сравнить с тягловой лошадью, вторых — с персидской кошечкой. Много и таких, которые выступают одновременно и тем и другим.

Собственно говоря, внешнюю простоту самого первого, самого объективного и подчиненного напрямую женского символа, то есть служанки, сегодня подтачивают изнутри две абсолютно противоположные возможности.

Можно без труда доказать, что ровно то же самое касается и трех остальных. Святая, например, тоже испы-

тывает на себе двойственное воздействие: с одной стороны, подвергается унижениям и познает всю гнусность этого мира, что тянет ее вниз, с другой — тянется вверх, чтобы возвыситься к свету. В итоге ее образ в равной степени характеризуется как отвратительной низостью, так и величественным сиянием. Монахини всегда считались классическим порнографическим персонажем, но некоторые из них, такие как Тереза Авильская, служили неиссякаемым источником поэтического вдохновения.

Нам могут возразить, что это всего лишь внешние формы. Что все вышеперечисленное — не более чем продукт больной фантазии мужчин. И в определенной степени, по крайней мере в том, что касается сути данных представлений, это действительно так. Но я настаиваю, что в подобных символах присутствует глубинная, абстрактная идея того, что может представлять собой женщина. Антропологические особенности этих символов не играют особой роли, здесь важна лишь логика двойственности, способность одновременно быть и одним и другим, что по сущности своей предполагает женственность. Женственность по самой своей природе противостоит всепоглощающему напору целостности, то есть Единицы — единой и неделимой власти, характеризующей традиционно мужскую позицию. По сути, мужская логика сводится к абсолютной неделимости лакановского Имени-Отца. Символ этой абсолютной неделимости явно просматривается в единстве и неделимости фигуры Бога в главенствующей

щих монотеистических религиях, которая по определению всегда несет в себе только мужские черты. Поэтому присущая женщине символическая двойственность в критичном ключе отражает собой именно эту неделимость мужчины.

Здесь вполне очевидно возникает вопрос, почему женщина представляет собой Двойку мужской Единицы. В виде шутки можно сказать, что во французском Кодексе законов о социальном обеспечении мужчину обозначают цифрой «1», а женщину — цифрой «2». На мой взгляд, эти единица и двойка просто определяют порядок следования: мужчина — это первый пол, в то время как женщина — лишь второй, каковым его называла еще Симона де Бовуар. В моем понимании эти две цифры приобретают глубинное значение, ведь в данном случае речь идет не об иерархии, а о внутренней структуре. Поэтому я попытаюсь объяснить, что формализм, придающий нашим единице и двойке диалектический характер, вполне годится для того, чтобы размышлять об идентификации пола. Точнее, годился раньше, в чем, собственно, и заключается вся проблема.

Вполне естественно, что из-за присущей женщине двойственности, противопоставляемой замкнутости и закрытости Единицы, ее нельзя тут же обвинять в лицемерии и коварстве, что так обожают делать женоненавистники. Здесь самое главное — понять, что Женщина обозначает собой не столько позицию, сколько процесс. Какой именно? Конечно же процесс перехода. Как

заметили многие поэты, в первую очередь Бодлер, женщина очень часто выступает в облике прохожей: «Тебя любил бы я — и это знала ты». Отказавшись от языка поэзии, сухо заметим, что женщина представляет собой то, что мешает Единице осуществить свои намерения, а это уже не позиция, но действие. И я с удовольствием не соглашусь с утверждением Лакана о том, что формула идентификации пола определяется его знаменитым «не-Всё», то есть отрицательным отношением к тому, что он именует «Всё». Это скорее отношение к Единице, хотя на самом деле эта Единица таковой не является. До конца это понять можно, лишь убедившись, что Бога нет, а раз так, то нет и Единицы Имени-Отца. Женщина — это процесс «небытия», составляющего собой все «бытие» Единицы. В определенной степени это наводит на мысль о божественности женщины, особенно если рассуждать в терминах романтической метафизики любви. На самом же деле все обстоит как раз наоборот, хотя чаще всего это пытаются скрыть. Женщина как таковая является зримым доказательством того, что Бога нет, что ему просто незачем существовать. Достаточно посмотреть на женщину, но только повнимательнее, чтобы тут же убедиться, что без Бога вполне можно обойтись. Это и есть та причина, по которой в традиционных обществах женщин принято прятать. Дело здесь намного серьезнее банальной сексуальной ревности. Традиция прекрасно знает, что для поддержания Бога в жизнеспособном состоянии женщина должна стать невидимой. Чтобы поддерживать процесс, посредством

