

Claude Lefort

ESSAYS  
SUR LE POLITIQUE  
(XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles)

Paris  
EDITIONS DU SEUIL  
1986

Клод Лефор

ПОЛИТИЧЕСКИЕ  
ОЧЕРКИ  
(XIX–XX века)

Перевод с французского  
Е.А.Самарской

Москва  
РОССПЭН  
2000

Ouvrage réalisé dans le cadre du programme d'aide à la publication Pouchkine avec le soutien du Ministère des Affaires Etrangères français et de l'Ambassade de France en Russie

Издание осуществлено в рамках программы «Пушкин» при поддержке Министерства Иностранных Дел Франции и посольства Франции в России

Издание осуществлено при поддержке Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) в рамках мегапроекта «Пушкинская библиотека»

This edition is published with the support of the Open Society Institute within the framework of «Pushkin Library» megaproject

Редакционный совет серии  
«Университетская библиотека»:

*Н.С.Автономова, Т.А.Алексеева, М.Л.Андреев,  
В.И.Бахмин, М.А.Веденяпина, Е.Ю.Гениева, Ю.А.Кимелев,  
А.Я.Ливергант, Б.Г.Капустин, Ф.Пинтер, А.В.Полетаев,  
И.М.Савельева, Л.П.Репина, А.М.Руткевич, А.Ф.Филиппов*

«University Library» Editorial Council:

*N.Avtonomova, T.Alekseeva, M.Andreev, V.Bakhmin, M.Vedeniapina,  
E.Genieva, Y.Kimelev, A.Livergant, B.Kapustin, F.Pinter, A.Poletayev,  
I.Savelieva, L.Repina, A.Rutkevich, Al.Filippov*

**Лефор К.**

Л 53 **Политические очерки (XIX—XX века) / Пер. с франц. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2000. — 368 с.**

Книга К.Лефора — собрание очерков по проблемам философии политики. Переходя от политических анализов Х.Арендт к концепциям А.Токвиля, Ж.Мишле, Э.Кине, от рассмотрения характера власти в условиях монархии к проблемам современной демократии, Лефор стремится раскрыть сущность политического как такового. Последнее он рассматривает не так, как это принято в политической науке или политической социологии, то есть не как определенную особую сферу общественной жизни, находящуюся на дистанции от других сфер (экономической, социальной и т.д.). Политическое он понимает в соответствии с философской традицией, восходящей к Платону, видит в нем совокупность принципов, лежащих в основе отношений людей друг к другу и к миру, квинтэссенцию той или иной «формы общества».

© «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2000.

© Е.А.Самарская, перевод на русский язык, 2000.

© Éditions du Seuil, 1986.

ISBN 5-8243-0057-7

## Предисловие

Нельзя было бы, конечно, приступить к проекту осмысления и переосмысления политического в стремлении взять на себя решение вопросов, возникающих в опыте нашего времени, не спрашивая себя о том, что такое политическое? Означает ли это, что ответ в форме определения необходимо иметь в исходном пункте или даже, что нужно начать исследование такого рода ответа? Не нужно ли скорее согласиться, что всякое определение, всякая попытка фиксировать сущность политического мешают свободному движению мысли, и напротив, это последнее сохраняется при условии, что не predetermined заранее границы политического и существует согласие на исследование, пути которого не известны заранее? Очерки, которые мы собрали в этом сборнике, принадлежат на деле к такого рода исследованию. В них не найдут этапов систематического поиска. Необходимо уточнить: они не были отредактированы с целью составить главы одной книги. Впрочем, их объединение в соответствии с небольшим числом тем не могло бы вызвать подобной иллюзии, настолько их разнородность очевидна. Я добавлю, что появление некоторых из них вызвано определенными обстоятельствами: таково «Новое прочтение «Коммунистического Манифеста», связанное с ситуацией непредвиденной переоценки проекта Маркса; другие, например, очерки о французской революции, о Токвиле или религии и политике, представляют собой результат работы семинаров; третьи, такова «Смерть бессмертия?», — представляют итог вопроса решенного, но при рассмотрении которого использовались очень недостаточные данные. Но каковы бы ни были их происхождение и затронутый предмет, они объединены друг с другом только проявляющейся интенцией поиска признаков политического там, где они очень часто либо игнорируются, либо не признаются, или общей тенденцией сбора и идентификации этих признаков. Я умышленно употребляю эту двойную формулу, чтобы дать понять, что мы идем навстречу

политическому путем движения, конечно, обдуманного, но оно само зависит от нашего опыта здесь и теперь, имеющего форму некогда неизвестную, от нашего политического существования или, если говорить языком Аристотеля, от нашего политического животного состояния.

Рассматривать политическое в том смысле, какой мы придаем этим словам, значит обнаружить интенцию, отличную от интенций политической науки и политической социологии, и вынудить нас поставить вопрос о наших связях с традицией политической философии. Скажем немного и о том, что нас отделяет от первых, и о том, что нас сближает со второй. Политическая наука и политическая социология связаны с областью, которая была устроена в зависимости от императивов позитивной науки — императивов объективности и нейтральности — и в качестве таковой находится на дистанции от других областей, таких, например, как экономическая, социальная, юридическая, этическая, религиозная, эстетическая... Особенно в очерке, озаглавленном «Постоянство теолого-политического», можно видеть, почему мы считаем такое разделение не второстепенным, а искусственным. В этом кратком представлении достаточно указать, что оно становится совершенно неуместным, когда рассматривают большинство обществ, с которыми нас знакомят антропологи и историки; что оно свидетельствует зато о *форме общества*, установившейся на Западе относительно недавно, если учитывать протяженность истории человечества; что эту форму важно точно отделять от предшествующих форм, и если этого не сделать, наука оказывается бессильна прояснить и оправдать свое основание. Итак, нет сомнения, что критика такого рода выводит нас на орбиту политической философии. Исследование, порожденное различием форм общества, исследование категорий, которые позволяют понять его и обосновать политическое суждение, были вначале и оставались, пока она была жива, в центре ее предприятия. Такие исследования запрещают определять политическое как особый сектор общественной жизни, они включают, напротив, понятие принципа или совокупности принципов, лежащих в основе отношений людей друг к другу и к миру. Самое красноречивое свидетельство такого замысла является, несомненно, самым древним. Идею того, что я только что назвал *формой общества*, первым выработал, вероятно, Платон (или Сократ) при рассмотрении *politeia*. Мы привыкли

переводить это слово как «порядок». Оно понимается теперь в ограничительном смысле, рискуя сбить нас с толку. Как верно показал Лео Штраус, это слово должно быть сохранено, если только мы сохраняем за ним то значение, которое оно имеет, когда его употребляют в выражении *Старый Порядок*. Тогда объединяются идея о типе конституции и идея об образе существования или о способе жизни. Нужно еще уточнить смысл этих терминов, как предлагает Штраус. Понятие Конституции нужно брать не в юридическом смысле, а как «форму правления» — в англо-саксонском смысле термина. Я бы рискнул сказать, что конституцию следует рассматривать, как задуманную в качестве законной структуры власти в ее исполнительной, законодательной и судебной функциях (независимо от того, являются ли они или нет отчетливо различаемыми), которая сама обуславливает законное различие социальных статусов. Что касается *образа существования* или *способа жизни*, то эти термины должны напоминать все то, что можно найти в таком выражении, как *american way of life* (американский образ жизни): нравы и верования, которые свидетельствуют о совокупности скрытых норм, управляющих пониманием того, что является справедливым и несправедливым, хорошим и плохим, желательным и нежелательным, благородным и низким. Фактически, исследование, проведенное Платоном в «Республике» — относительно которого нужно напомнить, что оно направлено на поиск того, каким в теории должен быть хороший порядок, — далеко не устанавливало границ политики, а стимулировало рассмотрение, которое касалось одновременно происхождения власти и условий ее законности, отношения приказа и подчинения во всем пространстве общества, отношений между городом и заграницей, социальных потребностей и распределения форм профессиональной деятельности, религии, целей, ответствующих индивиду и социальному целому, — вплоть до того, чтобы заставить признать аналогию между устройством *psyche* (души) и конституцией *polis* (города), и наконец, что не менее замечательно, вплоть до внушения мысли, что дискурс о *politeia* (государство), более обычно — диалог, приводил в действие отношения политического характера. Как известно, Платон не думал, что все было политическим; он не смешивал отношение отца и ребенка, учителя и ученика, хозяина дома (*oikos*) и его рабов или зависящих от него с отношением правителя в городе и граждан; он

также не считал, что воспитание или религия сводятся к их политической функции. Далеким от мысли, что одни и те же принципы лежали в основе блага города и человека, он доказывал, что между тем и другим существует конечное несоответствие, и не колебался утверждать превосходство философской жизни по сравнению с политической.

Каковы бы ни были трудности, которые вызывает интерпретация «Республики», единственным прочтением, относительно которого нельзя сомневаться, что оно коренным образом ошибочно, является то, которое из нее делают некоторые из наших современников, открывая в ней первое выражение тоталитарной теории. Стоит предупредить об этой ошибке, потому что она происходит от бессилия принять идею о необходимом политическом устройстве социального, идею пространства, которое было бы, вопреки его внутренней гетерогенности, восприимчиво к самому себе на всем своем протяжении — или от бессилия осознать какое-нибудь единство, не представляя себе принудительную силу, направленную на то, чтобы собрать в одной и той же форме различные роды деятельности, поведения и верования и сразу подчинить индивидов воле хозяина. Такое расположение ума означает, помимо непонимания произведения Платона, непонимание проекта политической философии вообще и побуждает поинтересоваться его основами. Мы только что вспомнили о разрыве, осуществленном политической наукой в отношении политической философии; но в данном случае уместно различать разрыв другого характера, хотя он и не чужд этому последнему: это разрыв, осуществленный марксистско-ленинской концепцией истории. Она не только поставила в привилегированное положение анализ производственных и классовых отношений. Предполагается, что этот анализ дает отчет о происхождении политики, морали, права и религии — даже, не без явного противоречия, науки — и их отличительных черт на каждом этапе эволюции человечества. Факт, что подобная теория — мы не первые это замечаем — заимствует одновременно и у философии, и у науки часть их замысла. С последней ее сближает требование объективного знания даже в тот момент, когда она нарушает его принципы вследствие претензии сохранять точку зрения тотальности. От политической философии она сохраняет стремление различать «социальные формации», но в то же время она отделяется от нее радикально,

вырабатывая понятие реальности, которое бы имело свой собственный смысл, так что человеческие отношения конституировались бы первоначально, не имея представления об общей идентичности, о власти, которая является ее гарантом, и о законе, который определяет последнему его источник и его устройство, как он определяет группе и каждому индивиду его имя и место в мире. Так как мы затрагиваем эти проблемы в некоторых из наших очерков и так как мы на эту тему долго дискутировали в другом месте, нам кажется бесполезным задерживаться на критике марксизма. Ограничимся тем, что привлечем внимание к любопытному и печальному феномену, который, как мы полагаем, наблюдается в настоящее время: хотя, начиная с некоторого времени, во Франции особенно с начала 70-х годов, происходит отстранение от марксизма вследствие разрушения мифа о советском или китайском социализме, реабилитация политической мысли извлекает из этого пользу только в узких кругах. Все происходит так, как если бы осуждение тоталитаризма должно включать осуждение политического как такового; как если бы наконец наступившее разоблачение режима, в котором всемогущая власть уничтожает свободы граждан, преследует индивидов даже в их интимной жизни, стремится подчинить формы поведения и верования общим нормам и, когда люди сопротивляются, помещает их в концентрационные лагеря, позволило увидеть, как в увеличительном стекле, злодеяния всякой власти, реальную функцию закона как инструмента «нормализации» форм поведения и в итоге — тоталитарное призвание современного государства. Следствием такого положения является шумный возврат к вневременным истинам религии и морали, многословная критика истории как таковой, диалектики, тотальности, революции — всего того, что кажется фантазмами послевоенного поколения. Все это, в конечном счете, не имеет другого побудительного источника, кроме перевертывания некогда господствовавшего дискурса.

Вероятно, уроки, которые желают извлечь из тоталитаризма и из того ослепления, которое он породил, иногда менее наивны. Но могут спросить себя, что дает нам выиграть проницательность, когда она приводит к реставрации рационализма в комбинации с либеральным гуманизмом при умышленном игнорировании того, что составляло между двумя войнами неспособность последнего понять

авантюру, которая была готова разыграться в мире и, в особенности, прозондировать пропасти, откуда появлялись коллективные идентификации и желание смерти; его неспособность понять связь между принципами индивидуализма и экономического соперничества и притягательностью фашистского или коммунистического коллективизма. Как можно еще спрашивать себя, какова плодотворность возврата к кантианской или посткантианской этике, когда последняя, отделенная, впрочем, от теории познания, с которой она была соединена, позволяет отбросить всякое размышление о включении субъекта в мир и в историю, которую он вопрошает, и об укорененности знания, самосознания и сознания другого в бессознательной матрице.

Едва ли нужно настаивать на том, что какими бы краткими ни были наши исследования, они предполагают, что мы не поддались привлекательности этих маленьких гаваней, которые другие поспешно сооружают согласно рецептам, найденным в учебниках. Осмысление политики в наше время требует чувствительности к *историческому*, что не отменяет, а, напротив, делает более необходимым отказ от гегелевской или марксистской фикции истории. Только внимательно вглядываясь в знаки нового, спрашивая себя о том, что происходит с формированием и развитием современной демократии и, например, если вспомнить темы, которые как раз рассматриваются в данной книге: причины отделения принципов государства и гражданского общества, расцвет требований, сформулированных вследствие утверждения прав человека, понятие индивида, вывод религии за сферу социального и способы выживания веры, — только стремясь расшифровать перемещение очагов конфликтов, перенос двусмысленностей демократии от одной эпохи к другой, эволюцию спора, который сопровождает изменение и является для него частично конститутивным, мы имеем некоторый шанс измерить политическое, как другие смогли это сделать в прошлом, исходя из другого опыта, и некоторые с несравненными проницательностью и отвагой.

Скажут, что парадоксальным является присоединение к первой традиции политической философии и предположение, что наш опыт может нам открыть то, что ускользнуло от понимания философов античности. Мы могли бы ответить, что этот парадокс не новый, что в конце концов работы Макиавелли, Монтескье или Токвиля уже о нем свиде-

тельствуют. Но лучше поставить вопрос прямо, не взывая к свидетелям, которые сами иногда являются мишенью критиков историцизма, лучше открыто встать на сторону этого парадокса и утверждать, что он поддерживает само движенье мысли. Фактически, альтернатива между историцизмом и философией человеческой природы или традиционной философией трансцендентного, в которой хотели нас запереть, кажется скорее признаком мысли, которая сама себя игнорирует. Ничто из того, что противопоставляют историцизму — по праву, когда возведенный в тезис, он разрушает всякую претензию переступить временные границы знания, — не могло бы иметь цену против опыта развития мысли в ней самой, происходящего при испытании того, что приходит к ней *извне* вследствие ее включения в социально-исторический мир. И параллельно этому ничто из того, что могут по справедливости противопоставить идее человеческой природы или идее безусловного Субъекта, чистого сознания или чистой воли, не могло бы иметь цены против опыта, который имеет мысль относительно приращенной способности различать правду и ложь, справедливое и несправедливое, добро и зло — или, как говорил еще Платон, благородное и низкое — относительно потребности судить и быть судимым, — опыта, который удостоверяет присутствие универсального. К тому же, когда мы объединили эти слова: *мыслить, переосмыслить* политическое, мы сознательно выдвинули задачу, не изменившуюся с тех пор, как она была сформулирована, и которая между тем всегда возвращается от эпохи к эпохе, потому что доставляемое ею знание не могло бы освободиться от того, которое дается каждому, когда он вопрошает о своем собственном месте.

Сказанное побуждает нас занять позицию по отношению к Ханне Арендт, одному из тех редких писателей, которые стремятся вернуть полный смысл понятию политического. Мы разделяем ее убеждение, что события века, в первом ряду которых расцвет тоталитарных режимов, являются беспрецедентными и что они требуют от мысли нового взлета. Но мы не разделяем другое ее убеждение, что такие события разрушили все категории западной мысли и что размышление должно отныне осуществляться в разрыве со всем наследием политической философии — презумпция, поистине счастливо оспариваемая дебатами, которые она не перестает вести с великими авторами про-

шлого. Арндт, по правде, отвергает, как и мы, альтернативные термины, упоминавшиеся нами: она отбрасывает историцизм и параллельно представление о человеческой природе, но таким образом, что она избавляется от напряжения, которое мобилизует мысль. Мы не смешиваем ее начинания с деятельностью современников, относительно которых мы замечали, что они уклоняются от требования интерпретации. Но при интерпретации она сама открывает дорогу только для того, чтобы обозначить ее произвольные границы. Фактически, ее решение отделиться от всякой традиции — или, более тонкий ход, возвращаться к источнику, только чтобы лучше различить абсолютную новизну настоящего, — идет вместе с уверенностью в необходимости сохранить определение политического. Таким образом, все ее исследования подчинены ясной и четкой идее того, что является политическим и что им не является. Отсюда, как известно, ее резкие противоположения, особенно между сферой социального и сферой политического; между уровнем природы, жизни, необходимости, труда и уровнем культуры, свободы и действия; между частной и общественной областями; между существованием индивида и существованием гражданина. И отсюда, наконец, ее уверенность в критике растущей коррупции в современной демократии и в распознании событий, которые могли произойти изнутри себя даже тоталитаризм.

Совсем другим является наш подход в очерках, которые предлагаются для чтения. Следуя некоторыми путями, мы ищем отражение политического в фактах, актах, представлениях, отношениях, которые мы не приписали в бесспорном порядке тому или иному определенному уровню нашего «состояния». Будучи внимательны как к новым, так и к повторяющимся знакам, мы стремимся раскрыть символическое измерение социального.

## Часть первая

# О современной демократии

## Вопрос о демократии\*

Мое намерение заключается в том, чтобы способствовать восстановлению политической философии, поощрить его. Нас немного, идущих к этой цели. Конечно, это небольшое число с какого-то времени увеличивается. Между тем приходится согласиться, что подобная задача еще не встретила большого отклика. Меня удивляет, что большинство тех, кто наиболее способен отдаться этому делу в силу своего интеллектуального темперамента, склоняющегося к разрыву с догматическими верованиями, в силу философской культуры, стремления найти *некий смысл* в событиях нашего мира, какими бы запутанными они ни были, большинство тех, от кого ожидали желания освободиться от господствующих и соперничающих идеологий, чтобы, по крайней мере, различить условия становления свободы, прояснить помехи, с которыми они сталкиваются, открыто продолжает проявлять упрямое ослепление в том, что касается политического. Очень часто простое слово «свобода», которое я только что произнес, изгоняют из ученого языка и передают простому разговорному языку. Исключение возможно, если слово «свобода» служит вывеской маленькой группе интеллектуалов, которые заявляют, что выбрали свой путь и удовлетворяются антикоммунизмом. Оставим в покое этих последних, их порода не нова, какого бы шума они ни производили. Меня более интересуют интеллектуалы, философы, которые отстаивают свое право на принадлежность к левым или крайне левым. Живя в эпоху, когда разворачивается новая форма общества под знаком, с одной стороны, фашизма, с другой, — социализма, они не хотят обдумать, воспринять это чудовищное событие. Чтобы сделать это, им нужно бы было, конечно, вновь придать смысл идее свободы. Но она отдана ими во власть неопределенных мнений в силу, по-видимому, того довода, что каждый приписывает ей черты, соответствующие

---

\* Статья представляет собой отрывок из «Le Retrait du politique». Paris, Galilée, 1983.

шие его желаниям или интересам. Однако таким образом они изолируются не от мнений в поисках строгого знания, а от политической философии. Ибо эта последняя не имела никогда другой движущей силы, кроме желания освободиться от рабства коллективных верований, завоевать свободу, мыслить свободу в обществе; она имела всегда в виду сущностное различие между свободным режимом и деспотизмом, или тиранией. Хотя мы столкнулись с расцветом деспотизма нового типа (заметим, такого же нового по сравнению с прежними формами деспотизма, как и современная демократия по сравнению с античной демократией), деспотизма, кроме того, с претензией на мировое господство, последний остается невидимым. Когда философы слышат слово «тоталитаризм», они спрашивают: о чем вы говорите? Идет ли речь о понятии? Какое определение вы ему даете? Не скрывает ли демократия господство и эксплуатацию одного класса другим, униформатизацию коллективной жизни, массовый конформизм? С помощью какого критерия различаете вы демократию и тоталитаризм? Если предположить, что история породила монстра, то какова причина мутации? Является ли она экономической, технической или состоит в прогрессе государственной бюрократии? Я удивляюсь, сказал бы я, возможно ли с тонкостью применять онтологическое различие, творить чудеса в комбинированном использовании Хейдеггера, Лакана, Якобсона и Леви-Стросса и возвращаться к самому заносчивому реализму, как только речь заходит о политике? Несомненно, марксизм прошел через это, он разорвал связь, которую философия поддерживала с наивной точкой зрения. Он наставлял, что основание концентрационной системы, истребление миллионов людей, уничтожение свободы собраний и выражения мнений, отмена всеобщего избирательного права или превращение его в фарс, который обеспечивает 99% голосов списку единственной партии, ничего не говорят о природе советского общества. Но самое замечательное заключается в том, что упадок этой идеологии вовсе не освободил мышление, не открыл ему путь к политической философии. Раз признано, что это не социализм или, как забавно выражаются, не настоящий социализм, тот, который утвердился в СССР, в Восточной Европе, в Китае, Вьетнаме, Камбодже или

Кубе, то как можно продолжать неотступно следовать фантому хорошей теории и думать, что она могла бы раскрыть законы общественного развития, на основании которой можно вывести формулу рациональной практики? В лучшем случае встречаемся с выражением симпатии по отношению к диссидентам, преследуемым в условиях коммунистических режимов, или по отношению к народным восстаниям. Но это чувство не тревожит надолго мысли. Она гнушается обнаружения свободы в демократии, так как последняя определяется как буржуазная. Она гнушается и обнаружения рабства в тоталитарном режиме.

К тому же было бы ошибочно ограничиться критикой марксизма. Переосмысление политического требует разрыва с точкой зрения науки вообще и, особенно, с той точкой зрения, которая навязала себя тому, что называют политическими науками и политической социологией.

Со своей стороны, политологи и социологи не стремятся рассматривать политику на уровне суперструктуры, фундаментом которой служил бы предполагаемый реальным уровнем отношений производства. Они обеспечивают себе свой объект познания, исходя из конструирования или установления границ политического факта, рассматриваемого в качестве особого факта, отличного от других, особых социальных фактов: экономического, юридического, эстетического, научного или просто социального в том смысле, в каком это слово обозначает способы отношений между группами или классами. Подобная перспектива предполагает, что потихоньку становятся в отношении к пространству, называемому обществом. Это последнее предпочитают описывать или реконструировать, устанавливая границы, соединяя их, выковыывая особые системы отношений, даже комбинируя из них глобальную систему, как если бы наблюдение или конструирование не исходило из опыта общественной жизни, одновременно изначального и своеобразно обработанного нашим включением в исторически и политически определенные рамки. Итак, рассмотрим сразу же одно следствие такой фикции: современные демократические общества характеризуются, между прочим, разграничением сферы институтов, отношений, деятельностей, которые выступают как политическое в отличие от других сфер — экономической, юриди-



ческой и т.д. Политологи и социологи находят в этом способе проявления политического условие для определения своего предмета и своего способа познания, не спрашивая о форме общества, в котором обнаруживается и считается законным расслоение различных областей реальности. Между тем то обстоятельство, что нечто оказалось очерчено как *политика* в некую эпоху в социальной жизни, имеет точное политическое значение, значение не частное, а общее. Вместе с этим событием в игру входят установление социального пространства, *форма* общества, сущность того, что некогда называли городом. Политическое проявляется тогда не в том, что называют политической деятельностью, а в двойном движении появления и сокрытия способа установления общества. Появления в том смысле, что становится видимым процесс, посредством которого упорядочивается и объединяется в своих разделениях общество. Сокрытия в том смысле, что место политики (место, где происходит соперничество партий и где формируется и возобновляется общая инстанция власти) обозначается как особое, между тем как остается скрытым исходный принцип конфигурации целого. Уже одно это наблюдение побуждает вернуться к вопросу, который некогда был ведущим в политической философии: как обстоят дела с различием форм обществ? Размышление о политическом требует разрыва с точкой зрения политической науки, потому что последняя родилась из уничтожения этого вопроса. Она родилась из воли к объективации, в забвении того, что нет элементов или элементарных структур, нет сущностей (классов или частей классов), нет социальных отношений, экономической или технической детерминации, нет измерений общественного пространства, которые бы предшествовали своему формированию. Это последнее оказывается одновременно и появлением смысла, и появлением на сцене. Появлением смысла, ибо социальное пространство разворачивается как пространство сверхчувственности, соединяющее, следуя оригинальному способу различения, реальное и воображаемое, истинное и ложное, справедливое и несправедливое, законное и запрещенное, нормальное и патологическое. Появлением на сцене, ибо это пространство содержит квазипредставление о себе самом в его аристократическом, монархическом или деспотическом,

демократическом или тоталитарном устройстве. Как известно, упомянутая воля к объективации имеет, с другой стороны, в качестве следствия позицию Субъекта, способного осуществить операции познания, не будучи ничем обязанным своему включению в общественную жизнь. То есть нейтрального Субъекта, занятого раскрытием отношений каузальности между феноменами, или законов организации и функционирования социальных систем и подсистем. Фикция этого субъекта проступает не только в аргументе критической социологии или марксизма, который разоблачает разрыв между суждениями факта и суждениями ценности и показывает, что аналитик действует в зависимости от перспективы, которую ему навязывает защита его собственных экономических или культурных интересов. Подобный аргумент сталкивается, впрочем, как бы он ни был обоснован, с границами, которые мы здесь не будем рассматривать. Эта фикция заставляет отказаться от признания, что мысль, которая привязана к некой форме общественной жизни, находится в отношении с материалом, содержащим свою собственную интерпретацию, значение коей является определяющим для ее природы. Полагая Субъект нейтральным, она лишает его возможности мыслить опыт, который рождается и упорядочивается в силу скрытого понимания отношений людей между собой и понимания их отношений с миром. Она запрещает ему мыслить то, что мыслимо в любом обществе и дает ему его статус человеческого общества: различие между законностью и беззаконием, между истиной и ложью, аутентичностью и обманом, между стремлением к силе или частному интересу и стремлением к общественному благу. Лео Штраус хорошо разоблачил то, что можно назвать кастрацией политической мысли под влиянием расцвета социальных наук и марксизма, в силу чего мы и распространяемся на этот счет. Пусть обратятся к критике, которая открывает «Естественное право и Историю». Я скажу только, что если ничего не хотят знать о различиях, которые влияют на процесс мысли, под тем предлогом, что не могли бы представить их критерий, если претендуют вести познание в границах объективной науки, то порывают с философской традицией. Опасаясь риска суждения, утрачивают смысл различия между формами общества. Тогда лицемер-

но возрождается суждение ценности под прикрытием установления иерархии якобы реальных детерминант, или оно появляется произвольно в грубом изложении предпочтений.

Теперь я бы хотел привлечь внимание к тому, что означает переосмысление политического в наше время.

Расцвет тоталитаризма как в ныне разрушенном фашистском варианте, относительно которого ничто не позволяет сказать, что он не появится в будущем, так и в том варианте, который прикрывается названием социализма, успехи коего не перестают расти, заставляет нас с запозданием вновь поставить вопрос о демократии. В противовес распространенному мнению, тоталитаризм не вытекает из изменения в способе производства. Было бы напрасным доказывать это на примере немецкого или итальянского фашизма, которые удовлетворились сохранением в силе капиталистической структуры с некоторыми изменениями, происшедшими в силу роста вмешательства государства в экономику. Но по меньшей мере важно напомнить, что советский режим приобрел свои отличительные черты до эпохи социализации средств производства и коллективизации. Современный тоталитаризм возникает именно из политической мутации, мутации символического порядка, о чем лучше всего свидетельствует изменение статуса власти. Если держаться фактов, то происходит возвышение некой партии, претендующей иметь другую природу, чем традиционные партии, представляющей себя носительницей стремлений целого народа и держательницей легитимности, что ставит ее выше законов. Она овладевает властью, разрушая все формы оппозиции; новая власть никому не дает отчета, она уклоняется от всякого законного контроля. Но для наших целей мало важен ход событий, я интересуюсь наиболее характерными чертами новой формы общества. В этом плане осуществляется слияние между сферами власти, закона и знания. Знание конечных целей общества, норм, которые управляют социальной практикой, становится собственностью власти, между тем как последняя оказывается сама органом дискурса, который выражает реальность как таковую. Власть, воплощенная в группе, а на самом высоком уровне — в человеке, объединяется с равно воплощенным знанием, так что отныне

никто не может ее сломить. Теория — или если не теория, то дух движения, как в нацизме, хотя он, следуя обстоятельствам, пускает в ход все средства, — держится по эту сторону от всякого опровержения опытом. Государство и гражданское общество сливаются, что осуществляется при посредничестве вседушной Партии, которая распространяет повсюду господствующую идеологию и приказания власти в зависимости от обстоятельств и с помощью создания многочисленных микротел (разного рода организаций, в которых воспроизводятся искусственная социализация и властные отношения, соответствующие общей модели). Логика идентификации приведена в действие, вызванная представлением о воплощенной власти. Пролетариат составляет одно целое с народом, партия — с пролетариатом, наконец политбюро и *эгократ* — с партией. И вместе с тем как расцветает представление о гомогенном и прозрачном в себе обществе, едином народе, отрицается во всех формах социальное разделение и одновременно отвергаются все признаки различия верований, мнений, нравов. Если можно употребить термин «деспотизм» для обозначения этого режима, то при условии уточнения, что он является современным, отличным от всех предшествовавших ему форм. Ибо власть теперь не принадлежит одному, находящемуся по ту сторону социального: эта власть царит, как если бы не имелось ничего вне ее, как если бы она не имела границ (границ, которые ставят идеи закона или самоценной истины). Она соотносится с обществом, которое точно так же предполагается не имеющим ничего вне себя, осуществляющимся как общество, произведенное населяющими его людьми. Современность тоталитаризма заключается в том, что он комбинирует идеал крайней искусственности с идеалом крайне органицистским. Образ тела сочетается с образом машины. Общество предстает как общность, члены которой строго солидарны, в то время как оно предполагается создающимся день ото дня, устремлено к цели — созданию нового человека, живет в состоянии постоянной мобилизации.

Опустим другие черты, о которых мы много писали ранее, в частности о феномене производства-устранения врага (внутренний враг определяется как агент внешнего врага, как паразит на теле или как помеха в функциониро-

вании машины). Не будем также стремиться выявить здесь противоречия, с которыми сталкивается тоталитаризм. Эта едва намеченная схема позволяет уже пересмотреть понятие демократии. Именно на фоне тоталитаризма она получает новую рельефность, так что оказывается невозможным сводить ее к системе институтов. Она предстает, в свою очередь, как форма общества, и возникает задача понять, что составляет ее оригинальность и что в ней подготавливает ее перевертывание, наступление тоталитарного общества.

Подобное исследование может многое почерпнуть из работ Токвиля<sup>1</sup>. От большинства современников его отличает то, что он рассматривал демократию уже как форму общества и именно потому, что она на его глазах выделялась на фоне общества, из которого она выступала. Он обозначал его термином «аристократическое общество», который здесь неуместно оспаривать. Токвиль помогает нам расшифровать приключение современной демократии, побуждая нас подняться к ее верховьям, тогда как мы выясняем то, что проявляется или рискует проявиться в ее низовьях. Его исследование нам важно в нескольких отношениях. Он имеет идею большой исторической мутации, хотя ее предпосылки были заложены с давних пор; он имеет идею необратимой динамики. Хотя он ищет движущий принцип демократии в общественном состоянии, а именно в равенстве условий, он исследует изменение во всех направлениях, интересуется социальными связями и политическими институтами, индивидом, механизмами выработки мнения, формами чувственности и формами познания, религией, правом, языком, литературой, историей и т.д. Такое исследование ведет его к обнаружению двусмысленностей *демократической революции* во всех областях, к практике раскопок в теле социального. В каждый момент своего анализа он принужден раздвигать свое наблюдение, переходить от лицевой стороны к изнанке явления, раскрывать противоположность позитивного (что становится новым знаком свободы) или негативного (что становится новым знаком рабства). Став в течение короткого времени модным мыслителем, Токвиль оценивается как первый теоретик современного политического либерализма. Но по-иному важной нам кажется его интуиция,

касающаяся общества, столкнувшегося с общим противоречием, что ведет к исчезновению фундамента общественного порядка. Это противоречие он рассматривает особенно в отношении индивида, вырванного отныне из старых сетей личной зависимости, предназначенного к свободе суждения и действия согласно своим собственным нормам и, с другой стороны, изолированного, лишенного, пойманного сразу образом себе подобных и находящего в своем склеивании с ними средство ускользнуть от угрозы растворения своей идентичности. Так же он рассматривает упомянутое противоречие в отношении мнения, завоевывающего свое право на выражение и коммуникацию и одновременно становящегося силой в себе, отделяющейся от мыслящих, говорящих субъектов и утверждающейся над ними как анонимная сила. Он рассматривает это противоречие и в отношении закона, сведенного к полюсу коллективной воли, принимающего новые требования, какие порождает изменение практик и ментальностей, и вследствие равенства условий обреченного всего больше на работу униформатизации норм поведения. Или еще, он рассматривает противоречие власти, с одной стороны, свободной от произвола личного правления, но с другой стороны, уже в том, что она уничтожает все особые очаги власти, проявляющейся как власть личности, если не абстрактно как власть народа, рискующей стать безграничной, всемогущей, имеющей призвание брать под свою ответственность любую мелочь общественной жизни.

Я не говорю, что Токвиль проделал бесспорный анализ этого противоречия, внутренне присущего демократии, но он открыл один из самых плодотворных путей к этому, который был забыт. Не упоминая о трудностях, в которых он запутался (я дал об этом некоторое представление в статье о «Свободном»: статья «От равенства к свободе», опубликованная ниже в этой работе), я здесь ограничусь замечанием, что его исследование очень часто останавливается на том, что я назвал противоположностью каждого феномена, считающегося характерным для нового общества, вместо того чтобы продолжать искать противоположность противоположности. Правда, прошло полтора века с момента написания «Демократии в Америке». К тому же мы располагаем опытом, который делает нас способными рас-

шифровать то, что ее автор мог только предполагать. Но не только недостаток опыта ставил границу его интерпретации; тому виной, я думаю, интеллектуальное сопротивление (связанное с политическим предрассудком) перед неизвестностью демократии. Из-за отсутствия возможности развить здесь мою критику я только скажу, что Токвиль в его стремлении сделать очевидной двусмысленность последствий равенства условий старается часто раскрыть инверсию смысла: новое утверждение единственности стирается в условиях господства анонимности; утверждение различия (верований, мнений, нравов) стирается в царстве стандартов; дух новации стерилизуется в наслаждении материальными благами здесь и теперь и в распылении исторического времени; познание подобного подобным разрушается с возникновением общества как абстрактной сущности и т.д. Как мы в состоянии заметить, он оставляет без внимания работу, которая делается или переделывается каждый раз, начиная со второго полюса, где окаменевают социальная жизнь. Именно это обнаруживает появление тех способов мышления и выражения, которые вновь возвращаются к борьбе против анонимного, например против стереотипного языка мнений. Об этом же говорят расцвет требований, борьба за права, которую ведут ради поражения формальной точки зрения закона, как и внезапное появление нового смысла истории и развертывание многочисленных перспектив исторического знания вследствие растворения квазиорганической длительности, некогда связанной с обычаями и традициями, и растущая гетерогенность социальной жизни, которая сопровождает господство общества и государства в отношении индивидов. Мы бы ошиблись наверняка в свою очередь, если бы мы захотели остановить исследование на противоположности противоположности. Скорее мы должны признать, что, поскольку демократическое развитие продолжается и термины противоречия перемещаются, смысл того, что произойдет, остается неясным. Демократия раскрывается, таким образом, как общество преимущественно историческое, общество, которое по своей форме собирает и сохраняет неопределенность в замечательном контрасте с тоталитаризмом, который, утвердившись под знаком создания нового человека, претендует на право обладания зако-

ном своей организации и развития и тайком выступает на фоне современного мира как *общество без истории*.

Между тем мы бы остались еще в границах описания, если бы удовлетворились продолжением анализов Токвиля, тогда даже, когда эти последние уже побуждают к определению черт, которые отмечают направление формирования нового деспотизма. Неопределенность, о которой мы говорили, не относится к ряду эмпирических фактов, тех фактов, из которых, как можно видеть, рождаются другие факты экономического или социального характера в направлении прогрессивного равенства условий. Точно так же, как рождение тоталитаризма нельзя доверить объяснению, которое бы снижало событие до течения эмпирической истории, рождение демократии сигнализирует о мутации символического порядка, о чем лучше всего свидетельствует новая позиция власти.

Я старался в некоторых случаях привлечь внимание к этой мутации. Теперь будет достаточно подчеркнуть некоторые из ее аспектов. Оригинальность демократии полностью ощущается только при воспоминании о том, чем была монархическая система при Старом Порядке. Поистине, речь не идет о том, чтобы очнуться от забвения, а о том, чтобы поставить в центр размышления то, что осталось непризнанным в силу утраты смысла политического. Именно в рамках монархии особого типа, развивающейся при возникновении в теолого-политической матрице, дающей государю высшую власть в границах некоей территории и делающей из него одновременно светскую власть и представителя Бога, намечаются черты государства и нации и первое разделение между гражданским обществом и государством. Отнюдь не будучи сводима к суперструктурному институту, функция которого вытекала бы из природы способа производства, монархия, нивелируя и унифицируя социальную область, и одновременно в силу своего включения в эту область, сделала возможным развитие торговых отношений и способа рационализации видов деятельности, которые обусловили расцвет капитализма.

В условиях монархии власть была воплощена в личности государя. Это не означает, что он обладал неограниченной властью. Режим не был деспотическим. Государь был посредником между людьми и богами, или в условиях се-

куляризации и победы светских принципов политической деятельности он был посредником между людьми и трансцендентными инстанциями, которые представляли суверенное Правосудие и суверенный Разум. Подчиненный закону и стоящий выше законов, он содержал в своем одновременно смертном и бессмертном теле принцип происхождения и порядка королевства. Его власть указывает на безусловный полюс, находящийся за пределами мира, и в то же время он своей личностью становится гарантом и представителем единства королевства. Это последнее воспринимает самого себя функционирующим как тело, как субстанциальное единство, так что иерархия его членов, различие рангов и категорий, кажется, покоятся на безусловном фундаменте.

Воплощенная в государе власть давала тело обществу. И в силу этого факта имелось скрытое, но действенное знание того, чем *один* был для *другого* на всем пространстве социального. Сравнительно с этой моделью проступает революционный и беспрецедентный характер демократии. Место власти становится *пустым местом*. Бесплезно настаивать на деталях институционального механизма. Существенное состоит в запрете для правителей присваивать себе власть, сливаться с ней. Ее исполнение периодически вновь ставится под вопрос. Это осуществляется в конце регулируемого соперничества, условия которого постоянны. Данный феномен включает институционализацию конфликта. Пустое, незанятое, так что никакой индивид и никакая группа не могут ему быть консубстанциальны, место власти оказывается необозначенным. Видны только механизмы ее работы или люди, простые смертные, которые имеют в своем владении политическую власть. Мы ошиблись бы, высказав суждение, что власть отныне находится в обществе по той причине, что она проистекает из всенародного избирательного права. Власть остается инстанцией, в силу чего это последнее схвачено в его единстве, соотносится с самой собой в пространстве и во времени. Но эта инстанция не относится более к безусловному полюсу. В этом смысле она указывает на расщепление между внутренним и внешним в социальном, которое устанавливает приведение их в соотношение, она скрыто заставляет признать себя в качестве чисто символической.

Подобная трансформация включает ряд других, которые не могли бы трактоваться как простые следствия, ибо отношения причины и следствия теряют их соответствие в символической области. С одной стороны, феномен дезинкорпорации, о котором мы говорили, сопровождается разделением между сферами власти, закона и знания. Если власть перестает олицетворять принцип происхождения и организации социального тела, если она перестает объединять в себе добродетели, исходящие от разума и трансцендентальной справедливости, право и знание утверждаются перед ее лицом в их новых состояниях внешности и несводимости друг к другу. И так же как образ власти в ее материальности и субстанциальности стирается, так же как ее исполнение удостоверяется во временности ее воспроизводства и подчинено конфликту коллективных волей, точно так же автономия права связана с невозможностью фиксировать его сущность. Можно видеть, как полно разворачивается становление права, находящегося всегда в зависимости от дебатов насчет его основания и законности того, что установлено и что должно быть. Также признанная автономия знания идет вместе с непрерывной переработкой процесса знаний и неясности насчет основ истины. Вместе с разделением власти, права и знания устанавливается новое отношение к реальному. Или, лучше сказать, это отношение оказывается гарантированным в границах сетей социализации и областей специфической деятельности. Экономический или технический, научный, педагогический, медицинский факты, например, стремятся утвердиться, определиться, следуя нормам, которые им свойственны под знаком знания. Во всем пространстве социального диалектика экстерииоризации каждой сферы деятельности является делом, которое Маркс очень хорошо воспринял, но которое он ошибочно свел к диалектике отчуждения. То, что эта последняя проявляется в толще классовых отношений, представляющих собой отношения эксплуатации и господства, не могло бы заставить забыть, что она зависит от нового символического устройства социального. Не менее заметным оказывается отношение, которое устанавливается между соперничеством, мобилизованным в ходе осуществления власти, и конфликтом в обществе. Устройство политической сцены, на которой

происходит это соперничество, заставляет проявиться разделение всеобщим образом как определяющего момента для самого единства общества. Или другими словами, легитимация чисто политического конфликта содержит принцип легитимности социального конфликта во всех его формах. Смысл этих трансформаций, если держать в памяти монархическую модель Старого Режима, резюмируется следующим образом: демократическое общество устанавливается как общество без тела, как общество, которое разрушает представление об органической тотальности. Нельзя это понимать так, что оно не имеет единства, определенной идентичности; совсем напротив, исчезновение естественной детерминированности, связанной некогда с персоной государя и существованием знати, заставляет общество проявиться как чисто социальное бытие, так что народ, нация, государство выступают в качестве универсальных сущностей, и всякий индивид, всякая группа оказываются с ними равно соотносенными. Но ни государство, ни народ, ни нация не фигурируют в качестве субстанциальных реальностей. Представление о них само находится в зависимости от политического дискурса и от социологической и исторической разработки, всегда связанной с идеологической дискуссией.

Ничто, кроме того, не помогает лучше ощутить парадокс демократии, как установление всеобщего избирательного права. Именно в момент, когда народный суверенитет считается установившимся и народ реализуется, выражая свою волю, разрушаются формы социальной солидарности, гражданин видит себя оторванным от всех связей, в которых разворачивается социальная жизнь, и превращается в счетную единицу. Число заменило собой субстанцию. Показательно, впрочем, что это обстоятельство вызвало издавна, в XIX веке, сопротивление не только со стороны консерваторов, но и либеральных буржуа и социалистов, сопротивление, которое нельзя объяснить только защитой классовых интересов, но которое породила идея общества, обреченного отныне принять непредставимое.

В этом кратком изложении вопросов демократии я вынужден опустить всю часть фактического развития обществ, устроенных в соответствии с этими принципами, того развития, которое оправдывало критику социалистического направления. Я нисколько не забываю, что демо-

кратические институты постоянно использовались для предоставления меньшинству средств доступа к власти, знанию и пользованию правами. Также я не забываю, и один этот пункт заслуживал бы длительного анализа, что экспансии государственной силы, как это предвидел Токвиль (и в еще большей степени бюрократии), благоприятствовала позиция анонимной власти. Но я предпочел подчеркнуть совокупность феноменов, которые, как мне казалось очень часто не признаются. Существенным, с моей точки зрения, является то, что демократия устанавливается и поддерживается в условиях *разложения черт достоверности*. Она положила начало истории, в которой люди испытывают конечную недетерминированность в том, что касается основ Власти, Закона и Знания, и основ отношения *друг с другом* на всех уровнях социальной жизни (повсюду, где деление, особенно деление между держателями власти и теми, кто им подчинен, прежде определялось в зависимости от веры в природу вещей или в сверхъестественный принцип). Это побуждает меня считать, что в социальной практике, без ведома действующих лиц, разворачивается вопрос, на который никто не мог бы ответить и которому работа идеологии, предназначенная всегда восстанавливать достоверность, не способна положить конец. И вот еще что ведет меня не к поиску объяснения, но по крайней мере к выделению условий формирования тоталитаризма. В обществе, где основания политического и социального порядка отодвигаются в сторону, где достигнутое не несет никогда печать полной законности, где различие статусов перестает быть неопровержимым, где право оказывается зависимым от дискурса, который его выражает, где власть осуществляется в зависимости от конфликта, возможность расстройтва демократической логики остается открытой. Когда неуверенность индивидов увеличивается вследствие экономического кризиса или губительных последствий войны, когда конфликт между классами и группами обостряется и не находит более символического разрешения в политической сфере, когда власть кажется реально ослабевшей и чем-то особым, стоящим на службе вульгарных честолюбивых интересов и appetitов, короче, проявляет себя находящейся в обществе, когда последнее оказывается как бы *раздробленным*, тогда развивается фан-

тазм единого народа, поиск субстанциальной идентичности, спаянного с головой социального тела, воплощенной власти, государства, свободного от разделения.

Иногда спрашивают: не уступает ли уже демократия место тоталитарным институтам, способам организации и представлениям? Конечно. Но тем не менее остается справедливым, что необходимо изменение в организации власти, чтобы возникла форма тоталитарного общества.

В заключение я вернусь к моим первоначальным замечаниям. Мне кажется странным, что большинство наших современников не чувствует, чем обязана философия демократическому опыту, что они не делают ее темой своих размышлений и не признают в ней матрицу собственного вопрошания, что они не исследуют эту матрицу. Наблюдая, сколь привлекателен был для великих философов нацизм, по крайней мере в его начале, а еще гораздо шире и дольше — сталинизм, можно прийти к тому, чтобы задать себе вопрос, не несет ли часто власть, порывающая с иллюзиями как теологии, так и рационализма XVIII и XIX веков, в отношении себя квазирелигиозную веру, привязанность к образу общества, соединенного с самим собой, господствующего над своей историей, к образу органической общности. Но можем ли мы остановиться на идее о разделении между философской мыслью и политической верой? Остается ли одно невредимым в контакте с другим? Мне кажется, что стоит поставить этот вопрос и что он проясняется, если следовать пути размышления Мерло-Понти. Та же самая необходимость заставляет его переходить от мысли о теле к мысли о плоти и избавляет его от привлекательности коммунистической модели, заставляя вновь открыть неопределенность истории и социального бытия.

## Права человека и провиденциальное<sup>2</sup> государство\*

*Этот текст послужил основой сообщения, сделанного на факультете права факультетов Сен-Луи в Брюсселе во время дня исследований, организованного его деканом Франсуа Ос, на тему «Актуальность прав человека в провиденциальном государстве». Мы там высказали отношение к документу, подготовленному деканом и его сотрудниками. Было бы любезно со стороны читателя извинить нас в использовании повсюду формулировок предыдущей статьи (опубликованной в «Libre», 1980, № 7, и воспроизведенной в «Invention démocratique», 1981, Fayard). Нам казалось невозможным исключить эти маленькие повторения, не повредив связности доказательства, которое соответствовало другому замыслу.*

Как только мы задали вопрос о правах человека, мы оказались вовлечены в лабиринт вопросов. Возможно ли, спрашиваем мы сначала, только принять формулировку, не заняв позиции в отношении природы человека, или, если мы от этого отказываемся, не уступив телеологическому видению истории? Ибо можем ли мы сказать, что человек идет к открытию самого себя, что он создает себя в движении открытия и установления своих прав при отсутствии принципа, который позволил бы судить об истинной природе человека и о соответствии его становления его сущности? Мы не могли бы игнорировать подобные вопросы. Но если бы мы хотели их обойти, чтобы только выявить значение события, каким было в конце XVIII века объявление прав, названных правами человека, нас поджидали бы другие трудности. На это раз вопрос кажется направленным если не наблюдением, то по крайней мере чтением и интерпретацией фактов. Мы спрашиваем себя, во-первых, о смысле мутации, происшедшей в представлении об индивиде и обществе. Этот вопрос ведет к другому: имела ли подобная мутация результаты, которые

\* Статья взята из «Revue interdisciplinaire d'études juridiques». № 13. Bruxelles, 1984.

освещают ход истории вплоть до нашего собственного времени? И чтобы быть более точным, надо рассмотреть вопрос: послужили ли права человека только изменению отношений, установившихся в буржуазном обществе, или они сделали возможными, даже породили требования, формы борьбы, которые способствовали расцвету демократии? Альтернатива снова слишком жестко сформулирована. Предположив даже — гипотеза, которую, я думаю, разделяли инициаторы этих дебатов, — что признается зависимость динамики прав от института прав человека, не должны ли спросить себя о результатах этого процесса? Действительно, ведь одно дело — сказать, что социальные, экономические и культурные права (упомянутые особенно Хартией Объединенных Наций) возникают как продолжение первых прав, и другое дело — выразить суждение, что они зависят от того же направления духа, и совсем иное — сказать, что они служат пользе свободы. Вопрос простирается даже еще дальше, когда мы спрашиваем не только о том, не свидетельствует ли расцвет новых прав только об извращении принципов прав человека, но и о том, не рискует ли он взорвать все демократическое здание. Не остановимся на этом. Все названные вопросы касаются только формирования и трансформации западных обществ. Однако никто не может игнорировать тот факт, что на большей части нашей планеты идея прав человека остается неизвестной, ибо она несовместима с древними порой традициями общин или является объектом яростного отрицания. Как это можно было бы игнорировать? Невозможно, с моей точки зрения, задаваться вопросом о значении прав человека, отстраняясь от зрелища, которое представляют некоторые диктаторские режимы, установившиеся в больших современных странах, особенно в Латинской Америке, или тоталитарные режимы, называемые социалистическими.

Действительно, лабиринт вопросов. Я охотно соглашусь, что можно заблудиться, если отдать рассмотрению каждого то время, какого он требует, но по крайней мере не будем замыкаться в границах одного из них, ибо при всей его особенности он неотделим от других.

Господин Франсуа Ос и его сотрудники приглашают нас в подготовительном документе прояснить «границы

объяснительной и мобилизационной роли этой категории (прав человека) в рамках настоящих трансформаций» или еще исследовать, «до какой точки это понятие может... быть распространено без самоискажения, даже самоотрицания». Вопрос кажется мне полностью уместным и своевременным. Он один из тех, на которые я только что намекнул. Но нет никакого сомнения, что он не может целиком быть отделен от общего вопроса, одновременно философского и политического. Документ, впрочем, не позволяет этого забыть. В одном месте он упоминает о риске тоталитарного гнета, способного привести к распространению самоуправленческой модели. И в последней части он предупреждает, что «мутации, испытываемые понятием прав человека, ведут определенно к новой постановке философского вопроса об их антропологическом фундаменте»; он идет вплоть до того, что ставит вопрос, «в какой мере новый историцистский фундамент может заменить собой первоначальный натуралистический, не разрушив саму категорию прав человека». Я чувствую себя, таким образом, ободренным, чтобы поместить главную тему дебатов в более широкие рамки.