которого она утверждает «небытие» Единицы, ей нужно возникать рядом каждый раз, когда Единица дробится и теряет свою целостность. Вот тогда и осуществляется переход. Суть здесь не в том, что женщина символизирует собой двойку или двойственность, а в том, что Двойка, как только женщине отводят определенное место, превращается в средство, позволяющее выйти за пределы единичности этого места и пройти между ним и его двойником, вызываемым к жизни женским могуществом.

Таким образом, женщина выступает порождением двойственности, которая свергает единичность с трона, торжественно провозглашая ее небытие. В этом смысле женщина представляет собой выход за рамки Единицы под видом перехода между двумя единицами, составляющими Двойку. Вот к чему сводятся мои умозрительные представления о женственности. Замечу, что они вполне вписываются в традиционный круг, состоящий из четырех упомянутых выше символов — Служанки, Обольстительницы, Влюбленной и Святой. Своей мощью традиция пытается заточить все могущество Бога, могущество разрушения Единицы, в замкнутый круг этих четырех символов. Традиция не отрицает могущество Бога, но лишь ограничивает его в замкнутом пространстве, пребывая в убеждении, скорее всего иллюзорном, что бег по кругу внутри этих стен Бога истощит.

В этом свете наш первоначальный вопрос, то есть проблема девушек в современном мире, становится пре-



дельно ясным и понятным. В рамках предварительного определения женского начала нам следует попытаться выяснить, какое влияние может оказать преждевременное взросление и какую цену надо платить за вмешательство капитализма, положившего конец такому явлению, как юная невинная девушка, и вместо него породившего новое — девушку-женщину.

Если говорить вкратце, могу сказать так: сегодня давление на женщину оказывается сразу в двух направлениях. Первое имеет своей целью привести каждую женщину к единому знаменателю. Второе напрямую затрагивает материнство.

Нынешний капитализм требует, чтобы женщины приобрели новую форму Единицы, которой он хочет заменить Единицу символического могущества — законного, религиозного могущества Имени-Отца. Эта новая форма сводится к Единице потребительского, торгашеского индивидуализма. Юноши, то есть представители сильного пола, предлагают лишь слабую, несерьезную, подростковую версию такого индивидуализма, не признающего Закона, а порой даже граничащую с уголовщиной. Поэтому девушку-женщину принуждают предложить другую, более зрелую, серьезную, законную, если угодно, даже карательную версию этого потребительского, торгашеского индивидуализма. Именно этим и объясняется существование властного, буржуазного феминизма. Этот феминизм отнюдь не претендует сотворить новый мир, его задача — подчинить мир существующий могуществу женщин. Он тре-

бует, чтобы представительницы слабого пола становились судьями, армейскими генералами, генеральными директорами крупных бизнес-структур, депутатами, министрами и президентами. Причем даже те, кто не имеет к этим сферам ни малейшего отношения, а таковых подавляющее большинство, занимают эти посты в полном соответствии с «принципами равенства» и оценкой способностей женщин со стороны общества. В этом отношении женщин можно считать чем-то вроде резервной армии капитализма, триумфально шествующего по планете.