«Актуальность прав человека в провиденциальном государстве» — таков предмет, предложенный для наших размышлений. Между тем оценка этой актуальности предполагает, что мы согласились насчет значения, какое приобрел институт прав человека в прошлом, и насчет природы трансформации государства. Согласие не приходит само. «Кажется установленным, — говорят нам, — что наши развитые западные общества, беря начало от модели либерального правового государства, отвечают сегодня моделью провиденциального государства». Не отбрасывая эту гипотезу, я спрашиваю себя, однако, до какой степени можно доверять противопоставлению двух моделей государства, и заодно, не сужают ли свое размышление, когда решают воспринимать права человека с точки зрения, определенной в настоящем единственно социальной и экономической функциями государства. «Это последнее имело бы отныне главной задачей наблюдать за благосостоянием граждан», оно стало бы «благотворительным государством», ответственным за «обеспечение свободного доступа к различным рынкам материальных и символичес-



ких благ». Если бы мы судили об этом так безоговорочно, тогда ответ был бы дан вместе с вопросом. Ибо ясно само собой, что права человека в таком случае не представляли бы большего или не были бы большим, чем простым пережитком устаревшей модели, то есть если бы государственная власть измерялась единственной способностью оказывать содействие (сам термин власти стал бы тогда неподходящим) и если бы желание граждан сводилось к требованию благосостояния. Но можно усомниться в ценности гипотезы, ибо она оставляет в стороне природу политической системы, которая не сводится к управлению потребностями или предполагаемыми потребностями населения. И в не меньшей степени можно усомниться в ценности представления, которое привязано к старой модели государства, определенного как правовое либеральное государство.

Начнем с развития последнего замечания. Либеральное государство представляет себя, в принципе, хранителем гражданских свобод; но на практике оно обеспечивает покровительство господствующим интересам с постоянством, которое может быть поколеблено только долгой борьбой масс, мобилизованных на завоевание своих прав. Ни сопротивление угнетению, ни собственность, ни свобода мнения или выражения, или движения, упомянутые в великих Декларациях, некогда не считались священными большинством тех, кто называл себя либералом, когда они касались бедных и вредили предприятиям богатых или стабильности политического порядка, основанного на силе элит, то есть тех, кто, как говорили во Франции до середины XIX века, был хранителем «чести, богатства и просвещения».

Хотя Маркс недооценивал значение мутации, которая ознаменовала формирование демократическо-либеральной системы и, как я сам пытался показать, попался в ловушку господствующей идеологии, делая из прав человека пародию буржуазного эгоизма, он имел достаточное основание, когда разоблачал отношения господства и эксплуатации, которые были скрыты за принципами равенства, свободы и справедливости. Если наконец, упоминая о либеральном государстве, думают об эпохе, когда, с одной стороны, оказывается действительно установленным право каждого на участие в общественных делах благодаря посредничеству

избирательного права; когда, с другой стороны, свобода мнения сочетается со свободой ассоциации для трудящихся и с правом на забастовку — феномены, которые нам кажутся неотделимыми от демократической системы, тогда согласимся, что такая модель утвердилась, только благодаря соединению численной силы и принципа права. Другими словами, либеральное государство не может быть просто понято как государство, функция которого состояла в гарантии права индивидов и граждан и в предоставлении гражданскому обществу полной автономии. Оно одновременно отлично от этого последнего, формируется им и формирует его.

Охотно цитируют Бенжамена Констана<sup>3</sup>, когда он говорит о рождении политического либерализма. И действительно, ни один мыслитель так четко в теории не определил prerogative центральной власти, не утвердил принципа суверенного права в противовес суверенности человека, группы или даже народа, не превознес свободу индивида. Но если рассматривать Францию, то практика либерализма лучше сформулирована Гизо<sup>4</sup>, чем Констаном. Гизо так же возвышенно говорит о суверенности права, но одновременно он стремится к созданию сильной власти, которая была бы эманацией буржуазной элиты и агентом преобразования потенциальной аристократии в аристократию фактическую, аристократию поистине нового типа, так как люди не классифицируются больше в соответствии с их рождением, а на основании их функций и заслуг. И я не думаю, что ошибусь, высказав суждение, что либерализм Гизо содержит уже понятие государства, опирающегося на силу нормы и контроля. Насколько это последнее отлично от нашего... бесполезно уточнять. Но тенденция, последствия которой мы взвешиваем, уже видна, и важно наблюдать, как она вырисовывается на собственно политическом уровне под влиянием ускорения того, что Токвиль назовет *Демократической Революцией*. От мысли Констана, как мне кажется, ускользнуло то, что приумножение власти не является следствием исторического случая, узурпации, в результате чего возникает самоуправное правительство; оно сопровождает необратимое движение, которое порождает на руинах прежних иерархий объединенное общество или, скажем лучше, *общество как таковое*, — движение, которое само связано с возникновением инди-

видов, определенных в качестве независимых и подобных. С другой стороны, от мысли Гизо ускользнуло, как нам кажется, то обстоятельство, что нескрываемые заслоны, особенно под покровом ограничений в пользовании политическими правами, которые он хотел выстроить вокруг правящего слоя, его дифференциация между гражданами, людьми, достойными этого звания, и теми, кто располагался в определенной последовательности от бедности до среднего достатка, — все это здание не могло бы противиться нарастающим штурмам исключенных, начиная с буржуа, оставшихся забытыми. Человек, который столько сделал для рождения буржуазного общества, не понимал, что последнему надлежало иметь гораздо менее видимые, гораздо менее жесткие перегородки, ибо, будучи классовым обществом, оно между тем несло печать демократии.

Гизо и Констан оба были либералами, которые понимали демократию только как форму правления. Демократия была для них тем, чем она была для Аристотеля, чем она была еще для Монтескье, — режимом, при котором утверждается суверенность народа и при котором управляют от его имени. Ни тот, ни другой не имели идеи беспрецедентного исторического поворота, причины и следствия которого не могут быть локализованы в сфере, условно определенной как правительственная.

К тому же не впадаем ли мы сами в иллюзии либерализма, соорудая модель государства, которая была бы достаточна, чтобы показать нам отличие старого от нового, начиная с основания прав человека. Либеральное государство рискует стать абстракцией, если мы хотим, изолируя некоторые устойчивые черты, вырвать его из конфигурации нового демократического общества. Обратимся скорее к Токвилю, труд которого учит, что наши собственные вопросы возникают уже в первой половине XIX века. И фактически, если бы мы держались общепринятого образа либерального государства, мы не поняли бы, что оно порождает уже страхи, которые мы формулируем, что оно обнаруживает опасность превращения режима свободы в деспотизм или, скорее, ибо оно отторгает в конечном счете этот термин, в систему угнетения нового типа, определение которого ускользает.

«Я думаю, — пишет он, — что род угнетения, который угрожает демократическим народам, не будет несколько походить на то, которое в мире ему предшествовало; наши современники не могли бы найти его образ в своих воспоминаниях. Я сам тщетно ищу выражение, точно воспроизводящее идею, которую я об этом вырабатываю, и заключающее ее в себе: старые слова о деспотизме и тирании не подходят». Конечно, труд Токвиля нас беспокоит, ибо он заставляет понять, почему, не зная экономических и социальных потрясений, с которыми мы связываем создание провиденциального государства, он оказался в состоянии понять порабощение индивидов всемогущему государству и утрату свобод под прикрытием свободы.

Вспомним особенно картину, которую он рисует в последней части «Демократии в Америке», когда предлагает вообразить, «с какими новыми особенностями мог бы осуществиться в мире деспотизм». Упомянув об изоляции граждан («каждый из них отошел в сторону и стал как бы чужой всем другим»), он продолжает: «Над всеми возвышается огромная и опекунская власть, которая одна берет на себя ответственность обеспечивать их владение и заботиться об их судьбе. Она абсолютна, детальна, регулярна, прозорлива и добра. Она бы походила на отцовскую власть, если бы, как и последняя, она имела задачу подготовить людей к мужественному возрасту; но она, напротив, стремится только удержать их бесповоротно в состоянии детства; она любит, когда граждане наслаждаются, если только они думают единственно о том, чтобы наслаждаться. Она охотно работает ради их счастья, но она хочет быть его единственным агентом и властелином; она заботится об их безопасности, предусматривает и обеспечивает их потребности, способствует их удовольствиям, ведет их главные дела, управляет их промыслами, регулирует их наследования, делит их наследства; она только не может лишить их целиком волнения мысли и труда жизни». Затем, продолжая описание власти, занятой тем, чтобы покрыть общество все целиком сетью ложных, мелочных и единообразных правил, уточняя, что «она вовсе не тиранит, но мешаает, давит, гасит, отупляет», Токвиль резюмирует свое суждение: «Я всегда думал, что этот род рабства, урегулированного, мягкого и мирного, картину которого я только

что набросал, мог бы комбинироваться лучше, чем можно вообразить, с некоторыми внешними формами свободы, и что для него не было бы невозможно реализоваться даже в тени суверенности народа».

Эти строки хорошо известны, но если я цитирую их в свою очередь, то потому, что они обращаются к нам особенно в тот самый момент, когда мы спрашиваем себя об актуальности прав человека в провиденциальном государстве. Не объясняют ли они, что либеральный этап содержит возможность того, что мы называем «провиденциальным государством» и что Токвиль называет «опекунской властью»? Не рождена ли подобная способность предвосхищения особой чувствительностью к загадке демократии, и не с последней ли мы всякий раз сталкивались?

Как каждому известно, Токвиль старался исследовать двусмысленности демократии и, точнее, двусмысленные последствия того, что он рассматривал как движущую силу демократической революции: равенство условий. Я ограничусь напоминанием, что этот феномен (или то, что записано на его оборотной стороне: разрушение рангов, категорий, принципов, на основании которых люди некогда классифицировались), как ему казалось, имел двойное следствие: с одной стороны, полное утверждение индивида, связанное со «страстью быть свободным», с другой, — зависимость каждого от анонимной или суверенной власти, которую он называет «общественной властью», с которой ассоциируется «потребность быть ведомым».

В противоположность мнению некоторых, Токвиль вовсе не считал индивидуальную независимость обманом. Нигде он не подвергает ее насмешке. В одном отрывке из «Социального и политического состояния во Франции» он, напротив, недвусмысленно напоминает свою привязанность к демократической концепции свободы. «Согласно современному демократическому, и я осмеливаюсь сказать, справедливому понятию свободы, каждый человек рассматривается как получивший от природы необходимую ясность, как себя вести, и проявляет от рождения равное и неотъемлемое право жить независимо от себе подобных во всем том, что имеет отношение только к нему одному, и управлять, как он разумеет, своей судьбой». Однако наш автор замечает, что один и тот же процесс ведет

к независимости и к новому подчинению индивида — последнее, не побоимся этого сказать, имеет более устрашающий характер, чем когда-либо. Человек, освобожденный от старых цепей личной зависимости, которая его заставляла всегда находить авторитет в другом, стоявшим выше него, или заставляла олицетворять его перед другим, стоявшим ниже его, этот человек казался ему отныне существом, которому угрожала незначительность в рамках единого общества, объединяющего в себе все некогда многочисленные и разъединенные силы. Оно сосредоточивало чудовищную власть — власть, которая проявлялась сразу в мнении, утверждая себя фантастически под знаком единодушия в законе, под знаком единообразия в государственной власти, утверждая себя фантастически под знаком регламентации. Бесполезно входить в детали интерпретации Токвиля, это не наша тема. Нам будет достаточно сказать, что он имеет острое сознание социальной природы человека: этот последний в качестве индивида может хотеть быть хозяином своих мыслей, хотеть делать свою жизнь и даже решать, какие законы и какое правительство являются хорошими, от этого он не перестает быть менее зависимым от полученных идей и от принципов поведения, которые ускользают от движения его воли и познания. Вследствие этого страсть, с которой он стремится отделаться от связей, порабошающих его лицам, олицетворяющим социальную власть, — страсть равенства, заставляющая отделаться от фигуры хозяина, — не могла бы привести к тому, чтобы он был сам себе хозяином. Парадоксально то, что страсти, направляющие его против видимого хозяина, толкают его к подчинению господству, не имеющему лица. Как сказал однажды Токвиль, «каждый индивид страдает, что его держат на привязи, потому что он видит, что не человек или класс, а сам народ держит конец цепи».

Эта фраза мне давно казалась одной из тех, что лучше всего резюмируют мысль Токвиля и бросают самый живой свет на парадоксы демократии. Заметим мимоходом, что она только выигрывает в актуальности. Ибо, когда она была написана, и много позже, вплоть до эпохи в конечном счете недавней, классовое деление было достаточно острым, чтобы заставить почувствовать, по крайней мере

частично, черты господства, но, когда первое задушевалось, второе начало все более и более отделяться от всякого видимого представителя. Мне более важно подчеркнуть сформулированное различие между личной властью и безличной и представление об этой последней как власти вездесущей, обреченной самой своей невидимостью всякий раз укреплять свое влияние на людей. Я добавлю, однако, что демократическая власть не сводится к безличной власти, или лучше говоря, она охватывает два феномена, может быть, неразделимых, но различных. Мы не должны, в самом деле, терять из вида, что разрушение личной власти, монархической, привело к созданию пустоты в том самом месте, где субстанция общности предпологалась фигурирующей в короле, в его теле. Если рассматривать этот феномен, то негативная операция совпадает с установлением политической свободы. И факт заключается в том, что эта последняя удерживается, пока запрещено присвоение власти со стороны ее представителей, пока ее место считается незанятым. Власть становится и остается демократической, когда она оказывается неличной властью. Мы думаем, что именно это побудило Токвиля отбросить старые слова «деспотизм» или «тирания» при характеристике нового возможного рода угнетения. И вот также то, что побуждает нас к критическому пересмотру одного из его только что упомянутых суждений: неправильно говорить о рабстве, которое комбинируется с внешними формами свободы. Поскольку институты управляются таким образом, чтобы сделать невозможным присвоение власти одним или несколькими правителями, мы не могли бы сказать, что они являются чистой формой. То, что я назвал «негативной операцией», не менее конститутивно в отношении демократического пространства, чем процесс утверждения государства в качестве опекунской власти. Система живет этим противоречием, она исключает то, чтобы один из этих двух процессов при условии его продолжения мог бы потерять свою действенность. Несомненно, впрочем, что сам Токвиль не чувствовал этой невозможности разрубить, уничтожить противоречие вопреки движению, которое привело его к воображению рода демократического деспотизма еще неизвестного типа. Комментаторы, которые останавливаются на этом образе, забывают его за-

ключение: «Конституция, которая была бы в первой части республиканской и ультрамонархической во всех остальных частях, всегда казалась мне эфемерным монстром. Порочность правителей и глупость управляемых не замедлили бы привести ее к разрушению; и народ, уставший от своих правителей и от себя самого, создал бы более свободные институты или бы вернулся вскоре к тому, чтобы оказаться у ног хозяина». Идея для него очень важная, так как он вновь ее формулирует через годы во фрагменте, предназначенном к подготовке последней части работы «Старый Порядок и революция». Вновь полностью устанавливая дистанцию, которая отделяет демократию от абсолютистского правительства, царящего «посредством законов среди институтов, благоприятных для положения народа», он заявляет: «Ее смысл [демократии] тесно связан с идеей политической свободы. Дать эпитет демократического правительства правительству, где нет политической свободы, это явная нелепость». Едва ли необходимо подчеркнуть, что свобода, о которой он говорит, не сводится в таком случае к ее внешним формам.

Зачем приписывать такое значение этому последнему пункту? Мои слушатели, я полагаю, уже это поняли. Мы часто слышим, как в наше время утверждают, что между демократией и тоталитарной системой существует различие лишь в степени угнетения. Еще лучше: некоторым нравится говорить о «тоталитарной демократии». Скажем снова: это *явная нелепость*. Действительно, мы имеем достаточные основания утверждать, что эволюция демократических обществ сделала возможным появление новых систем господства — идет ли речь о фашизме, нацизме или социализме, — черты которых были ранее немыслимы. Но нужно по крайней мере признать, что формирование этой системы включает разрушение демократии; оно не является заключением исторического движения, которое последняя открыла; оно перевертывает ее смысл. Двусмысленности демократии не устранены в условиях осуществления одной из этих тенденций — той, которая дает все возрастающую силу государственному аппарату, ибо последний сам оказывается демонтирован в пользу партийного аппарата, целью которого вовсе не является обеспечение благосостояния граждан. Нужно не переставая размышлять об

этом факте: тоталитаризм означает не только разрушение политической свободы, он ломает динамику опекунской власти или провиденциального государства. Каковы бы ни были черты нового режима, будь он фашистским, нацистским или сталинистским, устанавливается ли он в русле советского социализма или под притягательной силой этой модели в Европе, Китае, Корее, во Вьетнаме или на Кубе, не принципы благосостояния управляют развитием государства.

Спрашивают: «не имеет ли провиденциальное государство, этот Янус, скрытого лица типа жандармского государства?» Вопрос закономерен. Есть солидные основания считать, что не только могут быть усилены репрессии против слоев, задавленных экономическим кризисом, но что в природе провиденциального государства «нейтрализовать проявление социальных конфликтов». Не забудем, однако, что оно сохраняет двойное лицо даже тогда, когда одно освещено больше, а другое затемнено. И не перестанем уделять внимание тому, что противоречит процессу экспансии принудительного государства; я имею в виду демократический механизм, который мешает слиянию в правящем органе инстанции власти, закона и знания. Иначе говоря, мы недооцениваем измерения, присущие политическому в наших обществах. Если бы мы отмечали только рост прерогатив администрации, вообще укрепление государственной власти, мы бы не различали больше специфическую природу власти, функционирование которой остается всегда в зависимости от соперничества партий и, фактически, всего, что предполагает это соперничество, — от дебатов, которые питаются общественными свободами и поддерживают их. Если провиденциальное государство не становится жандармским государством, то в силу той основной причины, что нет хозяина. Если бы появился хозяин, государство бы потеряло беспокоящую двусмысленность, которая присуща демократии. Отсутствие хозяина означает, что остается считающееся неосязаемым расстояние между административным господством и политической властью. В силу этого расстояния остается действенным императив представления, который несовместим в конечном счете с полным наложением нормы, ибо он делает законным и необходимым разностороннее выражение социальных, ин-

дивидуальных и коллективных агентов и оказывается неотделимым от свободы мнения, ассоциации, движения и от проявления конфликта во всем пространстве общества. Однако мы можем, действительно, спросить себя насчет той способности, которую имеют в настоящее время политические партии в обеспечении правильного функционирования представления. Мы можем даже исследовать знаки новых механизмов, способных возродить последнее. По крайней мере, мы не могли бы уклониться от сравнения между тоталитарным и демократическим режимами и понять трансформации государства без учета политического.

Пусть не думают, однако, что я удалился от предмета нашей беседы. Эти последние замечания направлены на деле на то, чтобы вновь привлечь внимание к тому, что я назвал в одном из очерков, опубликованных несколько лет тому назад, «политическим значением прав человека» (*Droits de l'homme et politique // Libre*, № 7. Paris, «Payot», 1980; переиздано в *L'Invention démocratique*. Paris: «Fayard», 1981). Этот очерк, правда, вызвал возражения, которые меня затронули, особенно возражения Пьера Манена (*Démocratie et totalitarisme // Commentaire*, 1981—1982, vol. IV, № 16), который упрекает меня одновременно в том, что я не оценил пропасти, которую современная концепция права вырыла между государством и гражданским обществом, — аргумент, побудивший его реабилитировать анализ Маркса в «Еврейском вопросе», — и не признал преимущества, которое не перестает извлекать государство из расширения социальных и экономических прав для укрепления своей регламентирующей власти — аргумент, который зато побудил его открыть, в отличие от Маркса, эффективность изменения не в рамках гражданского общества, а в рамках государства. Может быть, я виноват, не уделив достаточно места последнему феномену. Мне было важно, прежде всего, оспорить распространенную интерпретацию, сводящую права человека к индивидуальным правам и заодно демократию — единственно к отношению между двумя феноменами, государством и индивидом. Итак, моя позиция остается следующей: мы имеем шанс оценить развитие демократии и свободы только при условии распознавания в институте прав человека

знаков появления нового типа законности и общественно-пространства, в отношении которых индивиды являются столько же результатами, сколько и организаторами, при условии признания, одновременно, что это пространство могло бы быть поглощено государством только ценой сильной мутации, которая породила бы новый тип общества.

Пусть мне позволят, стало быть, вернуться кратко к интерпретации Декларации 1791 года<sup>5</sup>, ибо последняя, как мне кажется, опровергает концепцию, которую я только что упомянул.

После провозглашения конца социальных различий (ст. 1) Декларация формулирует среди неотъемлемых прав сопротивление угнетению (ст. 2); она уточняет затем, что высший принцип всей суверенности заключается в нации. «Никакое тело, никакой индивид, — добавляет она, — не могут практиковать власть, которая бы не исходила определенно от нее» (ст. 3). Затем, делая закон выражением общей воли, она уточняет: «Все граждане имеют право способствовать лично или через их представителей ее формированию». Вероятно, Декларация руководствуется идеей естественных прав, которые бы заключались в каждом. Как известно, она говорит о политическом обществе как о «политической ассоциации» и ставит цель сохранения этих естественных прав. Но как не видеть, что под прикрытием этого языка она использует понятия, смысл которых раскрывается только сравнительно с принципами, принадлежащими старому политическому порядку, монархии. Суверенность, нация, авторитет, общая воля, закон, который считается ее выражением, представлены таким образом, что они удостоверяются, будучи свободны от всякого присвоения. Суверенность, как сказано, заключается в нации, но последнюю никто не может отныне воплощать; также власть может осуществляться, только следуя правилам, которые гарантируют, что она законно делегирована; общая воля выражает себя в законе, разработка которого включает участие граждан.

Заметим, что эта совокупность положений сохраняет свою связь, независимо от всякого отношения к природе человека, независимо от идеи, что каждый индивид имеет от рождения неотчуждаемые права. Эта связь обеспечена принципом политической свободы. Безусловно, то, что мы

в позитивных терминах называем «политической свободой», может называться «сопротивлением угнетению». И правда то, что это последнее понятие стоит вместе со свободой, собственностью и безопасностью в ряду естественных и неотъемлемых прав каждого, прав, которые стремится сохранить всякая политическая ассоциация. Но повторим еще раз: нужно держать в уме то, что заставило появиться в реальности принцип такого сопротивления. Да, конституанты внедряют его в природу человека! Но повторим они его формулируют в противовес режиму, где власть отрицает у субъектов способность сопротивляться тому, что они считают незаконным, и претендует сохранить право принуждения к послушанию. Короче, формулировка прав человека в конце XVIII века была вдохновлена требованием свободы, которая разрушает представление о власти, стоящей над обществом и располагающей абсолютной законностью, происходит ли она от бога или представляет высшую мудрость или высшую справедливость, наконец такой, которая бы воплощалась в монархе или монархическом институте. Право и власть не сосредотачиваются больше на одном полюсе. Отныне, чтобы быть законной, власть должна соответствовать праву, и она не содержит в себе принципа последнего.

Нам говорят, что, поскольку свобода, собственность, безопасность являются индивидуальными правами, государство приобретает функцию их защиты и в этой функции сказывается уже возможность его могущества — могущества, скорее удесятеренного расцветом новых прав, — так как его нейтральность очевидна, его позиция гаранта или арбитра ведет к тому, что оно развивается, не делая, кажется, ничего другого, как отвечая ожиданию граждан; в результате обходится, как я уже отмечал, молчанием другой феномен: утверждение права, результат которого состоит в отрицании всемогущества власти.

Когда Декларация оговаривает право сопротивления угнетению, то не следует думать, что она обязывает государство требовать его соблюдения. Да, к нему возвращается необходимость гарантировать собственность, безопасность, свободу граждан, но угроза угнетения ставит другую проблему. Хотя она может исходить от одного гражданина в отношении другого, несомненно, что она достигает выс-

шей точки в гипотезе насилия над суверенностью нации. Таким образом, не к государству направлен призыв с целью гарантировать право сопротивления, ответственность за него является собственным делом граждан. Заметим мимоходом, что юристы оказываются слишком формалистами, когда полагают, что право существует только при условии, что определен его обладатель и есть тот, кто противостоит ему. Неясной является в этом случае идентичность обладателя права, между тем как инстанция, перед лицом которой утверждается право, не появляется.

Если бы теперь рассматривали права, которые кажутся не имеющими другой исходной основы кроме индивида, то заметили бы, что они имеют также политическое значение.

Но правда, что, для того чтобы его различить, мы не можем остановиться буквально на формулировках великих Деклараций, не спрашивая себя, каковы последствия действия новых прав в общественной жизни. Это именно те формулировки, которые выбирают всегда как мишень критики прав человека, особенно самый язвительный из них, Маркс, который преследует все проявления индивидуализма и натурализма, чтобы им приписать идеологическую функцию. В свободе действия и мнения, признаваемой за каждым, в гарантиях индивидуальной безопасности этот последний видит только утверждение новой модели, освящающей «отделение человека от человека» и, еще глубже, «буржуазный эгоизм».

Поступая таким образом, он четко подчеркивает определенную черту мышления того времени, но он продолжает двигаться в поле идеологии, каковую он хотел искоренить, игнорируя перевертывание социальных и политических отношений, которое скрывает буржуазное представление о правах. Полностью захваченный этим представлением, автор «Еврейского вопроса» убежден, что оно передает действительную реальность гражданского общества — общества, распяленного в чистом различии частных и индивидуальных интересов, создание которого совпало бы с созданием государства, обреченного на то, чтобы воплощать перед лицом этого общества воображаемую политическую общность; если верить ему, достаточно прорвать завесу права, чтобы увидеть «тривиальный образ» этого общества.