Поэтому настоячиво двигать дальше процесс, в ходе которого вместо Единицы появляется Двойка, а потом расщепляется на две половины, между которыми можно пройти, нет никакого смысла. Женщина сегодня становится новой Единицей, которая мужественно и стойко держится перед конкурентным рынком, одновременно и прислуживая ему, и умея им манипулировать. В итоге современной женщине предстоит стать символом новой Единицы, созданной на руинах Имени-Отца.

Три древних символа женственности — опасное обольщение, дар любви и возвышенная святость — сегодня стоят на пути исчезновения. Конечно же женщина-Единица остается обольстительницей, по той простой причине, что соблазн представляет собой основополагающее оружие конкуренции. Заявляя, что она остается женщиной, дама, занимающая должность президента или возглавляющая банк, в первую оче-

редь имеет в виду именно обольщение. В то же время опасность, которую несет в себе обольщение, выступает одним из видов оружия Единицы, не представляющим для нее самой никакой угрозы. Это обольщение поставлено на службу власти и могуществу. Вот почему подобное обольщение не может иметь ничего общего с одиночеством и неверием в любовь, которые являются признаком лишь слабости и отчуждения.

Женщина-Единица свободна. Это суровая воительница. Если она и вступает в брак, то в его основе неизменно лежит соглашение, построенное на принципах взаимной выгоды. Любовь приобретает экзистенциальную форму контракта и превращается точно в такую же сделку, как и все остальные. Наконец, женщина-Единица в принципе не может стать святой, то есть соприкоснуться с мистическим. Она всегда предпочтет манипуляции с более реальными и земными материями.

Если копнуть глубже, то идея заключается не столько в том, чтобы женщины могли делать то же самое, что и мужчины, сколько в том, чтобы в условиях современного капитализма они делали это лучше их. Они будут выступать с более реалистичных позиций, демонстрируя при этом большее упорство и стойкость. Почему? Просто потому, что девушкам уже не надо становиться женщинами, которыми они и без того являются, в то время как юноши попросту не знают, как стать мужчинами, которыми они отнюдь не являются. В итоге Единица индивидуализма в случае с женщинами приобре-

тает более сильный и жизнеспособный характер по сравнению с мужчинами.

Выпустив на волю фантазию, можно даже предположить, что когда-нибудь мужской пол исчезнет вообще. Для этого было бы достаточно лишь заморозить сперму нескольких десятков миллионов мужчин, что представляет многие миллиарды возможных генетических комбинаций. И воспроизводство человечества обеспечивалось бы методом искусственного оплодотворения. Самцов в этом случае можно было бы уничтожить как явление. По образу и подобию пчел или муравьев человечество состояло бы исключительно из женщин, которые все делали бы просто замечательно в условиях, когда символический порядок практически не играет роли, чего, собственно, и требует ситуация, сложившаяся в условиях нынешнего капитализма.

В конечном итоге капитализм требует, чтобы жизнь была представлена такими аспектами, как работа, потребности и их удовлетворение. Точно такую же жизнь ведут и зверушки. На сегодняшний день научно доказано, что для функционирования животного мира требуются в основном самки, в то время как самцы выполняют лишь функцию воспроизводства рода. Но ведь человечество уже в совершенстве овладело методикой искусственного оплодотворения, для которой не нужны ни самцы, ни сексуальный контакт. Таким образом, впервые за всю человеческую историю исчезновение мужского пола приобретает черты реальности.

Эта перспектива, какой бы иллюзорной она ни казалась, явственно указывает на то, что ключом ко всему [*point-clef de tout*] сегодня является воспроизводство рода, а также формы и символика этого воспроизводства. Сегодня это представляет вторую проблему женского начала. Как я уже говорил, символы Обольстительницы, Влюбленной и Святой ныне постепенно исчезают. А что с образом женщины как Служанки? Проблема в данном случае заключается в том, что если женщины могут делать то же, что и мужчины, то обратного на сегодняшний день утверждать нельзя. Есть одна вещь, которая мужчине точно не под силу, и заключается она в деторождении. В этом отношении женщина действительно выступает в роли служанки, причем не только мужчины, но и всего человеческого рода. Если подобно мужчинам они из соображений личного комфорта заявили бы, что не могут рожать детей и выступать в роли матерей, то род человеческий был бы обречен на вымирание. В этом смысле, по крайней мере на данный момент, даже порожденная капитализмом женщина-Единица остается служанкой, служанкой человечества.

Вот почему сегодня дискуссия так часто вращается вокруг одной-единственной темы материнства и воспроизводства потомства. Здесь поднимаются вопросы так называемого общественного порядка, которыми нам прожужжали все уши: аборты, детоубийство, бремя рожать и воспитывать детей, возраст сексуального согласия, гомосексуальные браки, суррогатные матери...

По этой же самой причине буржуазный феминизм занимает в определенной степени враждебную позицию по отношению к материнству — последнему оплоту старого символа женщины-служанки. Подобный подход можно обнаружить в работах Элизабет Бадинтер, требующей покончить с «материнским инстинктом». В соответствии с ее представлениями, женщина живет целостной и полнокровной жизнью даже в том случае, если не имеет и не хочет иметь детей. Подобная позиция в полной мере согласуется с нынешней концепцией девушки-женщины. Ведь если девушка уже стала женщиной, то можно утверждать и обратное: любая женщина может быть девушкой и не испытывать ни малейшего желания стать матерью. Не спору, такого рода возможность действительно имеет право на существование, но оговоримся сразу, что превращать ее в правило нельзя. Ведь еще Кант говорил, что главная проблема при формировании любых правил заключается в том, чтобы тщательно взвешивать последствия их обобщений. В этом свете перспектива бездетности становится настолько непривлекательной, что весь мир конечно же предпочитает, чтобы женщины оставались служанками человечества. Что опять же создает препятствия для Единицы капиталистического женского начала и подвигает ее в направлении созидательной двойственности, тем самым порождая трудноразрешимую проблему самоидентификации.

На этом этапе мне хотелось бы выразить пожелание, чтобы современное капиталистическое общество все-

таким образом решил этот вопрос. Для себя я его до конца еще не решил, но, полагаю, с одной стороны, мы должны смириться с исчезновением традиционных символов женского начала, но с другой — отказаться от женщины-Единицы как от резервной армии мирового капитала. Женщины выйдут, а во многих случаях вышли уже сейчас из воображаемого, символического круга, состоящего из четырех ключевых фигур: Служанки, Обольстительницы, Возлюбленной и Святой. При этом многие из них, обретая эту пагубную свободу, не пожелают встать на путь капиталистической женщины-Единицы, усеянный множеством противоречий. Им известно, что этот современный символ упраздняет могущество Бога, подменяя его новым абсолютом абстрактного порабощения. Они понимают, что материнство в этой ситуации превращается в неизбежное, бесславное рабство. Они видят, что возможное исчезновение мужчин, каким бы химерическим оно сегодня ни казалось, превратит их в рабынь самих себя и выпустит на волю их потаенную свирепость. В первую очередь мы, и мужчины, и женщины, должны признать, что женский вопрос не может быть решен через требования нынешнего капиталистического общества. Отправная точка здесь должна быть какая-то другая, лежащая где-то в стороне. И вот теперь мы впервые подходим к тому, что проблема женского начала в обязательном порядке должна рассматриваться через призму философии, коль скоро эта отправная точка, принципиально новая по самой своей природе, не мо-

жет иметь ни биологического, ни социального, ни правового характера. Она должна быть непосредственно связана с мыслью и опираться на сотворение новых символических структур. Иными словами, иметь философский характер. Причем мысль эта в своей новизне должна обеспечить такую символическую структуру, которая не допустит, чтобы мать низвели до уровня лишь самки животного, обеспечивающей воспроизводство потомства.