Однако права человека — это не завеса. Их функция далека от того, чтобы маскировать распад социальных связей, который делал бы из каждого монаду; они одновременно свидетельствуют о новой системе отношений между людьми и пробуждают ее.

Не повторяя в деталях аргумента, который я развил в уже упомянутом очерке, сделаю три замечания, подкрепляющие это положение.

*Первое замечание:* заявление, что свобода заключается в праве делать все то, что не вредит другому, не означает замкнутости индивида в собственной сфере деятельности. Негативный оборот «то, что не вредит», на котором останавливается Маркс, неотделим от позитивного оборота «делать все то, что...». Этой статьей полностью признана именно свобода движения; она закрепляет отмену запретов, которые тяготели над последним при Старом Порядке; она сразу делает возможным множество отношений между людьми, устранение перегородок из социальной системы — каждый отныне считает себя имеющим право поселиться, где он желает, двигаться, как он это понимает, на национальной территории, проникать в места, прежде предназначавшиеся для привилегированных категорий, делать карьеру, на которую, как он считает, может претендовать.

*Второе замечание:* свобода мнений не делает мнения частной собственностью, понятой соответственно модели собственности на материальные блага; она является свободой отношений. Согласно самому тексту Декларации 1791 года, «свободный обмен мыслями и мнениями является одним из самых драгоценных прав человека: всякий гражданин может, значит, говорить, писать, печатать свободно при условии ответственности за злоупотребление такой свободой в случаях, определенных законом».

Итак, пока каждому дарована возможность обращаться к другим и понимать их, устанавливается символическое пространство, не имеющее определенных границ, освобожденное от всякой власти, которая стремилась бы им управлять и решать, как можно мыслить и как нельзя, что можно говорить и что нет. Слово как таковое, мысль как таковая подтверждаются независимо от всякого отдельно-

го индивида как данность, не являющаяся ничьей собственностью.

*Третье замечание:* гарантии безопасности — в которых Маркс находит только самое гнусное выражение гражданского общества, транскрипцию «понятия полиции», служащей защите буржуа, — учат, что юстиция свободна от власти, что она не имеет другой движущей силы, кроме себя самой, что, предоставляя индивиду защиту от произвола, она создает этим символ свободы, которая служит основой существования нации. Таким образом оказывается утвержденной от Констанана до Пеги<sup>6</sup> идея, что несправедливость, причиненная индивиду, касается не только его, что она унижает саму нацию, — и это не потому, что каждый может опасаться, раз нарушены права соседа, оказаться в свою очередь жертвой произвола, а потому что сама основа социальных отношений в политической общности держится на вере в юстицию, не зависимую от хозяина, от каждого и от всех.

Пьер Манен упрекнул меня в недооценке парадокса, полностью воспринятого Марксом. «Люди революции, — замечает он, — в тот самый момент, когда они приписывают политической инстанции, себе самим в качестве управляющих все права и полномочия, оправдывают политику как таковую в качестве средства эгоистического человека гражданского общества». И процитировав «Еврейский вопрос», он уточняет: Маркс очень хорошо видит, что «эта политическая жизнь, не имеющая собственного содержания и собственного мнения, когда обстоятельства заставляют ее осознать свою важность и высокое значение, может только обернуться в форме чистого отрицания против условий своей возможности, а именно, против буржуазного общества, в отношении которого она еще является, в ее собственных глазах, простым инструментом». Но противоречие людей революции состояло ли в противоречии прав человека?

Как известно, Маркс отмечает в диалектике с ее противоречиями дополнения: иллюзия политики является, замечает он в «Еврейском вопросе», близнецом иллюзии прав человека. Связность его аргумента покоится в таком случае на тезисе, который действительно не является тезисом Манена и который заключается в том, что коммунизм

будет отмечен вместе с уничтожением разделения классов уничтожением различия экономического, юридического, политического в чисто социальном. В отсутствие этого тезиса, относительно которого история, мне кажется, показала, что он расчищает, фактически, путь для тоталитарного фантазма, критика теряет всякое основание. В строках, цитированных Маненом, именно Террор оказывается другим лицом прав человека. Но происходит ли он от осознания невозможности общества, которое бы материализовалось, распадаясь в результате отделения человека от человека, или этот марксистский образ гражданского общества является только фикцией, и Террор, далеко не являясь его дополнением, означает скорее разрушение политической свободы как таковой, воспроизведение исподтишка традиции абсолютизма — как это увидят Мишле<sup>7</sup> и Кине<sup>8</sup> — возникновение в обществе, где разрушается вера в монарха и религию, невменяемой власти, которая претендует на воплощение на земле закона и знания? Принять аргумент Манена, воспринявшего аргумент Маркса, мне кажется тем труднее, что он нас лишает понимания, почему демократия утвердилась, освобождаясь от террора и основываясь на правах человека.

Я хорошо понимаю, что главный тезис остается: демократия достигает триумфа, только устанавливая разделение между гражданским обществом, где существуют мнения без власти, и либеральным светским государством, властью без мнений. При этой системе государство все время выигрывало бы в силе под покровом нейтральности, а гражданское общество непрерывно бы ослабевало, оставаясь шумным театром мнений, которые, будучи только мнениями индивидов, друг друга бы нейтрализовали. Между тем этот тезис кажется по крайней мере односторонним, так как он заставляет нас игнорировать великое событие, определившее одновременно создание нейтральной власти и свободных мнений; я имею в виду исчезновение власти, которая поработала всех и каждого, сверхъестественного или естественного фундамента, на котором покоилась эта власть и на который она могла сослаться, чтобы отстаивать свое право на бесспорную законность, знание конечных целей общества и поведения людей, предназначенных занимать определенное место и выполнять определенную роль.



Политическая оригинальность демократии, которая мне кажется недооцененной, проявляется, действительно, в таком двойном феномене: власть отныне обречена находиться в поиске своего фундамента, потому что закон и знание не воплощены больше в личности того или тех, кто ее использует; общество принимает конфликт мнений и спор о правах, потому что разрушены достоверные системы отсчета, которые позволяли людям размещаться определенным образом относительно друг друга. Двойной феномен сам является знаком своеобразной мутации: власть должна отныне получать свою законность, если не укореняясь в мнениях, то по крайней мере не укрываясь от соперничества партий. Однако это последнее одновременно происходит из практики гражданских свобод и ее поддерживает, более того, активизирует. Государство, правда, кажется нейтральным, не имеющим мнений или стоящим выше мнений; поэтому трансформации, которые оно испытало за последние сто пятьдесят лет, возникли из эволюции общественного мнения или осуществлены в зависимости от последнего, включая ту трансформацию, которая, отделив государство от церкви, конституировала его в качестве светского.

Первые либералы или сен-симонисты ошибались, обнаружив в этом общественном мнении целиком новую силу, перед которой старые предрассудки и произвол должны были мало-помалу сложить оружие. Токвиль точнее видел проблему, когда раскрыл процесс конденсации мнений, который мог поработить людей новыми нормами мысли и поведения и способствовать их пассивности перед лицом государства. Между тем, повторяем, демократический процесс имеет более, чем один, смысл: должны были бы отметить одновременно новую «тиранию мнения», по выражению Токвиля, новое исключительное право мнения, которые, как говорил Манен, призваны нейтрализовать друг друга, и новую свободу, действие которой состоит в том, чтобы взорвать предрассудок и изменить общее ощущение того, что принято или не принято в качестве социально приемлемого, необходимого или законного.

Я не смешиваю права и мнения.

Это смешение кажется мне, напротив, как я собираюсь показать, характеристикой извращения понятия права. Но

моя первая забота состоит в том, чтобы заставить признать общественное пространство, всегда находящееся в возникновении, существование которого путает принятые границы между политикой и неполитикой. С этой точки зрения различие между гражданским обществом и государством, с которым я сам соотношусь, не дает полностью отчета в том, что происходит с созданием демократии. Скажем, что оно уместно только при условии, если его не понимают как чистое разделение. Маркс, как помнится, представлял его таким образом. Он противопоставлял феодальной модели общества, в котором политические отношения казались ему переплетенными с социо-экономическими отношениями, модель буржуазного общества, в котором сфера политического, имея тенденцию к совпадению со сферой государства, оказывалась отделенной от собственно гражданской сферы, характеризуемой разобщенностью интересов и конфликтами между ее агентами. Он только забыл одну вещь, а именно, что монархия Старого Порядка основательно разрушила феодальную систему и что государство обладало уже принципом авторитета, прежде чем оказалось в состоянии эффективно привести в действие все его пружины. То, что он называет буржуазным обществом, отличается действительно укреплением государственной силы, но не менее того представительной системой, необходимостью для правительства происходить из социального целого. Эти две особенности являются, вероятно, неразделимыми, хотя можно делать акцент скорее на одном, чем на другом, они не могут анализироваться отдельно.

Итак, согласимся, что очень часто недооценивали значение конституций, в рамках которых государственная власть устанавливается, действует и периодически обновляется под влиянием политического соперничества и через него, под влиянием конфликтов, которые выражаются в общественной жизни. Действенность представления оказывается, правда, нарушенной постоянством государственного аппарата, сложность которого не перестает расти, так что появляется искушение ею пренебречь.

Заметим: формирование власти тоталитарного типа, свободной от соперничества, означает не только конец политических свобод, но самих гражданских свобод.

Невозможно, значит, держаться в рамках рассуждения, которое принимает в расчет только государство и гражданское общество. Это последнее, если мы хотим сохранить термин, само включается в политическое устройство, оно имеет часть, связанную с системой демократической власти. Кроме того, какими бы ни были величина и сложность государственного аппарата, видно, что он бессилён объединиться, поскольку каждый из его секторов остаётся подчинённым давлению особых категорий управляемых или социальных действующих лиц, которые защищают автономия своей сферы компетенции и так, что логика управления, которую функционеры стремятся сделать преобладающей, сталкивается с логикой представления, которая предлагается избранным властям. Короче, одна и та же причина приводит к тому, что государство не может замкнуться в себе, чтобы стать грандиозным органом, управляющим всеми движениями социального тела, и что держатели политической власти оказываются вынуждены снова приводить в действие принцип управления общественными делами.

В этом пункте моего доказательства я снова встречаю вопрос, находящийся в центре нашего спора. Оно направлено не на то, чтобы аннулировать его, но переформулировать таким образом, чтобы избавиться от ответа, который уклонялся бы от его политических вкраплений. Я допускаю, на самом деле, что новые права, которые возникают под покровом практики политических свобод, способствуют росту регламентирующей власти государства.

Более того, мне кажется, что политическая система сама готовится к этой эволюции. Фактически партии и правительства принимают требования, которые им кажутся популярными, чтобы подтвердить свою законность; они заставляют изменять соответственно законодательство; это последнее даёт администрации новые формы ответственности вместе с новыми средствами контроля и новыми возможностями принуждения. Пусть! Однако мы не останавливаемся на этой констатации. Для того чтобы произошла юридическая регистрация новых прав, недостаточно, чтобы такое-то или такое требование было любезно услышано на вершине государства. Ещё нужно, чтобы оно сначала получило, даже если оно касается только определен-

ной категории граждан, по крайней мере молчаливое согласие значительной части общественного мнения, короче, чтобы оно вписалось в то, что мы назвали «общественным пространством». Конечно, не нужно недооценивать взаимосвязь силы и права — того, что сила возникает из интересов, способных мобилизовать действенные средства давления, или что она основывается на численности. Но одно из условий успеха требования заключается в принятии убеждения, что новое право соответствует требованию свободы, о которой свидетельствуют уже действующие права. Именно таким образом в XIX веке право ассоциации трудящихся или право забастовки, вытекающая из изменения в соотношении сил, заставили признать себя даже теми, кто не был их зачинщиком, в качестве законного расширения свободы выражения или сопротивления угнетению. Именно таким образом в XX веке голосование женщин или многие из социальных и экономических прав появились в свою очередь как продолжение первоначальных прав или так называемых культурных прав, как продолжение права на образование. Все происходит так, как если бы новые права ретроспективно оказывались составляющими одно целое с тем, что уже было принято в качестве определяющего для общественных свобод.

Но заметим, что такое чувство воодушевляет прежде всего тех, кто берёт инициативу выдвижения требования. Формулируя его, они защищают, разумеется, свои интересы, но они имеют также сознание, что они жертвы скорее ошибки, чем вреда, поскольку их слово не услышано.

Это замечание должно быть хорошо взвешено. Демократическое понимание права включает удостоверение слова — индивидуального или коллективного, — которое, не находя своей гарантии в установленных законах или в обещании монарха, заставляет ценить свою власть в ожидании своего общественного подтверждения в силу призыва к общественному сознанию. Тщетно пренебрегать новизной феномена. Подобное слово, будь оно тесно связано с требованием, адресованным государству, остаётся от него отличным. В этом отношении нас ещё раз просвещает соотношение с тоталитарным режимом. Мы отмечали, что этот последний не даёт места модели провиденциального государства: это не мешает ему принимать тысячу мер, ка-

сающихся занятости, общественного здоровья, воспитания, жилища, досуга, чтобы учесть некоторые потребности населения. Но они не являются, собственно говоря, правами, гарантом которых оно себя делает. Дискурса власти достаточно, она игнорирует любое слово, которое выходит за ее орбиту. Власть решает, она жалуется; всегда произвольная, она не перестает делать выбор между теми, кому она дарует выгоду от своих законов, и теми, кто из нее исключен. Индивиды получают только фурнитуру, загроможденную под права, с ними обращаются так, что они видят себя зависимыми, а не гражданами.

Рассматривая то, что составляет движущую силу права в демократии, мы имели бы соблазн считать невозможным отделить между собой те права, которые считают фундаментальными — признанные однажды под названием «прав человека», — и те, которые были добавлены к ним с течением времени. И в некотором смысле, который я собираюсь уточнить, я думаю, дело обстоит именно так.

Значит ли это, что нужно заменить натуралистический тезис на историцистский? Скорее важно отвергнуть оба эти обозначения. Идея человеческой природы, с такой силой провозглашенная в конце XVIII века, никогда не определяла смысл работы, положившей начало обеим великим Декларациям, американской и французской. Последняя, сводя источник права к его человеческому выражению, сделала из человека и права загадку. Она заставляет признать по ту сторону своих формулировок *право иметь права* (согласно выражению, которое я заимствую у Ханны Арендт, но которому она давала другое употребление), давая таким образом начало движению с непредвидимым развитием. Или другими словами, натуралистическая концепция права замаскировала чрезвычайное событие, которое основало декларацию бывшую самодекларацией, то есть декларацией, в которой люди через своих представителей оказывались одновременно субъектами и объектами высказывания, видели в каждом сразу человека, «говорили друг с другом», представляли одни перед другими и, делая это, выступали в качестве свидетелей, судей друг друга.

В этом событии не смогли бы выделить представление о *природе* человека, хотя оно различимо, оно неотделимо

от определения «природного» в себе — когда «в себе», я осмеливаюсь сказать, понимается одновременно как индивидуальное, множественное и общее; одновременно обозначенное в каждом, в отношении каждого с каждым и в народе. Одна и та же причина запрещает нам, значит, фиксировать понятие человеческой природы, делать из последней природу в себе — если не склоняться к воображаемому — и подписываться под критикой прав человека, которая бы претендовала под предлогом возвращения от фикции к реальности аннулировать их универсальное значение. Процесс над натурализмом, такой, как его осуществляли столь разные мыслители, как Бурке<sup>9</sup> и Маркс, зывая к исторической реальности, парадоксально игнорирует факт происхождения абсолютно нового под прикрытием утверждения человека, философской иллюзии, которая уничтожает «конкретных» людей в пользу абстрактного существа. Ни тот, ни другой не поняли, действительно, того, что отвергает идея прав человека: определение власти как держательницы права, понятие законности, фундамент которой был бы вне влияния человека, и одновременно, представление об упорядоченном мире, внутри которого индивиды оказываются «натурально» классифицированными. Оба, взяв в качестве мишени неограниченную абстракцию человека, разоблачают фиктивную универсалию французской Декларации, недооценивая то, что она нам завещала: универсальность принципа, который восстанавливает право вопрошания о праве. Эта последняя формула не позволяет историцизму себя захватить; она заставляет понять, что институт прав человека гораздо более того, что мы только что назвали событием, — нечто, что появилось бы под давлением времени и было обречено погибнуть в нем; возникает принцип, к которому отныне только и можно обращаться, чтобы расшифровать индивида, общество и историю.

Между тем считать, что натурализм и историцизм составляют два аспекта, равно неприменимые к мысли о правах человека, значит не упрощать, а только усложнять данные проблемы. Мы не можем, кажется, ни сказать, что первые права заставляют нас коснуться скалы, так как мы отрицаем веру в природу человека, ни что все права, завоеванные позже, составляют с ними цепь, каждое звено ко-

торой несет одинаково знак обстоятельств, потому что мы открываем в институте первых прав основание, появление принципа универсальности. И мы не можем больше проводить линию разрыва между первыми и новыми правами, так как мы знаем, что последние поддерживаются первыми.

Но усложнение кажется мне необходимым, и оно по праву заставляет нас не терять из вида различие, которое мы беспрестанно делаем, между демократическим и тоталитарным режимами. Это различие было бы ошибочно проводить в терминах классической философии как различие между режимом, регулируемым законами, и режимом без законов, режимом, где власть законна, и режимом, где она произвольна.

Как это очень справедливо заметила Ханна Арендт, тоталитаризм характеризуется пренебрежением к позитивным законам, но он организуется тем не менее под знаком Закона, который оказывается фантастически утвержденным в союзе с властью как находящийся *над* людьми в то самое время, как он утверждает в качестве закона человеческого мира, возвращенного с неба на землю.

Демократия отличается тем, что, если она кладет начало истории, в которой уничтожается место референта, откуда закон приобретает свою трансцендентность, она не делает тем не менее закон имманентным мировому порядку и не смешивает заодно его царство с областью власти. Она делает из закона то, что, будучи всегда несводимым к человеческому ухищрению, дает смысл действию людей только при условии, что они его соблюдают, воспринимают как закон их существования и условие возможности для каждого судить и быть судимым. Различие между законным и незаконным не материализуется в общественном пространстве, оно только освобождено от достоверности, с тех пор как никто не мог бы занять место великого судьи, с тех пор как эта пустота поддерживает требование знания. Иначе говоря, понятие режима, управляемого законами, законной власти современная демократия приглашает нас заменить понятием режима, основанного на *законности спора о законном и незаконном* — спора, неизбежно не имеющего гаранта и конца. Об этом споре свидетельствуют в нашу эпоху столь же влияние прав человека, как и их распространение.

Но если мы принимаем, что этот спор включен в сущность демократии, мы, может быть, оказываемся лучше вооружены, чтобы описать символическое значение прав, сформулированных в первых Декларациях, ничего не уступив противоположности натурализма и историцизма и верно оценивая непрерывность того, что проявляет себя, начиная с момента происхождения и до наших дней.

Действительно, свободы, объявленные в конце XVIII века, имеют то своеобразие, что они не отделимы от рождения демократического спора. Более того, они его порождают. Нам нужно, значит, допустить, что там, где они достигнуты, все демократическое здание рискует обрушиться; что там, где они не существуют, тщетно бы искали его первый камень. Зато экономические, социальные и культурные права, хотя они не случайны, могут перестать быть гарантированными, даже признанными (впрочем, я не вижу никоим образом ни в Англии Маргарет Тэтчер, ни в Америке Рейгана, чтобы они в принципе были уничтожены), ущерб несмертельный, процесс остается обратимым, демократическая ткань способна восстановиться не только в силу обстоятельств, благоприятных для улучшения судьбы большого числа граждан, но в силу самого того факта, что сохранены условия протеста.

Я хорошо слышу возражения. Свободы остаются формальными, когда они комбинируются с бедностью, необеспеченностью занятости, беззащитностью перед болезнью. Но аргумент кажется мне не выдерживающим критики. Примененный к западным обществам, он оставляет без внимания тот факт, что эти формальные свободы сделали возможными требования, которые могли сделать лучше условия жизни людей. Обходят молчанием статус первых свобод, вытекавших из права ассоциации трудящихся и права забастовки, которые одновременно составляли одно целое с первыми завоеванными правами до такой степени, что их разрушение означало бы теперь разрушение демократии, и с экономическими и социальными правами.

Кроме того, этот аргумент, примененный к обществам, где бедная часть населения является теперь жертвой дикой эксплуатации, очень легко может быть обращен против тех, кто на него ссылался. К чему, спрашивают они, говорить о правах человека в их отношении? Речь идет о рос-

коши, которая не могла бы быть применима к людям, которые стоят перед драмой бедности и голода, эпидемий и детской смертности. Они забывают только, что угнетенные должны в таком случае отказаться от свободы слова, ассоциаций и часто даже от самой свободы движения, то есть от всего того, что дало бы им законные и действенные средства протеста и сопротивления угнетению. И только опыт учит слишком ясно, насколько пренебрежение к правам человека побуждает так называемых революционеров либо основывать режимы тоталитарного типа, либо мечтать о них. В самой глубине такое пренебрежение скрывает отказ, адресованный индивидам, крестьянским общинам, рабочим и вообще народу, от *права иметь права*.

Правда, когда мы утверждаем, что демократия устанавливает законность спора между законным и незаконным, мы оказываемся в центре затруднения. Этот принцип позволяет действительно предположить, что законным отныне является то, что считается таковым здесь и теперь. Однако в чем заключается критерий суждения? Можно действительно ответить, что он заключается в соответствии нового права духу фундаментальных прав. Мы сами это внушали: ощущение этой связи направляет одновременно тех, кто стал или делается защитником новых прав, общественное мнение, которое их одобряет, и инстанции, которые дают им юридическое оформление. Тем не менее ответ не освобождает от сомнений. Фундаментальные права, если они являются определяющими в общественных дебатах, не могли бы резюмироваться в некоем определении, так что можно было бы повсеместно согласиться относительно того, что им соответствует или не соответствует то ли буквально, то ли по духу. Очевидность всегда составляет недостаток. Таким образом мы оказались бы приведенными к заключению, что считаемое законным здесь и теперь, может быть таковым только в силу критерия большинства. Но чтобы привести нас к этому тезису, нужно было бы, чтобы мы забыли только что сказанное, а именно, что право не могло бы проявить себя имманентным социальному порядку, без того чтобы не пришла в упадок сама идея права. Парадокс, что право высказано людьми — что это даже означает их возможность высказываться, проявлять свою человечность в их индивидуальном

существовании и в их способе сосуществования, их способе быть вместе в городе — и что право не сводится к человеческому ухищрению, этот парадокс был воспринят, начиная со споров XIX века, не только либералами, совершенно чуждыми устройству демократии, но и такими мыслителями, как Мишле или Кине, так же привязанными к суверенности народа — которая означает в их глазах экономический и социальный прогресс — как и к суверенности права.

Законность спора относительно законного и незаконного предполагает, повторяем, что никто не занимает места великого судьи. Уточняем: никто, то есть ни человек, наделенный высшей властью, ни группа, составляя она большинство. Итак, отрицание является действенным: оно уничтожает судью, но приносит справедливость в существование общественного пространства — такого пространства, где каждый принужден говорить, слышать, не будучи поработан властью другого; где та власть, которая ему дана, принуждает его *хотеть*. Это достоинство названного пространства, всегда неопределенного, ибо оно не является ничьей собственностью, а только находится в соответствии с теми, кто признает себя в нем и дает ему смысл, позволяет распространиться постановке вопроса о праве. Пусть в зависимости от этой последней формируется большинство *здесь и теперь*, которое дает ответ, занимающий место истины, никакое ухищрение не могло бы ему помешать. И пусть человек, будь он единственный, будет вправе разоблачать суетность или ошибку этого ответа, — вот что только подтверждает связь свободы и права, несводимость сознания права к мнению: большинство, а не общественное пространство, обнаруживает тогда при случае свой недостаток. Деграция права не заключается в ошибках большинства, она вытекала бы из ошибки самого общественного пространства, если бы оказалось, что в отсутствие свойственных ему дебатов массовое, компактное, постоянное мнение решало в ночи, вместо того чтобы составлялись и распались разные большинство и чтобы перипетии обмена и конфликта поддерживали беспокойство и счастливое разделение убеждений.

Поставим таким образом вопрос: находится ли или нет это пространство в состоянии сужения, даже отмирания? Или, как думают некоторые, не является ли оно уже толь-

ко иллюзией, которой пользуется государство, чтобы подтвердить свои демократические титулы? Не видим ли мы скорее только мнение, которое увеличивается, собирается в себе самом, округляется, чтобы приладиться к взятию всемогущей власти? Поставим здесь этот вопрос, но согласимся, что это вопрос политики и что было бы заносчиво решать его в том или в другом смысле.

Парадокс, о котором я говорил и о котором я думаю, что он составляет сущность демократии, оказывается в нашу эпоху чудовищно акцентированным вследствие проникновения в то, что основывалось некогда как общественное пространство, массы, которая из него была исключена. Итак, как верно оценить последствия этого изменения? Наверняка, все более сильная позиция государства как гаранта экономических, социальных, культурных прав ведет к уменьшению законности права на санкцию, даваемую мнениям через инстанцию, в которой кажется конденсируется общественная власть; между тем мнения, стремящиеся все больше найти их общий знаменатель, вопреки тому, что они исходят от различных категорий, в ожидании этой санкции видят себя как бы узаконенными, если только они располагают силой численности.

Никакого сомнения, с моей стороны, в том, что касается значимости этого наблюдения. Но оно не должно скрывать, что вмешательство масс в общественное пространство, далеко не уничтожая его, ведет к значительному расширению его границ и к умножению его систем. Современный неолиберализм (который вновь завоевал удивительный престиж в современную эпоху) не хочет ничего знать о смысле этого обстоятельства, укрепленный тем, что он остается с теорией элиты, которая поддерживалась отстранением от права на слово наиболее многочисленных, особенно самых бедных слоев общества. Он, таким образом, остается слеп в отношении проблем, с которыми мы сталкиваемся в настоящее время, ибо никакой поворот назад не мыслим в рамках демократии. И он также делает нас тупоумными в защите дела права, ибо нельзя отделить распространение права на слово от диффузии *смысла* права в обществе. Насколько важно спросить себя о результатах новых прав, обнаружить то, что они имеют двусмысленно; или еще попытаться определить справедливое различие

права и мнения, которое многие теряют из вида, настолько же кажется тщетным отрицать, что для миллионов людей молчаливое послушание нормам, которое значило бы для них только удовлетворение требований меньшинства или поддержку на многих уровнях позиции господства, отступило перед постановкой вопроса о законном и незаконном.