Давайте предположим, что символические структуры, или Закон, больше не страдают безраздельной зависимостью от Имени-Отца. В итоге у нас появляется возможность познать истины, свободные от всякой трансцендентности. Бог действительно мертв. Но если Бог мертв, то абсолютная Единица мужской замкнутости больше не может осуществлять тотальный контроль над символической философской мыслью. Она неизбежно становится уделом в равной степени как мужчин, так и женщин. Но как этот процесс осуществляется в сферах приложения этих истин в отсутствие Бога, в отсутствие гарантий со стороны Отца? Вот с какого вопроса мы должны начинать. Конкретно он звучит так: что представляет собой женщина, вставшая на путь эмансипации? Что представляет собой женщина, избравшая стезю актера, музыканта, художника или поэта? Что представляет собой женщина, демонстрирующая гениальные способности в математике или физике? Что представляет собой женщина, несущая свою долю ответственности за мысли и поступки человечества и не



желающая быть лишь туманным божеством, проповедующим любовную страсть? Что представляет собой женщина-философ? И, наоборот, во что превращается политика (неизменно принимающая новый облик), поэзия, музыка, кинематограф, математика, философия или любовь, когда в этих сферах во весь голос заявляет о себе женщина, пользуясь могуществом созидательного равенства символов?

Сегодня эти вопросы находятся в работе, над ними трудятся в том числе и женщины, причем в условиях новой двойственности, при которой отсутствует тотальное доминирование как традиций, так и современности. Они лавируют между этими двумя данностями, отказываясь становиться капиталистической Единицей, как им предлагается. Это очень напряженная ситуация весьма специфического рода. По сути, женщинам даже больше, чем мужчинам, надо бояться освобождения, предлагаемого капиталистическим обществом. Я не ведаю, что они придумают на переходном этапе этой двойственности, но безгранично им верю и знаю наверняка, хотя и не могу сказать почему, что они воссоздадут символический образ юной девы. Эта юная дева будет в состоянии стать новой женщиной, которой она пока еще не является и в которую ей еще только предстоит превратиться. Эта женщина без труда займет свое место в новой системе символов, заодно и четко определив в ней позицию материнства. Она в полной мере свяжет мужчину со всеми аспектами воспроизводства потомства, опять же вписав его в эту новую универсаль-

ную систему символов. Материнство и забота о детях всецело утратят черты какого бы то ни было порабощения. Мужчины и женщины в новой универсальной системе символов будут в равной степени нести ответственность за рождение детей со всеми вытекающими из этого последствиями. И эта юная дева, пока еще неизвестная, но уже родившаяся, когда-нибудь обратится к небу, навсегда лишенному Бога, и скажет, а может, даже и говорит уже:

«Прекрасное небо, истинное небо, смотри — я меняюсь».

## Заключительная пометка

Отправной точкой для написания этой книги стали многочисленные конференции, посвященные преимущественно проблемам молодежи и проводившиеся в основном в лицеях и других образовательных учреждениях, как во Франции, так и за рубежом (в частности, в Бельгии и Греции), а также мои семинары. Об одной из рассматриваемых на них тем (о второй) я уже говорил в своей книге «Зигмунд Фрейд. Антропология войны» (издательство Fayard, коллекция «Открытия», 2010 год). Здесь я предлагаю окончательную версию своих размышлений с целью начать между философией и молодежью диалог о том, что такое истинная жизнь, сначала в общих чертах, потом более подробно в зависимости от того, к кому обращается философ — к юношам или к девушкам.

## **Библиография**

Концепция модели. Париж: Maspero, 1969; переизд. Париж: Fayard, 2007.

Теория субъекта. Париж: Le Seuil, 1982.

Можно ли мыслить политику? Париж: Le Seuil, 1985.

Бытие и событие. Париж: Le Seuil, 1988.

Манифест философии. Париж: Le Seuil, 1989.

Число и числа. Париж: Le Seuil, 1990.

Обстоятельства. Париж: Le Seuil, 1992.

Этика. Париж: Hatier, 1993; переизд. Кан: Nous, 2003.