Пусть, например, подумают о требованиях, которые лежат в основе нового положения женщины. Кто бы искренно считал, что они свидетельствуют только об изменении в мнении, что они руководствуются простым требованием благосостояния? Особенно споры о контрацепции или об аборте привели в действие идею свободы, которую некоторые могут, конечно, оспаривать, но которая касается сущности индивида, межличностных отношений и общественной жизни. Предположим, это пример самый красноречивый. Но пусть идет речь о правах столь различных, как права наемных рабочих, лишенных занятости, или права предпринимателей, столкнувшихся с трудностями руководства, права социально застрахованных, права иммигрантов, заключенных, отказывающихся от военной службы по религиозно-этическим мотивам, права военных (которые сегодня лишены свободы выражения) или еще права гомосексуалистов — столько прав, которые годами являются, особенно во Франции, предметом для беспрерывных дискуссий, — согласимся, что они сигнализируют о несравненно более остром смысле права, чем в прошлом. Верят, что повсюду наблюдается укрепление силы государства вследствие новых требований, но обходят молчанием его оспаривание.

Недавние дебаты о занятости, об общественном обеспечении, о реформе в области общественного здравоохранения и медицинского обеспечения, о статусе частного образования, которые провоцируют те и другие забастовки, массовые конфликты, показывают, однако, что в обществе нет ни безразличия, ни пассивности. Возразят, что сталкиваются коалиции интересов, корпоративные общности, которые сопротивляются опасности, или пробудившиеся предрассудки. Но была ли свободна от интересов и мнений когда-либо в прошлом защита прав? В спорах об организации медицины или образования, например, слышно ли нечто другое, чем шум интересов или предрассудков?

Верят еще, что экономический кризис является двигателем новой экспансии бюрократии и технократии. Но не верно ли, напротив, что он делает также очевидным неподвижным образом конфликт прав; что он заставляет открыть противоположную сторону некоторых зол, которые от этого не становятся менее злом, и противоположную сторону некоторых благодетелей, которые от этого не становятся меньше благодетелями?

Я говорил, что вопрос о сохранении и расширении общественного пространства является политическим. Я имел в виду вопрос, который находится в сердце демократии. Я не претендовал ответить на него. Исследование, которое было бы только путем к ответу, составило бы предмет другой дискуссии. Оставаясь же в рамках данной, я ограничусь таким заключением: нет института, который бы по своей природе был достаточен, чтобы гарантировать существование общественного пространства, в котором осуществляется постановка вопроса о праве. Но, с другой стороны, это пространство вызывает предположение, что ему послан образ его собственной законности со сцены, которая приводит в порядок различные институты и на которой движутся актеры, наделенные политической ответственностью. Итак, когда партии и парламент не выполняют более свои функции, нужно опасаться, что за недостатком новой формы представления, способной ответить на ожидания общества, демократический режим теряет свою надежность. Когда, с одной стороны, — практика юстиции, с другой, — практика информации через органы прессы, радио и телевидение не проявляют себя независимыми, по существу, нужно также опасаться, что то, что я называл различием власти, закона и знания, которое лежит в основе современного сознания права, утрачивает свою символическую действенность. Или скажем еще: когда политические, юридические и интеллектуальные агенты часто являются зрелище их послушания приказам, продиктованным интересом, заботой о дисциплине группы или стремлением ввести в заблуждение мнение, нужно беспокоиться распространяемой ими коррупцией.

Чтобы показать роль людей, находящихся на политической сцене, закончим простым наблюдением, которое я заимствую из статьи Пьера Паше (*La Justice et le Conflit des*

*opinions // Passé-Présent*, 1983, № 2. Paris: «Ramsay»): наш прежний министр юстиции Ален Пейрефит говорил, по существу, что он лично не был против уничтожения смертной казни, но что мнение еще не созрело. Это означало одновременно поднимать до устойчивости мнения настроения, страхи, ненависть, жажду мести и сообщать ему законность. Мало есть таких поразительных примеров унижения права со стороны власти, предназначенной служить его гарантом. Зато достаточно, что новый министр Робер Бадинтер говорит языком юстиции, для того чтобы фантом всемогущества мнения рассеялся.

## Ханна Арендт и вопрос о политическом\*

Ханна Арендт очень рано была признана большим политическим мыслителем в Соединенных Штатах, даже если ее тексты возбуждали иногда живую полемику. Напротив, удивительно, что, хотя многие из ее работ переведены во Франции, ее там долго игнорировали, особенно левая интеллигенция. Раймон Арон оказался тем человеком, который сыграл решающую роль в представлении ее французской публике. В некотором смысле это не удивительно. Раймон Арон был подлинным либералом; хотя его либерализм отличен от либерализма Ханны Арендт, они имели общее понимание фашистских и сталинских режимов и избегали обычных определений правых и левых.

Кажется на деле, что игнорирование, пренебрежение, даже враждебность, объектом которых во Франции была Х.Арендт, обязаны влиянию марксизма, который составлял очевидную помеху для принятия ее идей. Однако мы живем в эпоху, когда происходит некоторое разочарование, когда ставится и распространяется некоторое число новых вопросов. Таким образом, можно заметить, что вот уже несколько лет осуществляется критика рационализма, которая имеет в виду современную науку и ее разрушительные следствия, а также, сверх того, сам идеал Разума. И не только философия Просвещения выбрана мишенью, но также философия Истории как таковая. Философия Истории предстает именно как продолжение философии Просвещения, тогда как она воспринималась прежде если не как ее отрицание, то как критика. Маркс не рассматривается больше в качестве разрушителя рационализма, а скорее в качестве того, кто последовательно развивал проект субъективности, воплощенный в истории, кто последовательно развивал проект господства человека над при-

родой и поддерживал иллюзию Одного, замкнутости человечества на себе самом.

Эта критика, и факт кажется замечательным, доходит вплоть до постановки под сомнение самого понятия истории, не только истории как «суда разума», но истории как наступления смысла, истории как среды, в которую мы помещены, посредством которой мы сделаны и которая составляет условие нашего доступа к прошлому. Отмеченная критика имеет также часто в виду само понятие социальной реальности, той реальности, которую предполагалось обнаружить на уровне собственно производственных отношений.

Такого рода критика лучше всего воплощалась в критике государства, рассматриваемого в качестве органа гомогенизации социального и господства, органа, приобретавшего растущую силу под влиянием требования удовлетворения коллективных потребностей.

Чувствительность части интеллигенции нашего времени по сравнению с интеллигенцией послевоенной побуждает к утрате доверия ко всему тому, что связано с насилием, к отказу от политики, как если бы она смешивалась с насилием. Однако всякий, кто открыл бы сегодня Х.Арендт, не упустил бы увидеть, с какой силой она открывала путь нынешним вопросам, с какой страстью она их группировала и стремилась на них ответить. Это не означает тем не менее, что ее ответы полностью удовлетворяют наши ожидания. Но вопрос, который поддерживает ее изыскания, заслуживает всего нашего внимания.

Я хотел бы сделать очевидным требование мыслить, присущее всему ее творчеству.

Это требование родилось от встречи с *событием*, испытанием, которое она пережила, событием, которое ее перевернуло и которое ей казалось одновременно «центральным событием нашего времени»: речь идет о победе нацизма в 1933 году.

Начиная с 1933 года, говорит она, датируется ее интерес к политике и к истории. Воскрешая очень точно в памяти 27 февраля, день пожара рейхстага, она говорит: «Это был для меня прямо шок, и именно с этого момента я почувствовала свою ответственность». Речь не идет ни о мелком факте, ни о биографической детали. В то время как

\* Доклад сделан в центре Раши и опубликован в «Cahiers du Forum pour l'indépendance et la paix» (1985, № 5, mars).



она чувствовала себя ответственной, призванной ответить на чудовищный вызов тоталитаризма, она осознавала то, что составляет двигатель всей мысли.

Именно так она напишет в предисловии к «Between Past and Future» (на французском — «Кризис культуры»): «Я думаю, что мысль как таковая рождается из опыта событий нашей жизни и должна оставаться связанной с ними как с единственными вехами, к которым она может прикрепиться». Х.Арендт обладала поистине обширной культурой. Блестящий эллинист, она была ученицей Гуссерля и последовательницей Ясперса и Хайдеггера. Когда она говорит «мысль рождается», «мыслить» — это не означает просто двигаться в уже *мыслимом*, но *начинать снова* и именно *начинать при испытании события*. В своем предисловии к «Приключениям диалектики» Мерло-Понти написал строки, которые совершенно созвучны с мыслью Х.Арендт: «Под влиянием событий мы получаем сознание того, что для нас неприемлемо, и именно этот проинтерпретированный опыт становится тезисом и философией; позволено, значит, его рассказывать открыто и при условии проверки с его повторениями, пропусками, разрывами. Делая это, избегают хитрости систематических работ, которые рождаются, как и другие, из нашего опыта, но представляют себя как бы рожденными из ничего и кажутся, значит, в тот момент, когда они присоединяются к проблемам времени, обладающими сверхчеловеческой пронизательностью, тогда как они ограничиваются тем, что снова обретают по-ученому свои начала».

Ни один писатель не обозначил так строго, как Х.Арендт, связи между мыслью и событием. Никто не раскрыл лучше в незнакомом, неожиданном, в том, что вошло в наши верования, во Вселенную, которую мы разделяем с нашими близкими, само место рождения мысли, силу, порождающую мысль. Стоять лицом к неизвестному — эта позиция, присущая Х.Арендт, приобретает весь свой смысл, когда вспоминают то, что было слабостью немецких интеллектуалов в 1933 году — интеллектуалов, которые поставили на службу «отсутствия мысли» самые искусственные, самые лживые конструкции и которые побудили ее, как она об этом сказала, навсегда отвернуться от интеллектуалов, относительно которых она

знала, что не могла ничему у них научиться. Творчество Х.Арендт не было бы справедливо оценено, если бы не поняли этого требования, так же как требования оставаться ему верной. Х.Арендт была действительно теоретиком и даже философом; но не случайно, что она всегда защищалась от этого звания, ибо в ее трудах существует постоянное напряжение между ее желанием разрабатывать теорию и ее волей быть ответственной перед событием. Точно так же ее критика истории историков проясняется в связи с ее стремлением не растворять новое в континууме времени таким образом, что оно кажется апостериори только следствием развития, содержащегося в его предпосылках.

Х.Арендт не переставала противопоставлять задачу *понимания* большой теории, которая тем или иным путем всегда стремится вновь привести единичное в царство принципа, тем объяснениям истории, которые состоят в формировании цепочки каузальных отношений.

Понимать для Х.Арендт значит прежде всего положиться на докритическое понимание, на общий смысл\*. И действительно, нет ли в общем сознании спонтанного различия между истиной и ложью, между добром и злом, между тиранией и свободой такого рода, что опереться на это некритическое понимание уже значит проложить путь к тому, что заключает вызов мысли? Но, правда, в этом предпонимании неизвестное еще только смутно ощущается. Именно так, например, говорит Х.Арендт, общий смысл трактует тоталитаризм как тиранию, тогда как, конечно, речь идет совсем о другой вещи; речь не идет о новом искусстве лжи или о новом способе зла, которое было бы уже идентифицировано.

Но понимать значит для Х.Арендт сверх того принимать время, в котором мы находимся. Не безропотно покоряться тому, что происходит, но пытаться *примириться с временем* и в конечном счете *понять самого себя*, то есть искать ответ, как в мире, в котором мы живем, мог родиться тоталитаризм, так как в конце концов он не родился из ничего, а возник из близкой нам культуры.

Мое убеждение — в свете фразы «мысль рождается из опыта событий нашей жизни и должна быть связанной с

\* См. беседу с Гутнером Гауссом // «Esprit», 1985, juin.

ними» — заключается в том, что в своей самой большой части творчество Х.Арендт было связано с ее опытом и с ее интерпретацией тоталитарного феномена. Хотя она не сделала ясной связь между своей концепцией политики и истории и анализом тоталитарного феномена (можно было бы также сказать, связь концепции метафизики и, в еще более общем плане, человеческого предназначения с этим анализом), такая связь, с моей точки зрения, является бесспорной, и я хотел бы прежде всего осветить ее.

Во-первых, тоталитаризм, как кажется, — это режим, где все представляется политикой: юстиция, экономика, наука, педагогика.

Мы замечаем, что партия проникает в каждую область и распространяет свои правила. Во-вторых, тоталитаризм проявляет себя как режим, где все вещи становятся общественными. В-третьих, его нельзя смешивать с вульгарной тиранией, потому что его не могли бы трактовать как тип произвольного правления в той мере, в какой он соотносится с законом, с самой идеей абсолютного закона, который ничем не обязан интерпретации людей здесь и теперь: закон Истории в тоталитаризме коммунистического типа; закон Жизни в тоталитаризме нацистского типа. Еще кажется, что в этом режиме действие составляет господствующую ценность, так как народ должен быть мобилизован и находиться всегда в движении для осуществления задач, представляющих общий интерес. Это также режим, в котором царит система понятий. Наконец режим представляется революционным, он делает чистую доску («табула раза») из прошлого и отдается созданию «нового человека».

Однако такое полное утверждение политики имеет своей обратной стороной отрицание. Не только потому, что мы могли открыть, что идеал господства общества переводится фактически как тотальная власть, что здесь проявляется сила, свободная от всякого этического или религиозного критерия, которая не знала границ возможного, так что знаменитое создание «нового человека» трансформируется в оскорбление того, что всегда составляло достоинство человеческого предназначения. И не только потому, что закон, фантастически воздвигнутый над людьми, имеет в реальности своим результатом уничтожение всякой значимости позитивных законов, всякой

юридической гарантии. И не только потому, что мистика «Единого», некоего рода коллективного тела ведет фактически к истреблению внутреннего врага. Если бы мы держались здесь сказанного, мы не вышли бы за пределы констатации. Но по ту сторону видимости мы должны раскрыть, что речь вовсе не идет ни о политике, ни об общественной жизни, ни о законе, ни о действии, ни о слове, ни о революции, понятой как начало.

Мы должны скорее признать, что эти феномены были разрушены, чтобы мог осуществиться проект тотального господства.

Как действительно можно было бы остановиться на идее, что политика захватывает все? Если не существует границы между политикой и тем, что не является политикой, сама политика исчезает, ибо она всегда предполагает определенные отношения между людьми, направляемые требованием ответить на вопросы, поставленные общей судьбой.

Политика есть только там, где проявляется различие между пространством, в котором люди признают друг друга как граждане, вместе находящиеся в горизонтах *общего мира*, и собственно социальной жизнью, где они только испытывают взаимную зависимость под действием разделения труда и необходимости удовлетворения своих потребностей. Иными словами, видимая экспансия общественной сферы или, что то же самое, тенденция поглотить частное общественным — как часто говорилось — является обманчивой. Истина состоит в том, что там, где стирается различие общественного и частного, и общественная, и частная области исчезают. Возникает зато нечто, что могли бы назвать «социальным», некая обширная организация, система многочисленных отношений зависимости, функционирование которой направляется господствующим аппаратом.

Хотят верить, что при тоталитаризме закон утверждает над людьми; в определенном смысле этот феномен во многом свидетельствует о невозможности смешения его с каким бы то ни было типом тирании, но не менее верно, что сама идея Закона оказывается разрушенной, а не только оскверненной, как это именно происходит в границах самоуправной власти. Действительно, когда Закон счита-

ется материализовавшимся в предполагаемом движении истории или в движении жизни, понятие трансцендентности Закона утрачивается, и критерии дозволенного и запрещенного тогда стираются; ничто не противостоит технике организации и господства. Та же самая причина приводит к тому, что идеал действия, о котором так часто говорят, который постоянно сохраняется, призыв притом к активности участников движения оказывается обманом, в равной степени обманом является идеал действительного слова, который распространяет во всем обществе знание конечных целей и ближайших задач.

То, что называют «действием», не является действием, когда нет действующих лиц. То есть, когда нет инициатив, которые сталкиваются друг с другом в новых ситуациях, а есть только решение вождя, который рассматривает самого себя как результат движения истории и жизни, который отбрасывает случайность и требует от других только *поступков*, соответствующих нормам и приказам.

Так же и то, что называют «словом», не является таким с тех пор, как слово не существует больше в обращении, когда исчез всякий признак диалога, когда один, Учитель, имеет власть говорить, между тем как все другие имеют только право слушать и пересказывать.

Та же самая причина приводит к тому, что под прикрытием национал-социалистической или коммунистической революции сама идея революции исчезает, ибо она включала в себя нашествие большого числа людей на общественную сцену, или, скорее, основание самой этой сцены вследствие возбуждения, которое приводит людей в контакт друг с другом, заставляя их выйти из частного мира, мобилизуя их инициативы, устраивая общие обсуждения. К этому добавляется, что в тоталитаризме заключена не свойственная революциям способность *начинать*, ему, наоборот, присущ триумф идеологии, имеющей ответ на всякий вопрос, который возник бы из событий; это триумф интеллектуальной машины, производящей действия, исходя из принципов, как если бы мысль оказалась оторванной от реального опыта.

Такое прочтение тоталитаризма самой Х.Арендт в его двойной версии — нацистской и сталинской — управляет дальнейшей разработкой ее теории политики. Она пости-

гает политику благодаря перевертыванию образа тоталитаризма, движение, которое побуждает ее искать не модель — употребление этого термина было бы изменой направлению ее мысли, — но характеристику политики в некоторые особенные моменты, когда ее свойства лучше всего обнаруживаются: в период греческого города в Античности и в Новое время в период Американской и Французской революций. Может быть, возможно к этому добавить период рабочих Советов в России 1917 года и рабочих Советов в Венгрии 1956 года.

Согласно Арендт, в Греции, которая представляет собой самый чистый, видно, как обустраивается, возникает «пространство», где на дистанции от частных дел, присущих территории — *oikos* (целостности домашнего хозяйства, в котором царят требования разделения труда и отношения господствующих и подчиненных), люди признают друг друга равными, дискутируют и сообща принимают решения. В этом пространстве они могут соревноваться и стремиться, как говорит Х.Арендт, с помощью «прекрасных слов» и «подвигов», запечатлеть свой образ в общественных представлениях и в памяти.

Власть проявляется здесь в отношении между людьми, каким является обмен словами ввиду выработки решений, касающихся их всех. Само существование этого пространства есть условие появления «общего мира», который не является *одним*, но обнаруживает себя как тот же самый, потому что он открыт для множественности перспектив. Это собственно человеческий мир, для установления которого недостаточно ни простого восприятия, ни простого труда; так же верно, по-прежнему согласно Х.Арендт, что простое употребление жизни не могло бы заставить родиться поверх всех потребностей, нуждающихся в удовлетворении, и налагаемых ими необходимостей эту совсем другую потребность, но надо бы изменить термин — *желание мира*, — который на этом свете преодолевает случайность институтов.

Мы не могли бы слишком настаивать на идее, что, именно участвуя в этом политическом пространстве, имея доступ к *видимости* на общественной сцене, люди определяются, познают друг в друге равных. Или могли бы так же хорошо сказать: именно познавая друг друга как равных,

они получают доступ к этой сцене. Существует, таким образом, согласно Х.Арендт, самое тесное отношение между равенством и видимостью. Оказаться в этом пространстве каждому пред глазами других, тогда как другие оказываются перед его глазами — такова возможность, даже сама реальность равенства. Там, где власть воплощена в органе или в индивиде, она уходит от взгляда всех. Неравенство и невидимость взаимосвязаны.

Сказанное само по себе заставило бы уже понять, что для Х.Арендт равенство не является целью в себе. Оно не является, например, открытием, которое люди сделали в определенный момент истории насчет того, что они равны от рождения; оно является изобретением: результатом или просто знаком того движения, которое поднимает людей над их жизнью и открывает им *общий мир*. Это краткое воспоминание о греческой политике позволит нам прояснить противоположности, которые управляют анализами Х.Арендт. Противоположность между действием и трудом, или работой (*labour* или *work*), составляет главный предмет ее книги «*Human Condition*». Противоположность между общественной и частной сферами; между уровнями политики и частной жизни; противоположность между властью и силой, между единством и множественностью; или еще противоположность между созерцательной жизнью и деятельной. Рассматривая эту последнюю противоположность, Х.Арендт отстаивает суждение — именно оно лежит в основе ее нежелания называться «философом», — что философия получила начало у Платона в силу незнания или отрицания политики. Свобода, которая была обретена в действии, в сердце демократического города, в дискуссии, в *открытом проявлении*, была отброшена философией, была перенесена на мысль, которая отделяла себя от посюстороннего мира, охарактеризованного как царство неясности. Для Х.Арендт различие между священным и мирским, или еще между чарующим миром политики и прозаической жизнью, управляемой естественными нуждами, это различие, согласно которому священное и чарующее помещалось в сферу видимого, в возникающее общественное пространство, с философией изменило смысл, ибо для последней именно невидимое (некогда оно связывалось с частными занятиями) оказывается наделенным

благородством, присущим внутреннему, тогда как политическая деятельность оказывается в упадке.

Такова была для Х.Арендт сила этой традиции, освященной Платоном, что ее последствия обнаруживались вплоть до Маркса, который стремился реставрировать политическую деятельность, только желая *реализовать* философию, то есть спроектировать на эмпирическую историю и эмпирическое общество идею логики и истины, что происходит именно от забвения того, чем было действие.

Могут спросить себя, каким образом эта идея политики соединялась у Х.Арендт с прочтением современной истории. Новые времена — выражение смутное, но неточность может быть отнесена за счет самой Х.Арендт — являются, в ее понимании, театром значительных перемен. В Античности, во времена *polis* общество не существовало; этот мир был разделен между делами города и делами *oikos*; зато отличительная черта современности состоит в появлении социального. Другими словами, под влиянием роста техники и разделения труда и под влиянием также расцвета современной науки, проект которой состоит в господстве над природой, основывается общая система зависимости. Она охватывает совокупность индивидов, формы деятельности и потребности и включает все более и более сложные задачи организации; она вводит отношения господства на новом уровне нации.

Процесс экспансии социального, деградации политики оказался на момент прерванным — тогда, правда, он находился только на своей первой фазе — Американской и Французской революциями, но та и другая остаются без прочных последствий. Х.Арендт замечает даже, что последняя была почти тотчас извращена вследствие выдвигания «социального вопроса».

Несчастье, говорит она по существу, состоит в том, что были вынуждены смешать политическое равенство с социальным; трагическая путаница, ибо равенство может быть только политическим; путаница, которая переводится к тому же философски безумной идеей, что индивиды равны от рождения, химерой прав человека. Нужно заметить, что для Х.Арендт, как и для Бурке, реальны только права граждан, а права человека являются фикцией.

Если бросают взгляд на развитие обществ в XIX и XX веках, тогда проясняется растущая роль государства как органа, на котором лежит управление социальным. Между тем политика теряет все больше свой собственный статус, разрушаются общественное и заодно частное пространство. На их месте возникает, с одной стороны, социальная организация и, с другой, — маленький мир индивида, то, что Х.Арендт называет миром интимности: этот последний становится иллюзией, будучи подчинен стандартизации нравов и форм поведения.

Именно здесь нужно вернуться к основам тоталитаризма: это феномен, о котором Х.Арендт говорит, что он не имеет исторического прецедента и что он разрушил формы западной традиции. Если она энергично отказывается определять его причины, она хорошо описывает его появление, начиная с современных обществ, и в таких терминах, что не оставляет сомнения относительно смысла его существования.

Читая Х.Арендт, усваиваешь, что тоталитаризм рождается в деполитизированном обществе, в котором не имеют границ безразличия к общественным делам, атомизация, индивидуализм, разгул соперничества. Ханна Арендт не боится писать, хотя она, с другой стороны, знает, что буржуазный индивидуализм создает помеху для захвата власти со стороны сильного человека: «В этом смысле политическая философия буржуазии всегда была тоталитарной», эта последняя всегда верила в тождество политики, экономики и общества, внутри которого политические институты были только фасадом частных интересов.

Она также не боится написать: «Обыватель, который уединяется в своей частной жизни, который посвящает себя исключительно своей семье и своему продвижению, таков был уже выродившийся последний продукт буржуазной веры в примат частного интереса. Обыватель это буржуа, отрезанный от своего собственного класса, атомизированный индивид, продукт разрушения буржуазного класса. Человек массы, которого Гиммлер организовал, чтобы заставить его совершить самые чудовищные в истории массовые преступления, похож скорее на обывателя, чем на человека из черни. Он был не чем другим, как буржуа, который на развалинах своего мира заботился прежде

всего о своей личной безопасности, который готов при малейшем вызове всем пожертвовать: верой, честью, достоинством». Вероятно, Х.Арендт отказывается установить непрерывность между буржуазной демократией и тоталитаризмом, но причина этого в том, что она открывает в кризисах, последовавших за войной (первой мировой войной), решающее обстоятельство, разрушение классовой системы и освобождение масс, социальных кадров, ставших традиционными; то есть людей, в буквальном смысле, *равнодушных*, так как они не имеют более интересов, которые нужно защищать, и в этом смысле готовы ко всему, включая смерть.

Эта интерпретация Ханна Арендт вызывает много размышлений.

Первое касается резко очерченной противоположности, установленной между политическим и социальным уровнями, и связанной с ней противоположности между политическим равенством и социальным неравенством.