Делёз, «шум бытия». Париж: Hachette Littératures, 1997; переизд. Fayard, 2013.

Апостол Павел, обоснование универсализма. Париж: PUF, 1997.

Краткий трактат по переходной онтологии. Париж: Le Seuil, 1998.

Маленькое руководство по инэстетике. Париж: Le Seuil, 1998.

Сокращенное изложение метаполитики. Париж: Le Seuil, 1998.

Век. Париж: Le Seuil, 2005.

Логика миров. Париж: Le Seuil, 2006.

- Маленький портативный пантеон. Париж: La Fabrique, 2008.
- Хвала любви (в соавторстве с Н. Трюоном). Париж: Flammarion, 2009.
- Второй манифест философии. Париж: Fayard, 2009.
- Антифилософия Витгенштейна. Кан: Nous, 2009.
- Конечное и бесконечное. Монруж: Bayard, 2010.
- Сексуальных отношений не существует. Две лекции о работе Лакана «Ошеломленный» (в соавторстве с Б. Кассен). Париж: Fayard, 2010.
- Хайдеггер. Нацизм, женщины, философия (в соавторстве с Б. Кассен). Париж: Fayard, 2010.
- Философия и событие: беседы с Фабьеном Тарби. Мо: Germina, 2010.
- Загадочная связь между политикой и философией. Мо: Germina, 2011.
- Беседы. 1981–1999. Кан: Nous, 2011.
- Государство Платона. Париж: Fayard, 2012.
- Жак Лакан: прошлое, настоящее: диалог с Элизабет Рудинеско. Париж: Le Seuil, 2012.
- Похождения французской философии в 1960-х годах. Париж: La Fabrique, 2012.
- Порнография нынешних времен. Париж: Fayard, 2013.

## Семинары

- Лакан. Антифилософия 3, 1994–1995. Париж, 2013.
- Мальбранш. Бытие 2. Теологический символ. 1986. Fayard, 2013.
- Образы современности, 2001–2004. Fayard, 2014.

Парменид. Бытие 1. Онтологический символ. 1985–1986. Fayard, 2014.

Метафизика истинного счастья. PUF, 2015.

В поисках утраченной реальности. Fayard, 2015.

Хайдеггер. Бытие 3. Символ отступления. 1986–1987. Fayard, 2015.

Ницше. Антифилософия 1. 1992–1993. Fayard, 2015.

## **Критические эссе**

Рапсодия для театра. Париж: Imprimerie nationale, 1990; переизд. PUF, Париж, Paris, 2014.

Бекетт, неутомимое желание. Париж: Hachette Littératures, 1995.

Кино. Париж: Nova Éditions, 2010.

Пять лекций о случае Вагнера. Кан: Nous, 2010.

Хвала театру (в соавторстве с Н. Трюоном). Париж: Flammarion, 2013.

Хвала математике (в соавторстве с Ж. Аэри). Париж: Flammarion, 2015.

## **Литература и театр**

Альмагесты. Проза. Париж: Le Seuil, 1964.

Портуланы. Роман. Париж: Le Seuil, 1967.

Красный шарф. Роман-опера. Париж: Maspero, 1979.

Хитрец Ахмед. Фарс. Арль: Actes Sud, 1994.

Философ Ахмед. Ахмед сердится. Арль: Actes Sud, 1995.

Тыквы. Комедия. Арль: Actes Sud, 1996.

Спокойный картель в подлунном мире. Роман. Париж: POL, 1997.

Тетралогия Ахмеда. Арль: Actes Sud, 2010, 2015.

Второй процесс над Сократом. Арль: Actes Sud, 2015.

## Политические эссе

Теория противоречий. Париж: Maspero, 1975.

Об идеологии (в соавторстве с Ф. Бальме). Париж: Maspero, 1976.

Рациональное ядро гегелевской диалектики (в соавторстве с Л. Моссо и Ж. Белассаном). Париж: Maspero, 1977.

Об одном непонятном бедствии. Ла-Тур-д'Эг: L'Aube, 1991.

Обстоятельства 1. Косово, 11 сентября, Ширак/Ле Пен. Ла-Тур-д'Эг: Leo Scheer, 2003.

Обстоятельства 2. Ирак, куфия, Германия/Франция. Ла-Тур-д'Эг: Leo Scheer, 2004.

Обстоятельства 3. Направленность слова «еврей». Ла-Тур-д'Эг: Leo Scheer, 2005.

Обстоятельства 4. Что именует имя Саркози? Ла-Тур-д'Эг: Lignes, 2007.

Обстоятельства 5. Коммунистическая гипотеза. Ла-Тур-д'Эг: Lignes, 2009.

Обстоятельства 6. Пробуждение Истории. Ла-Тур-д'Эг: Lignes, 2011.

Обстоятельства 7. Саркози: хуже чем предполагалось. Другие: ожидать еще худшего. Ла-Тур-д'Эг: Lignes, 2012.

Демократия, в каком государстве? (в соавторстве). Ла-Тур-д'Эг: La Fabrique, 2009.

Объяснение: разговор с Од Ланселен и Аленом Филькенкромом. Ла-Тур-д'Эг: Lignes, 2010.

Коммунистическая идея, 1 (в соавторстве). Париж: Lignes, 2010.

Коммунистическая идея, 2 (в соавторстве). Ла-Тур-д'Эг: Lignes, 2011.

Антисемитизм везде: сегодня во Франции (в соавторстве с Э. Азаном). Париж: La Fabrique, 2011.

Красные годы. Париж, 2012.

Ученый спор: диалог с Жан-Клодом Мильнером о философии и политике наших дней (в соавторстве с Ф. Пёти). Париж: Le Seuil, 2012.

Платоновская беседа (в соавторстве с Марией Какоджанни). Lignes, 2015.

Какой коммунизм? (в соавторстве с П. Энгельманном). Bayard, 2015.



*Литературно-художественное издание*  
*Фигуры Философии*

**Бадью Ален**  
**Истинная жизнь**

Генеральный директор издательства *С. М. Макаренков*

Ведущий редактор *Д. Рындин*  
Технический редактор *А. Пароева*  
Компьютерная верстка: *А. Дятлов*  
Художественное оформление: *Е. Саламашенко*  
Корректор *В. Павлова*



Знак информационной продукции согласно  
Федеральному закону от 29.12.2010 г. N 436-ФЗ

Подписано в печать 22.06.2018 г.  
Формат 84×108/32. Гарнитура «Garamond».  
Усл. п. л. 9,24. Заказ №

Адрес электронной почты: [info@ripol.ru](mailto:info@ripol.ru)  
Сайт в Интернете: [www.ripol.ru](http://www.ripol.ru)

ООО Группа Компаний «РИПОЛ классик»  
109147, г. Москва, ул. Большая Андропьевская, д. 23

В настоящее время вы являетесь свидетелями кризиса общества, которое избавляется от последних остатков старых традиций и уничтожает их. Говоря откровенно, в этом разрушении, в этом отрицании практически нет положительных сторон. Да, это бесспорно ведет к свободе. Но свобода, о которой здесь идет речь, в первую очередь представляет собой отсутствие тех или иных запретов. Это свобода отрицательная и потребительская, обреченная на бесконечную смену предпочтений, приоритетов и мнений. Она никоим образом не определяет движения к новой, подлинной жизни. В то же время в душах молодых она порождает неуверенность и страх, с которыми общество не в состоянии бороться, потому что кроме ложной жизни, основанной на конкуренции и безудержном стремлении к успеху, больше не может им ничего противопоставить. И задачей нового грядущего мира как раз и является свобода нового типа — созидательная и жизнеутверждающая.

ISBN 978-5-386-12089-4



9 785386 120894



РИПОЛ  
КЛАССИК