Если предположить, что можно говорить об «изобретении политики» в Греции, согласно выражению Мозеса Финля\*, которое составляет французский заголовок его совсем недавно опубликованной последней книги, стоило бы труда спросить себя, в каких обстоятельствах, под влиянием каких конфликтов, которые могли быть только социальными, и ввиду каких целей, которые могли быть только военными, высокодифференцированные и иерархизованные общества пришли к тому, чтобы допустить крестьян, лавочников и ремесленников в ассамблеи, где решались общественные дела.

Нужно бы еще спросить себя, каким образом под прикрытием политического равенства эффективно принимались решения, и какими средствами некоторые люди успевали приобрести прочную власть над той или другой частью населения. Последнего вопроса никогда не поднимает Х.Арендт, убежденная, что, с одной стороны, влияние оказывается исключительно посредством слова, и с другой стороны, а это не менее наивно, что обмен словами является в себе эгалитарным — что он не может передавать неравенства власти. Если от этого перейти к ее интерпрета-

\* Finley M. L'invention de la politique. Paris, «Flammarion», 1985.

ции Французской революции, то трудно понять, как она может отличать политическое равенство от борьбы, которая велась против иерархии Старого Порядка, борьбы, которая вписывалась, как объяснил Токвиль, в процесс «равенства условий», которая не смешивалась, конечно, с экономическим равенством, но, как также показал Токвиль, могла иметь последствия только одновременно социального и политического плана. Ибо речь шла одновременно о свободе и о признании в обществе подобного подобным.

В том, что касается критики, Арендт понятия прав человека, которое, как ей казалось, было рождено фикцией человеческой природы, трудно видеть, на каких философских основаниях можно было бы установить, что взаимное отношение людей в качестве подобных друг другу должно остановиться у границ города. В частности, непонятно, что могло бы обосновать тогда осуждение с нашей стороны тоталитарного режима, если не грубый и как будто случайный факт, что его завоевания подвергают опасности наше общество.

Х.Арендт находит в проекте тотального господства волю исследовать «границы возможного», которая обнаруживает крайнюю возможность изменения самой природы человека. Не останавливаясь на чисто формальном противоречии, которое состояло бы в отрицании человеческой природы и в предположении, что ее могут изменить, мне важно подчеркнуть, что если мы не признаем различий: истина—ложь, добро—зло, справедливое—несправедливое или еще реальное—воображаемое в качестве конститутивных для политической мысли, или для мысли вообще, то мы приходим к поддержке гипотезы, что тоталитаризм не имеет других помех, кроме фактической силы его противников, и что он свободен как таковой от всякого внутреннего противоречия.

Формула Х.Арендт «власть человека так велика, что он может быть тем, чем он хочет быть» обнаруживает историзм или то, что Лео Штраус называет нигилизмом, с которым Х.Арендт, с другой стороны, борется.

Заметим наконец, что способ, каким она определяет политику, ставит нас перед радикальной альтернативой. Политика в некотором роде существует или не существует;

ее возникновение здесь и там необъяснимо; оно знак радикального начала; и сверх того, политика возникает здесь и там только, чтобы исчезнуть, не оставив следов. Например, говоря о Сопроотивлении в предисловии к «Between Past and Future» как об «утерянном сокровище», выражение, заимствованное ею у Рене Шара<sup>10</sup>, она уточняет: «Люди европейского сопротивления не были ни первыми, ни последними из тех, кто потерял свое сокровище. История революций от лета 1776 года в Филадельфии и лета 1789 года в Париже до осени 1956 года в Будапеште, та, которая политически означает самую сокровенную историю современной эпохи, могла бы быть изложена в форме параболы, как легенда о сокровище, не имеющем возраста, который в самых разных обстоятельствах внезапно появляется без подготовки и снова исчезает в других таинственных условиях, как если бы оно было феей Моргана»<sup>11</sup>.

Кажется, что в данном стиле мысли вновь обретают нечто от вдохновения нескольких великих современных мыслителей. Для Лео Штрауса режим, соответствующий природе — это режим понятий Платоном — не должен бы никогда существовать, это его нисколько бы не опорочило. Для Хайдеггера, имевшего иную заботу, чем больше распространяется сокровище государства, тем больше увеличивается опасность и тем больше мы в состоянии понять с новой остротой вопрос о государстве. Что касается Арендт, она доказывает, что политика, как она ее понимает, могла бы не воплощаться более в реальном и не была бы от этого менее политикой, и, с другой стороны, она позволяет предположить в созвучии с мыслью Хайдеггера, что, чем больше растягивается тень тоталитаризма, тем больше мы в состоянии обнаружить его черты.

Итак, эти три столь далеких друг от друга мыслителя встречаются в одном и том же процессе современности. *С политической точки зрения процесс современности — это процесс демократии.*

Смущающим и свидетельствующим о слабости у Х.Арендт кажется то, что, по праву подвергая критике капитализм и буржуазный индивидуализм, она никогда не интересуется демократией как таковой, современной демократией. Происходит ли это, потому что речь идет о представительной демократии и потому что понятие пред-

ставления ей чуждо и даже она испытывает к нему отвращение? Все-таки, если существует черта, которая объединяет нацистский тоталитаризм и тоталитаризм сталинского типа, то это ненависть к демократии. Она не хочет ничего об этом знать. Х.Арендт, так привязанная к восстановлению множественного — против Одного, — не замечает, что фантастическая попытка сделать из общества объединенное тело, спаянное с головой — Фюрером, высшим вождем, — эта фантастическая попытка ведет начало от перевертывания режима, который базируется на различении полюса власти от полюсов закона и знания и на принятии социального деления, конфликта, принятии разнообразия нравов и мнений и, точнее, на соблюдении дистанции, как этого не делал никакой режим прежде, в отношении фантазма органического общества\*.

## Часть вторая

### О революции

---

\* О Х.Арендт см. также: Lefort C. Hannah Arendt et le totalitarisme // L'Allemagne nazie et le génocide juif (коллоквиум Высшей школы общественных наук). Paris, Hautes Études — Gallimard — Le Seuil, 1985. P. 517—535 (NdE).

## Революционный террор\*

### Речь Робеспьера\*\*

Рассмотрим речь Робеспьера, например, произнесенную 11 жерминаля 11 года (31 марта 1794 года). По правде говоря, мы выбрали ее не случайно. Обстоятельства исключительные: в этот день, кажется, недоставало немногого, чтобы Конвент не осудил переворот, совершенный Комитетом общественного спасения, и не сделал возможным поворот в революционной политике. Немногого? Именно из-за вмешательства Робеспьера. Напомним кратко факты: Дантон был арестован в предшествующую ночь; и в то же время Камилл Демулен, Лакруа и Филиппо. Вероятно, большие чистки следовали в ускоренном ритме друг за другом уже с год: наблюдали падение вождей Жиронды<sup>12</sup>, «бешеных»<sup>13</sup>, прежних руководителей Парижской коммуны. Между тем, какой бы ни была личность жертв, ни одна из них не пользовалась престижем Дантона. Никто не мог, как он, воплощать дух Революции; и никто не мог, наравне с Камиллом, отстаивать право на отцовство в отношении Республики. На этот раз Робеспьер и Комитеты наносят удары вблизи себя. Наступление, начатое против фракции индულгентов<sup>14</sup>, было, разумеется, объявлено, особенно у якобинцев<sup>15</sup>, но новые аресты, решенные без ведома Конвента, тем не менее казались экстраординарными: переворот был также театральным эффектом; он был свидетельством пароксизма Террора.

Отметим мимоходом тот факт, что устранение Дантона и его друзей проявилось с течением времени как поворот в

---

\* Статья опубликована в «Passé — Présent», 1983, № 2.

\*\* Мы цитируем тексты и речи по их публикации в «Парламентской истории революции» Бюше и Ру (Buche P. et Roux J. L'Histoire parlementaire de la Révolution française. Paris, 1834—1838): речь Робеспьера от 11 жерминаля 11 года (т. 32); от 8 термидора (т. 33); речь Сен-Жюста от вантоза (т. 31); речь Бийо-Варенна о теории демократического правительства (т. 32); тексты из «Старого Кордельера» Камилла Демулена (т. 30); см. также: Calvet H. Le Vieux Cordelier d'après les notes Mathiez. Paris: A. Colin, 1936.



ходе Революции. Может быть, оно, как иногда говорят, предвещало падение Робеспьера. Наверняка, оно позволило ему в последующий период предпринять беспрецедентные террористические меры; событие жерминаля, когда были подавлены оппозиционеры, сделало возможным создание Бюро всеобщей полиции, затем, около двух месяцев спустя, декрет от 22 прериаля и реорганизацию революционной судебной системы.

Тем не менее речь Робеспьера задержала наше внимание не только в силу обстоятельств и значения момента. Она отличается своим стилем, тоном, композицией, стратегией, которую замечают за всеми эффектами риторики. Робеспьер не старается доказать виновность Дантона и его друзей: ни слова в этом плане и не больше для убеждения Собрания в необходимости поддерживать Террор; само это слово не произнесено, кроме одного раза для напоминания о страхе, который его противники желали бы ему внушить. Его искусство состоит в перемещении предмета спора, он увлекает собеседников в тенета аргументации, которую они должны признать своей. Он одновременно выступает как учитель и уничтожает место учителя. Наконец многочисленны словесные ухищрения, имеющие целью аннулировать всякое слово: революционная истина, органом которой он себя делает, выносит запрет самой дискуссии. Короче, речь Робеспьера не имела своим объектом Террор — она его практиковала, она изображает великий момент Террора в действии, она о нем говорит.

Итак, 11 жерминаля заседание Конвента открывается обычной процедурой, но упорно ходят слухи о ночных арестах. Члены комитетов еще не прибыли. Представитель Лежандр тотчас требует слова. Он говорит, что потрясен, утверждает, что Дантон так же чист, как он сам, и требует: «Человек, который в сентябре 1792 года спас Францию своей энергией, заслуживает быть выслушанным и должен иметь возможность объясниться, когда его обвиняют в измене Родине». Поступая так, он несомненно выражает чувство большей части Собрания: как отказать одному из самых знаменитых его членов в праве защищаться перед ним? Дискуссия уже начата, когда появляется Робеспьер, который торопится раньше своих коллег из комитетов узнать, как можно предположить, реакцию Собрания. Он поднимается на трибуну, и его первые слова направлены на то, чтобы раскрыть за видимостью первых аргументов

Лежандра их скрытую пружину: «По этому давно известному волнению, царящему в Собрании, по беспокойству, которое произвели первые слова того, кто говорил перед последним выступавшим, можно заметить действительно, что речь идет о том, чтобы знать, должны ли сегодня несколько человек взять верх над родиной». Предмет дискуссии оказывается тотчас перемещен. Более того: оратор игнорирует ее очевидный предмет, чтобы призвать обнаружить его смысл. Но он не удовлетворяется разоблачением цели сторонников Дантона, он высказывает подозрение, которое поражает все Собрание: «Каково то изменение, которое, кажется, проявляется в принципах членов этого собрания, особенно тех, кто сидит на стороне, снискавшей уважение как убежище самых неустрашимых защитников свободы?»

О чем шла дискуссия? О праве членов Конвента, подвергнутых аресту без его согласия, оправдать свое поведение перед равными им. Скрытно она касалась гарантий, признанных за представителями народа. Робеспьер остерегается осуждать принцип этих гарантий; он не упоминает даже о границах, с которыми сталкивается свобода во время революции; под прикрытием намек на Гору<sup>16</sup> он прославляет убежище свободы, но, извлекая аргумент из того факта, что недавно было отказано Базиру, Шабо и Фабру д'Эглантену в праве, которое сегодня осужденный Дантон — его собеседники не могут этого забыть — требовал для них, он удивляется отказу от принципа. Этот аргумент был бы слабым, если бы он только обнаруживал неустойчивость Собрания; тем более слабым, что никакое прошлое решение не может сдерживать суверенное собрание и что, по части принципа, неприкосновенность депутатов не допускает оспаривания. К тому же не в отношении факта поворота Конвента Робеспьер ставит свой вопрос: он спрашивает о его причинах; он спрашивает, почему то, в чем было отказано некоторым, было бы признано за другими. Это почему является инструментом подозрения. И ответ дается вместе с вопросом: «Речь идет о том, чтобы знать, должен ли интерес нескольких честолюбивых лицемеров перевесить интерес французского народа». Таким образом, не торопясь назвать Дантона и его друзей, Робеспьер предупреждает Собрание, что оно на пути к тому, чтобы выделять особо индивидов...

Правда, эти индивиды охарактеризованы как честолюбивые лицемеры; оратор еще спрашивает, «не принесли ли мы столько героических жертв, в числе которых нужно числить акты мучительной суровости... для того чтобы вернуться под иго нескольких интриганов, которые претендовали на господство». Сильная формула, которая может удивить. К тому же угадывая, что каждый думает в тот самый момент, когда он говорит, он отталкивает идею о жертвах, отданных Республике обвиняемыми, об этих именно жертвах, которые Дантон и Камилл не упустили бы с краноречием перечислить перед Собранием, если бы они имели для этого удобный случай. «Мне совершенно безразличны прекрасные речи, — бросает Робеспьер, как если бы он их уже выслушал, — похвалы, которые дают самому себе и своим друзьям. Слишком долгий и тяжкий опыт нас научил, что мы должны были делать с подобными ораторскими формулами. Не спрашивают больше о том, чем некий человек и его друзья хвалятся, что они сделали в такую-то эпоху, в такой-то особой ситуации Революции; спрашивают о том, что они сделали в течение всей их политической карьеры». Ясно, не признавая даже за своими противниками реальную заслугу их прошлых дел, так как он говорит только о тех, которые они себе приписывают, Робеспьер отбрасывает сам принцип объективных доказательств революционного поведения (предвосхищая таким образом дух закона прериаля). Но только косвенно он касается своих противников. Ибо целью его речи не было дискутировать по существу дела обвиняемых: это значило бы дать место возражениям, опровержениям, даже простым вопросам. В чем смысл этой речи? Он хочет заставить Собрание ощутить образ, который оно создало себе, о Дантоне и через него — образ исключительного человека; притягательную силу имени Дантона, *одного имени*.

Отсюда его возвращение к выступлению Лежандра, открывшего дискуссию: «Лежандр как будто игнорирует имена тех, кто был арестован, весь Конвент их знает. Его друг Лакруа из числа задержанных. Почему он прикидывается, что не знает этого? Потому что он хорошо знает, что нельзя без наглости защищать Лакруа». Намек на аморальность этого последнего свидетельствует о замечательной хитрости, ибо в момент, когда оратор упрекает Лежандра в замалчивании имени Лакруа, он сам молчит о других именах, особенно об имени Камилла. Он говорит о молчании

Лежандра, чтобы разоблачить привилегию, отданную Дантону. Лежандр, продолжает он, «говорил о Дантоне, потому что он знает наверняка, что с этим именем связана привилегия, нет, мы не хотим больше больше привилегий; нет, мы вовсе не хотим идолов». Мишень, затронутая в начале речи, теперь затронута в центре — и с успехом, как кажется, потому что отчет о заседании упоминает об аплодисментах Собрания.

К этой мишени он вернется моментом позже, когда спросит, «каковы... те люди, которые жертвуют интересами Родины ради личных связей, может быть, из страха? Кто, в тот момент, когда равенство торжествует, осмеливается пытаться его уничтожить в этом помещении?» (курсив мой. — К.Л.). Первый вопрос: «Не должны ли сегодня несколько человек взять верх над Родиной?» или еще, «не должен ли интерес нескольких честолюбивых лицемеров взять верх над интересом французского народа?» оставался еще тесно связанным с личностью задержанных; он оказывается преодоленным. Второй вопрос касается уже только общего принципа — равенства. Обвинение направлено уже не столько против дантонистов, сколько против тех, кто стремится освободить индивидов от общего закона, концентрируя на них внимание Конвента. Но нужно еще заметить, как Робеспьер подчиняет себе мысли своих слушателей — мысли, которые, разумеется, не могли бы быть выражены, но которые могли бы разрушить его проект. «Нет, мы вовсе не хотим идолов», — бросает он; однако, какой бы удачной ни была формула и хорошо, по видимому, сделанной, чтобы нравиться, она имела недостаток, ибо внушала, что Дантон был в самом деле идолом народа, и сразу пробуждала страх перед нападением на него или по меньшей мере тот недостаток, что возвращала ему в воображении публики престиж, который не может стереть никакой, даже сильный принцип. Поэтому он добавляет: «Мы увидим сегодня, сможет ли Конвент разбить так называемого, давно прогнившего, идола, или он в своем падении раздавит Конвент и французский народ» (курсив мой. — К.Л.). В трех словах он концентрирует всю аргументацию. В основном: вы, которые должны чтить только равенство, не должны терпеть идола; в другом месте — не поддавайтесь ропоту, Дантон не обожаем; далее, — его образ долго воодушевлял, но он прогнил. Безусловно, такая аргументация не позволяет себя разворачивать, три

формулировки несовместимы; но неважно, ибо достоинство террористической речи состоит именно в уничтожении связи, которая бы обнаруживала противоречие, и в имитации вывода, который не оставляет больше выбора. В данном случае речь не идет больше о том, должно или нет Собрание сразить Дантона: прогнивший идол рухнет сам собой. Речь идет только о том, чтобы знать, разрушится ли Конвент в его падении или покинет его, чтобы сохраниться. Вот ложная альтернатива; тем более что Конвент вовсе не находится перед новой ситуацией; падение Дантона, говорят нам теперь, является только последним эпизодом серии падений, которые унесли Бриссо<sup>17</sup>, Петигона<sup>18</sup>, Шабо<sup>19</sup>, Эберта<sup>20</sup>. Что говорят о нем, могли бы сказать о них: все «заполнили Францию пышным шумом своего обманчивого патриотизма».

Заметим, что Робеспьер все время воздерживается от предъявления малейшего доказательства виновности Дантона; он использует популярную практику смешения, сравнивая его с уже поверженными изменниками: «В чем Дантон выше его коллег? Какую бы, значит, он имел привилегию?» И он комбинирует эту практику с защитой равенства: «Чем он выше своих сограждан?» Этого ему достаточно. Личность Дантона в дальнейшем не будет больше упомянута.

Вопрос оказывается тогда перемещенным в третий раз. Здесь нужно, наверное, вообразить паузу, короткую задержку дыхания, изменение тона, прежде чем его подозрение ляжет на Собрание. Робеспьер обращается к его членам, что еще не было сделано: «Граждане, настал момент говорить истину». Обращение такого рода заставляет аудиторию вздрогнуть. Он узнал, говорит он сначала, «мрачное предзнаменование разрушения и упадка принципов» (моментом позже он спросит: «Кто те люди, которые хотят уничтожить равенство?»), но это еще раз подчеркивает его предшествующий аргумент. Более ново то, что он объявляет затем: «Хотят заставить вас бояться злоупотреблений власти, той национальной власти, которую вы практиковали и которая не принадлежит только нескольким людям. Что вы сделали, чего вы не делали свободно, что не спасало Францию, что не было одобрено всей Францией? Хотят нас заставить бояться, что народ погибает жертвой комитетов, которые добились общественного доверия, которые созданы Национальным Конвентом и которые хотят от него отделить, ибо все те, кто защищает его достоинство,

преданы клевете. Боятся, чтобы заключенные не были убиты; значит, не доверяют национальному правосудию, людям, добившимся национального доверия; не доверяют Конвенту, который дал им это доверие, общественному мнению, которое его санкционировало». В основном рассуждение кажется ясным. Резюмируем: Конвент смешивается с нацией и то, что он решает, он решает суверенно в согласии с народной волей; комитеты смешиваются с Конвентом, только эманацией которого они являются; подобно этому национальное правосудие происходит от Конвента; следовательно, всякое подозрение относительно комитетов и правосудия задевает сам Конвент, всякое подозрение такого рода предназначено разрушить Конвент, отделяя его от его собственных органов. Короче, все выводится из принципа тождества между народом, Собранием, комитетами и правосудием; запрещен всякий вопрос о законности и правильности принятых решений. Но не менее замечательно, должны мы заметить, действие слова. Заставляет быть услышанным что-то, что не сказано точно, что заставляет возникнуть при явном осуждении отвратительного подозрения, направленного против комитетов, подозрения, вменяемого врагу, другое еще более серьезное подозрение, исходящее от оратора и поражающее Конвент. Именно посредством скольжения от безличного *некто* к *вы*, от *вы* к *мы*, затем снова к *некто* Робеспьер давит на своих слушателей рассеянной угрозой. Он начинает с воспоминания о «тех людях, которые пожертвовали интересами родины ради личных связей, может быть, из страха»; они не названы, наверное, но они могли бы быть. Безличное *некто* двигается затем в направлении анонимной воли; речь идет о силе, *которая хочет заставить бояться*, не об индивидах, которые *могут быть* движимы страхом. *Некто* по крайней мере кажется еще чужим тем, к кому обращается Робеспьер; *вами манипулируют*, заставляет он услышать. И как бы чтобы приручить своих собеседников, он превращает *вы* в *мы*. Он сам становится мишенью врага: *хотят заставить вас бояться* превращается в *хотят нас заставить бояться*. *Мы* объединяет тогда комитеты и Собрание, которых *некто* хочет разделить. Между тем неуловимое перемещение позиции *некто* вводит его в сам Конвент; *хотят вас заставить бояться* изменяется на этот раз в *боятся* (как бы заключенные не были убиты), *значит, не доверяют...* Враг, возбуждающий страх, больше не снаружи,

он внутри, на скамьях Собрания, он *среди нас*, среди тех, к кому обращена речь.

Невозможно в этом ошибиться, когда внезапно Робеспьер освобождается от *мы*, чтобы бросить молнию *я*: «Я говорю, что каждый, кто дрожит в этот момент, виновен; ибо никогда невинный не устрашится общественного контроля». Здесь появился владыка. Его взгляд охватывает всех депутатов. Разумеется, никто не назван; этот *каждый, кто* не занимает определенного места; он есть здесь и там, здесь и там; слово ищет дрожи, которая является его эхом; слово составляет одно с взглядом, который обнаруживает дрожь. И страх составляет одно с виновностью; только он ее не покидает: *кто боится, тот виновен*.

Мы сказали, что владыка появился, но верно еще, что эта внезапная дистанция от себя к другим, запечатленная в *я говорю*, тотчас перенесена на отношение каждого к каждому. Ибо каждый видит другого, и каждый видим другому. Таким образом, слово Робеспьера устанавливает испытание взаиморазглядывания — испытание, в котором речь идет о том, чтобы видеть и давать себя видеть тем же движением взгляда, взглянуть на соседа и не опустить глаз перед блеском его глаз. Итак, *каждый, кто*, которое изрекает владыка, рассеивает во всем Собрании деление между теми, кто имеет страх, и теми, кто не имеет страха, — что производит деление на виновного и невинного. Так что, когда Робеспьер добавляет на том же дыхании: *никогда невинный не побоится общественного контроля*, он вызывает представление не только о контроле комитетов, но о контроле всех в отношении каждого, что придает плоть всему, Собранию, что свидетельствует о большом оке Собрания, или еще лучше, оке народа, с которым совпадает око Робеспьера. Здесь его большой успех: тогда как Собрание съезживается под его взглядом, этот взгляд отделяется от его личности. Между тем не пропустим замечательную уловку оратора. В тот самый момент, когда он только что занял позицию владыки, когда его глаз сделался органом общественного видения, он выставляет себя в свою очередь в глазах своих коллег в качестве одного из индивидов. «Особый долг», поверяет он, обязывает его защищать принципы. Короче, как всякий другой, он подвергался либо приемам запугивания, либо дружеским влияниям: «И мне также хотели внушить страхи; хотели заставить меня верить, что при приближении к Дантону опасность могла

бы застигнуть меня, мне его представляли как человека, с которым я должен соединиться, как со щитом, который мог бы меня защитить, как с крепостной стеной, которая, будучи опрокинута, оставляет меня незащищенным от стрел моих врагов. Мне писали, друзья Дантона доставляли мне письма, меня преследовали их речи». Еще лучше, он вспоминает, что был другом Дантона и некогда Петиона и даже что он имел связи с Роланом. Таков сверх того знак его проницательности, которую мы уже отмечали: он угадывает мысли своих слушателей. Никакого сомнения действительно, что эти последние думают о том, каковы были его отношения с Дантоном, и об уязвимости власти, лишенной ее наиболее близких сторонников. И никакого сомнения, что каждый охвачен тревогой, вопросом: после Дантона почему не я или почему не он, который сегодня требует его смерти?

Однако Робеспьер вызывает теперь взгляд на свою личность, только чтобы доказать, что он сможет выдержать этот взгляд без страха. И вовсе не потому, что он считает себя неуязвимым. Нет, он принимает гипотезу о том, что *опасности, связанные с арестом Дантона, должны стать его собственными*; просто он не видит в этом «общественного бедствия». Послушаем, как идет речь о личном несчастном случае: «Пусть меня настигают опасности. Моя жизнь принадлежит родине; мое сердце свободно от страха; и если бы я умер, то сделал это без упрека и низости». Другими словами, если Робеспьер не имеет страха, если он может взглянуть на другого и предоставить себя взгляду другого, то это не потому, что он чувствует себя защищенным от опасности, не потому, что он не допускает, что на него осмелятся напасть (*они не осмелятся*, говорил Дантон перед арестом своим друзьям, которые его охраняли), ему даже нравится представлять себя мишенью для врагов. Его спокойствие заключается в следующем: он не имеет страха смерти. Другой не пугает его, потому что его жизнь ему не принадлежит: *она принадлежит Родине*. Аплодисменты отбивают такт этого заявления, упоминает отчет о заседании. Но, вероятно, они недостаточны Робеспьеру, вероятно, он различает опасность, которая бы заключалась в предоставлении повода к обвинению в высокомерии, ибо он заканчивает эту исповедь, вновь передвигаясь в область *мы*.

Полезное отклонение речи: «Вероятно, именно здесь нам нужны некоторая храбрость и некоторое величие души

(заметим, две добродетели, которых он остерегается требовать явно. — К.Л.). Низкие души или люди виновные всегда боятся видеть, как падают им подобные, потому что, не имея более перед собой барьера из виновных, они более расположены к свету истины; но если существуют низкие души, есть в этом Собрании души героические, "потому что оно управляет судьбами земли и потому что оно уничтожает все группы заговорщиков". Итак, тонкий призыв к возвышенному... Но чтобы его поистине оценить, надо сохранять в памяти первый предмет дискуссии; отказ выслушать Дантона и его друзей означает жестокий отказ в праве индивидов — в данном случае представителей народа — заставить признать себя в качестве *субъектов*. Охарактеризованные как виновные при отсутствии всякого доказательства их виновности, они уничтожены символически до того, как уничтожены реально. Каков бы ни был талант Робеспьера, он не мог бы, таким образом, скрыть, что революционный герой извлекает свое существование из слова, которое называет его таковым. Или лучше сказать, власть слова связана с очарованием, которое, исходя от оратора, кажется большим, чем слово человека: даже слова коллективного героя, Собрания или по ту сторону Собрания, слова народа. Однако то, что составляет силу этой власти, составляет также ее слабость. Действительно, если только слушатели не целиком очарованы, если только они не являются таковыми в большинстве, то оказывается, что ничто из того, о чем говорит Робеспьер, не предотвращает угрозу волны обвинений в будущем, обращения героя дня в завтрашнего виновного... Убеждение Собрания требовало полноты присутствия. Разумеется, были упомянуты прецеденты; но они способствовали тому, чтобы сделать присутствие более интенсивным: воля к уничтожению врагов поддерживается воспроизведением представления воли, которая громила врагов накануне и третьего дня, эбертистов, бриссонистов и т.д. Зато как люди не были бы растрожены неизвестностью будущего? Фактически, мы это уже отмечали, каждый мог спросить себя: *почему не я после Дантона?*

Однако несомненно, Робеспьер угадает еще раз мысли своих слушателей. Покинув уровень возвышенного, он переходит, на самом деле без перехода, к уровню тривиального. Мы говорим без перехода; но мы читаем, а не слушаем или видим. Не нужно ли представить снова паузу, изме-

нение тона и взгляда? Тогда он говорит: «Число виновных не так велико; патриоты, Национальный Конвент смогли отличить ошибку от преступления и слабость от происков. Хорошо видно, что общественное мнение, что Национальный Конвент идут прямо к вождю партий и что они не наносят удар безрассудно». И чтобы усилить эффект этих слов, он повторяет: «Не так велико число виновных; я этим удостоверяю единодушие, с которым вы проголосовали несколько месяцев назад за принципы». В итоге, он успокаивает. После того как он бросил: «Каждый, кто дрожит в этот момент, виновен», он отодвигает нож гильотины. *Не дрожите так*, шепчет он, мы терпимы к вашим слабостям. После того как он осудил низменные души, людей, которые страшатся смерти себе подобных, потому что они страшатся своей собственной смерти, он заявляет: вы не умрете. И еще это обещание тайно сопровождается предостережением, ибо, ссылаясь на единодушие или, скорее, почти единодушие последних месяцев, он позволяет услышать, что от сегодняшнего консенсуса будет зависеть число казненных людей.

После чего Робеспьер может позволить себе напомнить о скандале с обвинениями против комитетов и превозносить их деятельность на службе у национального представительства, представлять их даже обеспечивающими в данный момент его спасение. Условие этого спасения — молчание. И таково это молчание, понимаем мы наконец, что оно никогда не должно бы быть нарушенным: «Что до остального, то дискуссия, которая только что началась, представляет опасность для родины; она уже виновна тем, что наносит ущерб свободе; ибо это оскорбление свободы, когда ставят под вопрос, дать ли такому-то гражданину больше покровительства, чем другому...» Можно ли лучше закончить? Дискуссия — это сверх нужного, само слово Робеспьера — сверх нужного, слово как таковое виновно, свобода требует немoty.

Все происходит так, как если бы Робеспьер заменил свое *каждый, кто в этот момент дрожит, виновен* на *каждый, кто в этот момент говорит, виновен*.

Привязав себя к речи Робеспьера, мы не надеялись открыть в ней теорию ТERRORа. В этом отношении другие речи, другие тексты, его ли или Марата<sup>21</sup>, Сен-Жюста<sup>22</sup>, Бийо-Варенна<sup>23</sup> или Барера<sup>24</sup> дали бы необходимые материалы. Также мы не позволили себе руководствоваться

какой-то концепцией языка, которая заставила бы пренебречь историей экономических, социальных и идеологических конфликтов. Наконец мы не хотели концентрировать в личности Робеспьера все черты терроризма. Его искусство подчинять членов Собрания действительно, не забудем этого, только потому, что это последнее на это согласилось. Вообразим этих людей: некоторые могут утрашиться популярности, которой пользуются еще в эту эпоху оратор и комитеты в глазах секций, испугаться испытания, исход которого коснулся бы не только судьбы дантонистов, но и судьбы Конвента, даже Революции; многие, вероятно, отступили перед идеей изменить ход политики, которая была их собственной политикой, и оказались пленниками логики, под которой, какова бы ни была огромность ее последствий, они подписывались до настоящего времени. Робеспьер, впрочем, торопился им напомнить их прошлые решения; он не замедлил бы удивиться, если бы хотели снова вернуться к положениям, обычно совместно разделяемым. Если опасно было вспоминать о роли Дантона и Камилла Демулена<sup>25</sup> в устранении жирондистов, «бешеных» и эбертистов или же о роли жирондистов в устранении умеренной партии, то можно было бы по праву заметить, что ни те, ни другие не обременяли себя формами правосудия. Мы не приписываем, таким образом, терроризм целиком Робеспьеру. Его с ним практиковали другие, многие, прежде чем стать его жертвами. И, например, когда он гордится, что способен разоблачить своих друзей, он почти повторяет фразу Камилла, тем более поразительную, что последний написал ее в эпоху, когда он в «Старом Кордельере» вел кампанию за обуздание или прекращение Террора. Остается, что выступление 11 жерминаля, в отличие от многих фактов, предметов нескончаемых споров, позволяет ухватить некоторые механизмы террористического действия, которое превращает универсалистские принципы свободы и равенства в принципы смерти, заставляя возникнуть из распространения страха коллективную волю, маскирует позицию власти в видимость демократического героизма. Остается также, что в этом действии Робеспьер обнаруживает себя как виртуоз Террора. Так что оказывается вдруг тщетной сотни раз начинавшаяся дискуссия о его намерениях — та дискуссия, где противопоставляют образу начинающего тирана знаки его благоразумия и великодушия. Даже если эти знаки неопровержи-

мы, они не могут служить доказательством, не позволяют никогда сделать вывод в том или другом смысле — когда его обвиняют то в совестливости, то в расчете. Если, например, он мог заявить якобинцам, когда в июле 1792-го дискутировали вопросы о лишении прав короля и о переносе исполнительной власти на Законодательное собрание: «Я вижу в этом смешении властей только самый невыносимый из деспотизмов. Имеет ли деспот одну голову или сто голов, это все равно деспотизм. Я не знаю ничего столь устрашающего, как безграничная власть, отданная собранию многочисленному и стоящему над законами, будь оно собранием мудрых», — то это заявление никак не объясняет ни его убеждений, ни его эволюции. Возразят, по праву, что собрание, деспотизм которого он тогда разоблачал, было в большинстве своем в руках его противников и что он боялся увеличения его власти. Таково и наше мнение. Но, в свою очередь, это убедительное замечание не является решающим, ибо никакое слово, даже проясненное обстоятельствами, не дает достоверности. Ничто нас не учит так, как процесс аргументации, который заставляет замечать место, откуда говорит Робеспьер, его средства маскировки этого и его искусство сводить других к немоте.

### Террор говорит

Почему революционный Террор пробудил столь долговременные историографические и политические споры? Имелись и всегда имеются здравые умы, которые удивляются тяге к нему и считают ее *подозрительной*. В конечном счете, какова бы ни была приписываемая ему дата начала, Террор продолжался недолго. Если считают, как Тэн, что его начало совпадает с началом Революции (он ссылается на свидетельство члена Учредительного собрания Малуэ, который датирует его начало 14 июля 1789 года, но он мог бы с пользой упомянуть мнение Бурке), то изучают его процесс вместе с процессом всей Революции\*. Если обнаруживают его первый эпизод в день 20 июня 1792 года, который отмечен отставкой Законодательного собрания перед лицом массовых выступлений, как это делает Мор-

\* Taine H. Les origines de la France contemporaine. T. III. Paris 1900—1906. P. 770.

тимер-Терно\*, — то мечтают о культурной революции, из которой были бы исключены народ и его ярость, и вдобавок отвергают саму Революцию, так как Конституанта зарождалась до 1789 года, и ни равенство, ни гражданские свободы не требовали для своего полного признания столь большого политического потрясения. Или же, если сводят настоящий Террор к мерам, продиктованным Комитетом общественного спасения, ограничивая таким образом его эксцессы политикой, начатой законом Прериала, короче, если отделяют от революционной динамики то, что Тьер называет «чрезвычайным террором», чтобы признать под ним только горячность репрессивной машины, механизмы которой выросли прежде всего под действием необходимости, то соглашаются таким образом, что горячка, которая продолжалась менее шести месяцев, была продуктом национального кризиса и не заслуживает стольких комментариев. Будучи подозрительной, тяга к Террору была бы в таком случае симптомом искусственной, даже лицемерной конструкции *объекта*, который не означает ничего отдельного, плотно в реальном, симптомом воли, стремящейся приписать Революции какую-то пагубную систему или какой-то фатальный порыв к криминальной страсти, и отвести внимание от разгула насилия, свидетелями которого нас делает история различных режимов.

Правда, на самом деле, если сосредоточить внимание на жестокостях и преступлениях, совершенных во время Французской революции, то их число покажется небольшим рядом с теми списками, которые принадлежат восточным деспотам и греческим и римским тираниям или же в современной Европе то ли Инквизиции, то ли так называемой монархии божественного права. Это даже в том случае, если не будут недооценивать число жертв революционного Террора: более сорока тысяч, если верить Жоржу Лефевру, который использует и несколько исправляет данные, собранные одним американским историком\*\*. Как бы то ни было, никто не может считать, что Террор как система правления или же Террор как временное средство порабощения — тот, который в ходе предшествующих веков пора-

\* Ternaux M. Histoire de la Terreur. 1792—1794. Paris, 1863 — 1881.

\*\* Lefebvre G. Le Gouvernement révolutionnaire. 2 juin 1793, 9 Thermidor II // Centre de documentation universitaire. Paris, 1947.

жал население, признанное еретическим или просто оставшее против налогов, — был изобретением Французской революции. Добавим даже, что не встречаем в 1793 или в 1794 годах той изощренности в казнях, которая часто составляла гордость больших мастеров наказания.

Но тщетно желали бы растворить революционный Террор в банальности. Если последний составляет особую проблему, если он вызывал непреодолимое влечение у тех, кто интересовался событием, если он еще его вызывает, то это прежде всего в силу той причины, что он сочетался с поиском свободы. И мы думаем, что вторая причина, которая всегда связана с первой, состоит в том, что его действие неотделимо от действия слова.

Революционный Террор *говорит*. Он включает свое оправдание, дискуссию о своей деятельности, своих целях, даже границах; он включает также свое оспаривание — я имею в виду людей, которые приняли в нем участие.

Послушаем Сен-Жюста; он докладывает от имени Комитетов общественного спасения и общественной безопасности Конвенту о «необходимости содержать в тюрьме лиц, признанных виновными». Речь от 8 вантоза II года (26 февраля 1794-го); она немногим больше месяца предшествует проанализированному нами выступлению Робеспьера. Как и этот последний, оратор выдает себя за мишень сторонников терпимости, тех, кто требует обсуждения при заключении в тюрьму и освобождения лиц, арестованных без доказательств. Фактически он имеет в виду, главным образом, Камилла Демулена, хотя последний не назван. «Вы хотели республики, — заявляет он, — но вы не хотели того, что ее составляет, ибо она похоронила бы народ под своими разрушениями: республику составляет тотальное разрушение того, что ей противостоит. Жалуются на революционные меры! Но мы умеренны в сравнении со всеми правительствами. В 1788 году Людовик XVI заставил умертвить в Париже на улице Меслэ и на Пон-Неф восемь тысяч лиц разного возраста и пола. Двор снова повторил эти сцены на Марсовом Поле. Двор вешал в тюрьмах; собранные в Сене утопленники были его жертвами, четыреста тысяч заключенных; вешали в год пятнадцать тысяч контрабандистов; колесовали три тысячи человек; в Париже было больше заключенных, чем сегодня. Во время голода полки шли против народа. Поезжайте по Европе: в Европе четыре миллиона заключенных, криков которых вы

не слышите, тогда как ваша отцеубийственная умеренность заставляет торжествовать всех врагов вашего правительства. Мы безумны! Мы ставим метафизическую роскошь в число наших принципов: короли, в тысячу раз более жестокие, чем мы, спят, несмотря на злодеяния». Бесплезно цитировать дальше. Но отметим по меньшей мере, что в том же отрывке Сен-Жюст вспоминает испанскую инквизицию и дважды проводит параллель между революционным террором и террором угнетателей: «Не имеете ли вы право обращаться со сторонниками тирании, как в других местах обращаются со сторонниками свободы?» И дальше: «Монархия, дорожающая своей властью, плавала в крови трех поколений, а вы колеблетесь показаться суровыми в отношении горстки виновных!»

Особенно поражает в этих горячих словах связь, установленная между требованием основания—разрушения, то есть аргументом, служащим оправданию, и идеей безумия, заключенной во фразе: *мы безумны!* Сен-Жюст чувствует в озарении противоречие революционного террора, связанного со свободой. Однако он оказывается бессилем его уничтожить. Он может только *вообразить королей, которые спят, несмотря на злодеяния...* Воспоминание, впрочем, удивительное, которое говорит больше, чем то, что он осмелился бы сказать и подумать, как будто ностальгия о мире, где могли убить, не чувствуя себя виновными. Между тем сама его речь свидетельствует о разоблаченном им безумии. Ибо никто другой, кроме него, не ставит *метафизическую роскошь в число принципов*. Никто, вероятно, не берет на себя обязательство объяснять подобным образом: «Республику составляет тотальное разрушение всего, что ей противостоит»; и не берет на себя обязательства подобным образом оправдывать: «Не имеете ли вы право обращаться со сторонниками тирании, как в других местах обращаются со сторонниками свободы?».

Мы упоминали мнение тех, кто беспокоится об особой судьбе, которую придали революционному террору, и думает, что таким образом хотят замаскировать террор угнетательских режимов. Если следовать им, то революционный террор оказался бы только контртеррором, временным и в целом умеренным, который противозаконно выставляли напоказ, чтобы сделать из него историческое чудо-вище. Однако этот аргумент не рожден *post-festum* (после праздника): он составляет часть террористического дискур-

са. Невозможно пренебрегать проявившейся во время Революции связью между теорией и практикой террора; не историки открывают своеобразие революционного террора, это делают его действующие лица.

Сен-Жюст хотел бы, чтобы действовали в молчании, чтобы разрушали все то, что противостоит Республике, в силу уверенности, которая обходится без слов; он не мог этого. Конвент оказывается добычей беспокойства, он спрашивает себя о мотивах и границах террора; Сен-Жюст хочет убедить его в собственном праве, и нет права, которое не произвело бы своего основания. Террор ставит вопрос, потому что он требует основания. Заметим, Сен-Жюст не говорит: вы имеете право обращаться со сторонниками тирании, как другие в других местах имеют право обращаться со сторонниками свободы. Он говорит только: *как обращаются в других местах...* Право выражается парадоксально в сравнении с отсутствием права. Однако этот парадокс позволяет ощутить, что, вопреки видимой симметрии, в силу которой освободительный террор кажется подобием террора тиранов, между ними существует разрыв и что он ощутим. Террор тиранов непрочен, он имеет единую сущность с системой правительства; он не пробуждает никакого вопроса, который бы не был уже сформулирован в анализе этой системы. То, что в этом случае называют террором, означает лишь интенсификацию в способе репрессии, концентрацию средств принуждения и усиление власти, которая содержала его виртуально. Так что слово «террор» могли без ущерба заменить на другое: чрезвычайный страх, разделенный сообща — если население рассматривается как жертва, или разгул самоуправной силы — при рассмотрении деятельности правительства. Зато когда Конвент ставит Террор в *повестку дня* (можно ли вообразить эту формулу в произнесении тирана или его совета), он порождает новый *политический вид*, он дает субстанцию тому, что было только атрибутом произвольной власти. Названный, представленный, так сказать, взглядом всех, освоенный, он оказывается эмансипированным. Невозможно огнине обозначать его как владыку: речь идет для каждого скорее не о том, чтобы ему служить, а о том, чтобы его хотеть, как хотят добродетели, как хотят свободы.

В упомянутой нами речи Сен-Жюст, напуганный замедлением «развития революционного правительства, которое установило диктатуру правосудия», восклицает: «По-



думали бы, что каждый, напуганный своей совестью и нестигаемостью законов, сказал себе: "Мы недостаточно добродетельны, чтобы быть такими грозными..."», и чуть позже, обращаясь к Конвенту 23 вантоза, он спрашивает: «Чего хотите вы, вы, которые не нуждаетесь в добродетели, чтобы быть счастливыми?.. Чего хотите вы, вы, которые не хотите террора против злодеев?». Разумеется, он добавляет: «Чего вы хотите, о вы, которые, не имея добродетели, поворачиваете террор против свободы?» и мы не забыли другую его формулу: «Террор — это обоюдоострое оружие». Добродетель и террор не имеют, значит, одинакового статуса. Но их соединение доказывает, что последний — нечто гораздо большее, чем инструмент. Когда он переходит из рук тирании в руки свободы, он не только переключается в другую руку: будучи революционным, он становится ответственным своей сущности; иначе он оказывается извращенным; будучи революционным, он является одновременно — согласно выражениям резко контрастным, но свидетельствующим о невозможности его локализовать, — *диктатурой правосудия и мечом свободы*. Или скажем, он является законом в действии, законом, который разделяет благо и зло, бытие и небытие. Зато террор тирана не имеет такой большой власти; он уничтожает то, что ему сопротивляется, или то, что его беспокоит, или то, что ему не нравится... Лишенный знания добра и зла, он также лишен знания природы общества; он поражает здесь и там с жестокостью, но даже без знания врага. В этом смысле революционный террор, кажется, обратился к истине или, лучше сказать, поднял к истине старый террор. Он осваивает принцип уничтожения зла, который оставался закрытым в условиях произвола преступного государя, что нас заставляет понять другую формулу, не раз употребленную Робеспьером: *деспотизм свободы*. Этой последней он придерживается вплоть до своей последней речи 8 термидора, когда, преобразовывая ее, он объявляет себя *рабом свободы*. Террор не фиксируется тогда как средство, он запечатлен в свободе, как для Сен-Жюста — в добродетели.

Между тем, как только она сформулирована, идея превосходит представления революционеров, даже тех, кто призывает к очищению нации, к преследованию виновных или подозрительных, одобряет, даже возбуждает *месть народа*. Ибо, с тех пор как деспотизм свободы начал осуществляться одними людьми против других, стало нужно,

чтобы в фактах проявилась повсеместно граница между преступлением и добродетелью, между угнетением и свободой. Вероятно, жирондисты, дантонисты или «бешеные», как и робеспьеристы, оказывались охвачены в тот или иной момент представлением о терроре, абсолютном как свобода, как добродетель, представлением чрезмерным, которое ставит человека выше его самого, уносит его на высоту принципа, генерирующего общественный порядок. Но в тот или в другой момент они видели себя низвергнутыми в варварство, отброшенными в вульгарный деспотизм, они замечали бездну. И не безразлично, но в целом второстепенно, что волнение овладевало ими, когда они чувствовали угрозу себе. Жирондисты, например, на следующий день после 10 августа приняли закон о всеобщей полиции, который требует от граждан разоблачения конспираторов и подозрительных и дает муниципальным властям право арестовывать преступников; но едва сделав этот шаг, они стремятся сосредоточить террор в руках признанных законными агентов, и Бриссо клеймит тогда «чрезвычайные суды, которые некоторые люди как будто хотели заимствовать у деспотизма»\*. В то же время Тюрью, друг Дантона, с горячностью отбрасывает связь свободы с преступлением: «Я люблю свободу, я люблю революцию, но если бы нужно было преступление, чтобы ее обеспечить, я бы предпочел скорее заколоть себя кинжалом»\*\*.

По иному серьезны были расколы в Конвенте после сентябрьских убийств<sup>26</sup>. Последние, не спровоцировавшие в тот момент даже выступления или протеста депутатов, самих жирондистов, затем становятся в течение месяцев поводом к резкой дискуссии, когда разоблачают преступление, перекрашенное в меру общественного спасения. Вообще те, кто разделяет ответственность за террористические законы, большей частью подвержены противоречию. Тот же Тюрью, который осенью 1793 года требовал привлечения к суду жирондистов\*\*\* — то есть, фактически, их казни, — заявляет с интервалом в несколько дней: «Стремясь убедить всю Республику, что она может удержаться, только если возвысит на все должности кровавых

\* Цит. по: Mortimer T. Op. cit. T. III. P. 33.

\*\* Ibid., p. 36.

\*\*\* Ternaux M. Op. cit. T. VIII. P. 376.

людей, которые с начала революции проявили себя только как любители резни, как партия мошенников и негодяев». И еще: «Нужно остановить этот бурный поток, который увлекает нас к варварству; нужно остановить успех тирании»\*. И так, этот последний призыв Конвент покрывает аплодисментами, как если бы он составил эхо его беспокойства. В эту эпоху те, кого разоблачали как экстремистов, «бешеных», были заключены в тюрьмы. Между тем собственный терроризм оставшихся на свободе имел опасность поворота к старому варварству. Жак Ру<sup>27</sup> пишет тогда в своей газете: «Невозможно заставить любить правительство и дорожить им, господствуя над людьми с помощью террора»; «держа под замком, разрушая, поджигая, окровавливая все, делая из Франции большую Бастилию, наша революция не завладеет миром. Именно воскрешая фанатизм, вменяют человеку преступления в силу его рождения; у нас больше заключенных под стражу, чем виновных»\*\*. Скажут, ладно, каждый хочет сосредоточить террор на своих противниках или соперниках; нужно бы, значит, воссоздать в деталях идеологический и социальный конфликты, чтобы понять причины перемены действующих лиц. Но как бы он ни был необходим, такой анализ рискует сохранить сомнение, которое поддерживает террор, сомнение, являющееся носителем вопроса, который *заставляет говорить*. Образ *ужасной добродетели, деспотизма* свободы влияет на всех притягательно, в то время как он предупреждает о пропасти — той, куда проваливаются все ориентиры социальной действительности и истории, то есть само различие революции и угнетения.

Никто лучше, чем Камилл Демулен, не заметил этой пропасти и не искал возвращения к смыслу реального. Об этом свидетельствует кампания, которую он начал в «Старом Кордельере»: «Вы хотите, — писал он в четвертом номере, — истребить всех врагов гильотиной? Но было ли когда-нибудь большее безумие? Можете ли вы погубить одного на эшафоте, не сделав себе десяти врагов из его семьи и друзей? Верите ли вы, что именно эти женщины, старики, развалины, эти эгоисты, эти оставшие от революции, которых вы запираете, опасны?..» Камилл начал

\* Ternaux M. Op. cit. T. VIII. P. 403.

\*\* Lefebvre G. Op. cit. P. 119—120.

свою предшествующую статью хвалой демократической добродетели, но отличной от похвал Сен-Жюста: «Различие между монархией и республикой... заключается в том, что народ может ошибаться, но по крайней мере он любит именно добродетель, именно заслугу он хочет возвысить в должности, тогда как мошенники играют главную роль в монархии». Таким образом, изначально оказывается отброшена идея (он не отвечает Сен-Жюсту, именно последний делает из него мишень в своем докладе от вантоза), что республику отличает тотальное разрушение того, что ей противостоит. С его точки зрения принцип добродетели не мог бы воплотиться в обществе, он только дает ему форму; зло, значит, неустранимо. Желая истребить злодеев, только умножают врагов; более того, самым большим безумием кажется желание отделить область добродетели от области преступления, как если бы в этой последней расположились трусы, слабаки, безразличные. И так, безумие ведет Сен-Жюста, когда он доходит до разоблачения соучастия судей с виновными, тех людей, которые говорят о себе: «Мы недостаточно добродетельны, чтобы быть такими грозными». Но это безумие не является его собственным. Оно в сердце закона о подозрительных от 17 сентября 1793 года и Комитет контроля Парижской коммуны продвигает его как можно дальше в своих «Инструкциях»\*, определивших в качестве подозрительных «тех, кто, не сделав ничего против свободы, ничего также не сделали для нее» — и это за семь месяцев до декрета Прериала.

Когда понятие подозрительного добавляется к понятию виновного, когда оно фантастически растягивается, когда оно охватывает не только тех, кого считают причастными к заговору, но и тех, относительно кого воображают, что они могут к нему присоединиться, одновременно тех, чьи намерения или мнения кажутся опасными, и тех, в отношении кого ничто не свидетельствует как о реальных или потенциальных врагах, как тогда отличить революционную власть от деспотической? Камилл поступает лучше, когда формулирует этот вопрос в третьем номере «Старого Кордельера»; он побуждает читателя его открыть, представляя ему картину, описанную Тацитом<sup>28</sup>, — картину порочного

\* Ternaux M. Op. cit. T. VIII. P. 389; Thiers A. Histoire de la Révolution française. Paris, 1880. T. IV. P. 365.

царствования римских императоров, основанного на охоте за подозрительными. Сначала он как знаток говорит, что картина представлена, чтобы вернуть противников Республики к справедливой мере вещей. Но он представляет эту картину таким образом, что в противоположность оправданию революционного террора, она ведет к смещению его с деспотическим террором. Перечисляя преступления, связанные с оскорблением величества в Римской империи, он находит удовольствие, называя их «преступлением против революции»; или же, вспоминая об одной из жертв тирана, он его описывает как нового Брута, обеспокоенного «своей бледностью и париком якобинца». Таким образом, он путает вехи истории, прежде чем вернуться к следующему заявлению: «И пусть не говорят, например, что в этом номере 3 и в моих переводах из Тацита злорадствующие найдут сближение между этим плачевным временем и нашим. Я это хорошо знаю и вооружился пером, именно чтобы прекратить сближения, чтобы свобода не походила на деспотизм».

Статус подозрительного — таким кажется безумный продукт деспотизма. С помощью цитат из Тацита Камилл разворачивает образы подозрительных: человек, отличающийся своей популярностью или своей неприемлемостью для нее, отличающийся богатством или бедностью, своим меланхолическим характером или вкусом к удовольствиям, строгостью своих нравов, своей литературной известностью, своими военными успехами... И каждый из этих образов он оттеняет одним словом: *подозрительный*. Робеспьер говорил о деспотизме свободы; автор «Старого Кордельера» приводит воображение, воспламененное идеей жертвы индивида на службе у нового суверена, к реалистическому обнаружению исчезновения свободы перед лицом возрождения деспотизма. И в своей следующей статье он не позволяет даже думать, что свобода может временно извлечь пользу из средств деспотизма. Он спрашивает, могут ли его противники его опровергнуть и оправдаться «одним словом: хорошо известно, что современное состояние не является состоянием свободы; но терпение, однажды вы станете свободны». Он им противопоставляет, не цитируя его, язык Бозция<sup>29</sup>: «Упомянутые раньше думают, повидимому, что свобода, как детство, должна пройти через крики и слезы, чтобы прийти к зрелому возрасту; *ведь противоречит природе свободы, что для наслаждения ею достаточно*

*было ее желать»* (курсив мой. — *К.Л.*). Тупоумию людей, говорящих о готовности позволить себя убить ради Республики, как «фанатики Вандеи... ради принятия рая, которым они вовсе не будут наслаждаться», он противопоставляет еще идею, что свобода не является *неизвестным богом*: «Мы боремся за защиту благ, которые она немедленно предоставляет в обладание тем, кто к ней взывает».

Между тем, если внимание задерживается на этих текстах, то не только потому, что они свидетельствуют о самом радикальном оспаривании террора, но также потому, что они исходят от великого деятеля революционного терроризма. Недостаточно вспомнить его роль во всех актах насилия, которые отмечены уничтожением врагов народа — можно было бы еще заключить, что он изменил свое суждение, — замечательна та забота, с которой он хочет остаться верным своему прошлому поведению. Конечно, он использует свою репутацию несгибаемого революционера, который разоблачал все заговоры и своих собственных друзей, когда он осуществляет призыв к комитету милосердия; из своего умения показать себя безжалостным к врагу он извлекает право говорить против Террора. Однако слышно нечто большее в его защитной речи. Он разрывается между мыслью, что «преувеличивать революцию менее опасно и лучше, чем не подниматься до нее» (формула, которую, как он говорил, он разделял с Дантоном), и мыслью, что свобода не допускает ограничений. Он считает, что надлежало окутать покрывалом статую свободы, но хочет отличить «вуаль газовую и прозрачную» от «савана, под которым до могилы не могли бы узнать ее принципов». Он ищет еще формулу отклонения, излишка, который бы не переходил верной границы, в тот момент, когда он проявляет самую живую чувствительность к безмерности террора. Удивительное противоречие, ибо о последнем он знает весь его реестр... Один раз, вспоминая времена Нерона<sup>30</sup>, он заявляет: «Боялись, чтобы сам страх не стал виновным». Другой раз, вспоминая слова Робеспьера («Какая разница между Лепелетье<sup>31</sup> и мной, кроме смерти?»), он разоблачает риторику возвышенного: «Я не Робеспьер; но смерть, искажая черты человека, не украшает его тень в моих глазах и не повышает блеск его патриотизма до такой степени, чтобы заставить меня верить, что я не лучше служил Республике, даже будучи исключен из "Кордельер", чем Лепелетье в "Пантеоне"...»

**Высказываемое и невысказываемое**

Террор говорит: это не означает только того, что он требует большего, чем полицейские инструкции, что он включает законы, являющиеся продуктом общественных дебатов, ни того, что действующие лица его комментируют, дают объяснения, оправдания; в террористической речи высказываемое несет отпечаток невысказываемого. Очень часто запрятанное, иногда неминуемое, невысказываемое изобличает нам пасть террора, которая порождает и поглощает слово. Мы рискуем его проигнорировать, когда внимательны только к обстоятельствам, в которых формулируются аргументы, или когда мы ищем в высказывании принципы — основание политического образования, абсолютную суверенность народа, царство добродетели, свободы, равенства, — мотив последствий — бесконечный отбор врагов — и хотим обнаружить теорию. Однако навязчивость революционной немоты, которая сопровождает разгул красноречия, так ощущаемая у Робеспьера и еще больше у Сен-Жюста, должна бы нас предупредить, ибо она говорит не только о мечте совпадения между чувством и действием, она свидетельствует о скрытом опыте невозможного перехода в язык того, что заставляет говорить.

Формула Робеспьера, на которой мы останавливались, *деспотизм свободы*, или его последнее заявление: «*Я раб свободы*», заставляют уже услышать нечто, что не может быть высказано. Мы слишком поспешно прошли мимо этих слов, когда выразили мнение, что они заставляют увидеть мельком пропасть прежнего угнетения, опасность вторичного падения во тьму прошлого. Другую пропасть открывают в мысли: абсолютное утверждение свободы смешивается с ее отрицанием; смысл оканчивается бессмыслицей. Высказываемое в этом случае значило бы, что установление свободного режима предполагает обращение к ужасным средствам, которые были средствами деспотизма, чтобы вырвать его корни. Но слова Робеспьера несут и знак невысказываемого; они сжигают язык их контакта; артикуляция нарушена; здесь террор говорит через опустошение человеческого слова. Возьмем другую формулу Сен-Жюста: *Республику составляет полное разрушение того, что ей противостоит*; она находит свое подобие в той же речи моментом позже: «*Именно мечом основывается свобода народа*». На этот раз нет ничего, что бы выходило за рамки

высказываемого. Что основание требует чрезвычайной силы, что существовала несопоставимость между республиканским принципом и принципом других режимов, об этом, разумеется, можно дискутировать; можно возразить, что республика отличается именно своей властью предоставлять место противоположному, не давая ему себя разрушить. Неважно, вот что является очевидно высказываемым, произносимым. Более того, могут спросить себя о не сказанном. Правда ли, на самом деле, что установление республики ведет к разрушению того, что ей противостоит? Почему надо замалчивать проблему, которую ставит зарождение политического тела *в реальности*? Почему надо замалчивать идентичность основателя? Что значит *то, что составляет*, когда нужно его соотнести с фигурой действующего лица? И если это лицо — народ или Конвент, который его представляет, как определить, описать то, что ему противостоит, отнести это к определенной фигуре противника? Это несказанное, могут уже спросить, было ли оно от невысказываемого? Между тем случается, что облуживая одну и ту же мысль обоснования, высказываемое явно оседает, разрушается под тяжестью невысказываемого. Пусть послушают, например, Бийо-Варенна, когда он излагает перед Конвентом «теорию демократического правления» — доклад, который ему поручил Комитет общественного спасения, на заседании 1 флореаля II года (20 апреля 1794 года); он не удовлетворяется тем, что бичует прежнюю монархию, он показывает, что ее деспотизм имел корни в самом народе: «Привычка гнить столько веков в рабстве, страсти, которые она порождает, пороки, которые она распространяет, нищета, которую она отягчает, становятся в руках деспотизма столь же его собственными рычагами, чтобы раздавить народ посредством самого народа» (курсив мой. — *К.Л.*). Такова картина, полностью показывающая трудность установления нового политического образования. Речь идет, впрочем, о трудности, ставшей ощутимой для всех в эту эпоху перед лицом той очевидности, что реальное общество сопротивляется насаждению принципов. Однако слова Бийо, когда он хочет дать ответ, сталкиваются друг с другом под влиянием фантазма. «Французский народ, — заявляет он, — ставит перед вами такую обширную задачу, которую трудно выполнить». Установление демократии у нации, которая долго изнемогала в оковах, может быть сравнено с усилием природы при столь

удивительном переходе от небытия к существованию, усилением, вероятно, более значительным, чем переход от жизни к уничтожению. Нужно, так сказать, заново создать народ, который хочет быть свободен. Подобная речь стремится оправдать Террор, но Террор как предмет речи — истребление врагов — не может быть отделен от Террора, впечатанного в слово. Рождение и смерть непредставимы, непостижимы; подобно этому непостижимо и основание политического образования, основание демократии и уничтожение того, что было; политическое действие сравнимо с деятельностью природы; другими словами, оно нечеловеческое — вот что хочет заставить услышать Бийо. Но это еще может говориться при условии, правда, отказа от проникновения в тайну и извлечения последствий. Зато состав высказываемого утрачивает мысль о народе, который возложил на Конвент задачу своего воссоздания. Мысль вдвойне абсурдная: народ требует от своих депутатов породить его самого, а эти депутаты составляют его часть. Скорее тройной абсурд, ибо если верно, что *народ может быть раздавлен самим собой*, то как он мог бы хотеть, чтобы ему вернули свободу, которой он никогда не знал?

Понять функцию того, что мы называем фантазмом — давая, как мы думаем, этому слову его настоящий смысл, ибо речь идет на самом деле о некоей вещи, которая содержит противоречивые представления и в качестве таковой непредставима, — могли бы, только рассматривая все то, что он позволяет отрицать. Бийо-Варенн не хочет ничего знать о свободах, которые существовали в прошлом: рабство должно быть тотальным в условиях монархии, для того чтобы Революция могла открыть новую эру, для того чтобы основание было абсолютным, для того чтобы получилось воссоздание народа. И хотя он говорит о возвращении народу свободы, он не хочет ничего также знать о различии между волей народа и свободой, ибо оно его вынуждало бы спросить об этой воле и ее возможных слабостях и искать гарантии свободы. Устранена также всякая идея власти, отделенной от народа, именно от последнего Конвент получает свою способность заново его создать. Однако именно в силу этих отказов оказывается очерчена террористическая политика. Тогда как народ извлекается из него самого, он не имеет других средств, кроме как разрубить узел между бытием и небытием; или лучше сказать, так как понятие средства двусмысленно, зарождение народа означает

для тех, кто отвечает на его призыв как бы изнутри его самого, действие создания — разрушения.

Но вникнем еще в речь Бийо-Варенна в ее историческом анализе. С какой стороны ее ни суди, ее аргументация остается, по-видимому, логичной, когда он вспоминает битвы, происходящие между революционерами и врагами народа, которые не имеют другой цели, кроме «приведения его снова к рабству посредством террора и разорения». Как и многие другие, оратор ловко указывает на террор, который хотят развязать враги, чтобы оправдать демократический террор. С одной стороны, хотят разрушить социальное тело, между тем как с другой, — хотят разрушить тех, кто противится его рождению. «Это, — говорит он, — преднамеренное убийство социального тела, каковое может предотвратить только смерть заговорщиков. Убийцу убивают, чтобы не пасть под его ударами. В такой борьбе революция одержала важную победу, сумев поразить вождей двух одинаково сильных коалиций» — надо понимать неумеренных и терпимых, эбертистов и дантонистов. Между тем в момент, когда оратор только что упоминает последнюю революционную победу и называет противников, он стирает саму возможность завладеть критерием, который позволит измерить успехи в уничтожении врага, и придает последнему неопределенную, нелокализуемую силу: «Недоброжелательство, — говорит он, — не замолкает, когда оно может менее, чем когда-либо, суетиться, оно привязывается ко всем политическим нюансам, чтобы извлечь из них преимущество, оно мечтает только о беспорядке и хаосе, чтобы обеспечить себе успехи, оно, словом, *беспрестанно подстерегает хорошие и плохие действия*, чтобы отравлять добро и увеличивать зло» (курсив мой. — К.Л.). Иначе говоря, пусть оставят идею, что было возможно идентифицировать заговорщиков, идентифицировать убийцу, смерти которого требуют. Это подставные лица невидимой силы, которая не имеет эмпирического существования: *недоброжелательства*. Последняя всюду или, что то же самое, нигде. И между тем, будучи невидима, она является глазом, она *беспрестанно подстерегает*. Вот что особенно обогатывает фантазм. Убийство социального тела комбинируется с пагубной силой глаза, который проникают всюду. Неявно зарождение социального тела комбинируется с зарождением глаза народа, глаза невинности, которое прогоняет глаз недоброжелательства. Я говорил, что революционный

Террор отличается от террора тиранов, потому что он удерживает принцип различия добра и зла, между тем как этот последний отличается произволом государя. Но еще нужно добавить, что он создает противостоящий ему террор в симметрии с самим собой.

Такая симметрия лучше проявляется в речи Сен-Жюста от 23 вантоза II года. Сен-Жюст разоблачает все заговоры и соотносит их с первым заговором, поддерживавшемся из-за границы английским правительством. Его агенты найдутся всюду под видом сосланных жертв, которые преследуются в своей стране (в Париже это «итальянцы, банкиры, неаполитанцы, англичане»), или под видом патриотов («подражательный дух несет печать преступления»). И что они делают? «Они подстерегают все». И вот, после того как он распространялся об искусстве маскировки, Сен-Жюст взывает к глазу революционеров: «Поднимем вуаль, которая скрывает заговоры. Будем выслеживать речи, жесты, последовательность каждого». Ему важен образ. Он к нему возвращается; открыть глаз недостаточно, ибо враг, когда за ним следят, умеет сделаться невидимым; он прячется позади группировок, по-видимому, противоположных: «Он заставляет их распасться путем своей политической игры, чтобы обмануть *наблюдающий глаз* народного правосудия» (курсив мой. — *К.Л.*).

Что значит этот призыв? Теоретически — одна сила руководит всем механизмом заговоров, коварный Альбион. Фактически — речь идет о другом: каждый должен отныне искать в *другом* возможного злодея в революционном костюме. Чем больше *другой* является близким, похожим, тем более подозрение должно быть начеку. Никакой явный признак, никакое установленное испытание недостаточны для идентификации врага. Он становится известен в момент, когда с него сорвана маска, то есть в момент, когда некто имеет возможность сорвать с него маску. Разумеется, такая возможность предполагает, что тот, кто ее имеет, не движим своим частным интересом; осуществляя ее, он находится под подозрением, под взглядом народа. Оказывается, что способность знать ему дает воля подозревать, видеть, которой не хватает другим; это способность *выслеживать последовательность каждого*, согласно сильной формуле Сен-Жюста, то есть отмечать в поведении, жестах, словах черты противоположной направленности. Иными словами, что не высказывается — революционер воспринимается

таким другими и самим собой только в силу своего знания врага. Или же, иными словами, идентичность революционера дана ему врагом.

Вместе с террором организуется, таким образом, социальное пространство, выстроенное вокруг двойного полюса воли добра и воли зла, но природа его такова, что оно состоит из сети двойственных отношений и каждый может занять хорошую позицию, будучи только зафиксирован позицией другого, может на ней удержаться только при условии, что его не разрушит взгляд другого. Как известно, декрет от 22 прериала доводит до пароксизма образ смертельной борьбы, относительно которой предполагается, что она включает всех граждан, взятых поодиночке, в то же самое время как она практически уничтожает критерии виновности и оценки. Борьбу насмерть статья 8 определяет следующим образом: «Наказанием для всех преступлений, рассмотрение которых принадлежит революционному трибуналу, является смерть». Вовлеченность всех граждан статья 9 определяет следующим образом: «*Всякий гражданин имеет право захватить и передать магистратам заговорщиков и контрреволюционеров. Он обязан их разоблачить с того времени, как он их узнал*» (курсив мой. — *К.Л.*). Растворение критериев виновности: объем преследуемых преступлений таков, что никто не уверен, что сможет уклониться от революционного правосудия. В статье 6, которая дает перечисление врагов народа, упомянуты «те, кто стремился бы внушать уныние...» и еще «те, кто распространял бы фальшивые новости, или еще те, кто стремился бы сбить с толку общественное мнение... то ли посредством контрреволюционных или лживых текстов, то ли путем *всякого другого хитрого замысла*» (курсив мой. — *К.Л.*). Наконец, о растворении критериев оценки: согласно статье 8, материальные доказательства не необходимы, достаточно моральных доказательств: «Руководством при вынесении суждений является согласие присяжных, освященное любовью к Родине; их цель — триумф Республики и разрушение врагов». Предварительный допрос задержанных уничтожен, как и защита. Необычными казались тогда непосредственные дебаты, сжигающий контакт одного с другим, так же как квазиуничтожение времени, которое раньше все же оставлялось для подозрения и для мизансцены наказания. Как жестко заявляет Кутон<sup>32</sup>, делавший доклад о проекте закона, «отсрочкой в наказании врагов родины

должно быть только время их узнавания; речь идет не столько об их наказании, сколько об уничтожении».

В декрете Прериала Террор заявляет себя безграничным; уничтожается тогда само значение закона. И сразу оказывается в процессе уничтожения ссылка на реальность, которая должна была обеспечить террору его оправдание. В эту эпоху уже нельзя было ссылаться на угрозу со стороны иностранных армий. В следующие месяцы военная ситуация страны укрепилась. Однако Робеспьер далеко не был доволен этим, он был обеспокоен. Устранение внешней опасности только вело, в его глазах, к росту другой опасности — той самой, которую порождает безопасность. До конца он стремился разоблачать иллюзию веры в будущее. В своей речи от 8 термидора накануне своей казни он спрашивает: «Почему те, которые недавно говорили: "Я вам заявляю, что мы ходим по вулканам", думают, что ходят по розам? Вчера они верили в заговоры; я заявляю, что я в них верю и сейчас». Его цель установить страх: «Вам много с академической легкостью говорят о ваших победах... Но что сделали, чтобы повернуть наши военные успехи на пользу нашим принципам, чтобы предупредить опасности победы или чтобы обеспечить ее плоды?» (курсив мой. — *К.Л.*). Он продолжает: «Наши враги отступили и оставили нас с нашими внутренними разногласиями. Подумайте о конце кампании: бойтесь внутренних мятежников; бойтесь интриг, которым благоприятствует продвижение на чужую землю». По ту сторону обычной риторики заставляет себя услышать та «истина», что террор нескончаем, что он не должен кончиться, что при его отсутствии Революции не будет. Заключение, разумеется, не поддающееся формулировке, и оно оставляет Робеспьера без слов, когда, напыщенно взывая к завещанию, которое он некогда объявил Конвенту, он может только сказать: «Я вам завещаю ужасную истину и смерть» (курсив мой. — *К.Л.*).

Если правда, что аресты и казни стремительно развивались от прериала к термидору, то ошиблись бы, вообразив большую перемену в ходе Террора. Историки хотят нас в этом убедить. Тьер<sup>33</sup> один из первых старается описать то, что он называет чрезвычайным террором, отличая от него обычный террор — я понимаю под этим террор функциональный. Таков смысл его комментария к событиям июня 1794 года: «Сегодня опасности прекратились, Революция победила, больше не убивали из-за негодования, а в силу

приобретенной пагубной привычки к убийству. Эта чудовищная машина, которую были вынуждены создать, чтобы сопротивляться врагам разного рода, уже начинала быть не необходимой; но однажды приведя ее в действие, не могли ее остановить. Всякое правительство должно иметь свои крайности и оно погибает только, когда их достигнет»\*.

Короче, страсть объединялась с чувством необходимости до того момента, когда практика уничтожения превратилась в привычку или в автоматизм. Мудрец приводит в порядок то, что ускользает от всякого объяснения, с помощью позитивных причин. Но сентябрьские убийства, совершенные за девятнадцать месяцев до закона прериала, не являются результатом народного негодования; еще менее отвечают они необходимости. Кто сказал бы серьезно, что заключенные — как это заявил циркуляр Коммуны, призывающий к подобной резне в других коммунах Франции, — готовились атаковать со спины парижан, которым угрожал внешний враг? Известно, что убийства были задуманы маленькой группой людей и что убийцы должны были быть и некоторые были вознаграждены; и известно, что было только маленькое число свидетелей\*\*. В эту эпоху рационализация терроризма ничтожна. Чистка тюрем в духе больших чисток, которых потребует позже Сен-Жюст, руководствуется волей через смерть врагов осуществить доказательство реальности Революции, заставить возникнуть действующее лицо, дать ему облик под защитой события, которое стало знаком *абсолютного разрыва*.

Существовали более обширные рационализации, с помощью которых пытались овладеть (хотя они больше скрывают, чем обнаруживают) основой Террора, особенно террора Общественного Спасения. Дантон (в августе 1792 года) сравнивает Революцию с судом, которому угрожает кораблекрушение; он призывает нацию «выбросить из своих недр то, что может ей вредить», так же как «экипаж бросает в море все, что подвергало его гибели»\*\*\*. Идея большой ампутации, которая вернула бы здоровье социальному телу, была другой из упомянутых рационализаций.

\* Thiers A. Op. cit. T. V. P. 286.

\*\* См. особенно оправдательные документы, представленные Мортимером Терно: Ternaux M. Op. cit. T. III.

\*\*\* Цит. по: Ternaux M. Op. cit. T. III. P. 133.

Бодо<sup>34</sup> выражает ее наилучшим образом: «Эгоисты, безработные, враги города, враги всей природы, не должны считаться ее детьми. Будь их миллион, разве не пожертвуют двадцать четвертой частью самого себя, чтобы разрушить гангрену, которая могла бы заразить остальное тело?»\* Между тем этот язык или даже язык Марата, считающегося самым решительным из террористов, — язык мести, наказания, диктатуры, призванной пожертвовать «двумястами шестьдесятю человек», — всегда отступает перед тем, чего требует Террор, перед тем, что мы назвали *абсолютным разрывом*. Ссылка на реальное — иностранное нашествие, сделавшее террор неизбежным, — или же ссылка на знание — природы социального тела — всегда присутствует, чтобы обойти вопрос, который преследует террористическую мысль: чем бы были без действия Террора реальность, в которой открывают необходимость борьбы на смерть, и знание, от имени которого дают смысл этой борьбе? Если террор расширяется, именно этот вопрос не перестает возрастать. Образ общества, согласного с самим собой, свободного от разногласий, позволяет себя понять только в практике очищения, затем все больше — уничтожения. Рубить между добродетелью и преступлением, между народом и его врагами — это не средство установления республики; рубить — это средство сделать видимым, воспринимаемым социальное, или лучше, это акт, порождающий видение и знание. В этом смысле террор содержит угрозу бесконечности. Все происходит так, как если бы почва, на которой террористы хотят укрепить революцию, в то же самое время отодвигалась и сооружалась в каждый момент под их ногами. Их непреодолимое влечение к бытию есть одновременно влечение к пропасти, откуда следует, что каждый призывает смерть к себе, стремясь таким образом вписаться в народ, в природу, в историю.

### Конец нескончаемого

Террор как опыт нескончаемого тем не менее нашел свой конец. Достаточно ли сказать, что некогда глухое сознание опасности, какую он представлял для самих террористов, стало довольно живым, для того чтобы чувство

\* Buchez P. et Roux J. Op. cit. T. XXIV. P. 204.

самосохранения привело их к чувству реального? Ответ с лихвой утвердительный. Фактом является то, что, если дантонисты, особенно Камилл Демулен, потерпели неудачу в попытке сделать более умеренным ход революционной политики, они пробудили убийственное эхо; термидорианцы<sup>35</sup>, объединившие все направления из страха быть уничтоженными один за другим, удачно смогли ее прервать. И более того, можно думать, что воспоминание о казни Дантона оставалось жгучим. Робеспьер, стоявший в ошеломлении перед лицом Собрания, разбушевавшегося против него 8 термидора, мог бы прошептать: «А, вы хотите отомстить за Дантона». Причины, в силу которых казавшееся поначалу невозможным, стало возможным, ясны сами собой. Между жерминалем и термидором прериальский декрет дал, по крайней мере неявно, новую непомерную власть комитетам: они могли арестовывать и предавать Революционному трибуналу членов Собрания без его согласия. Разумеется, Собрание приняло этот декрет. Но на следующий день после голосования уведомленное об угрозе, которую оно не заметило, Собрание вернулось к беспокоящей его статье, проявляя уже непривычное сопротивление, вынужденное отступить только в ходе следующего заседания под давлением Робеспьера. Какова бы ни была его покорность в отношении чрезвычайных мер, Конвент с тех пор был в тревоге. К этому наблюдению добавляется другое, еще более весомое: стремительность Террора, начиная с прериала сопровождалась, как мы это уже указывали, установлением безопасности в стране; мятежи казались побежденными, а французские армии — победившими на всех фронтах; одно из больших оправданий Террора — пусть даже оно было фиктивным — теперь исчезло. Между тем трактовка конца Террора питается еще другими фактами, которые, делая ее еще более уместной, заставляют нас перейти на другой уровень.

Не входя в детали событий, нужно напомнить, что с конца жерминаля происходит глубокое изменение в организации правительства\*. Комитет общественного спасения стремится сконцентрировать власть в своих руках. Число административных комиссий, находящихся под его началом, увеличивается. Временный исполнительный совет, до

\* Lefebvre G. Op. cit. P. 264 sq.



того формировавшийся из министров, названных Конвентом, уничтожен, его заменили двадцать комиссий, члены которых назначались Комитетом общественного спасения. В то время как административные органы очищались от подозрительных элементов, имевших симпатии к эбертизму, развязано было наступление против народных обществ, секций, что принудило их в конечном счете распуститься. Представители, которые некогда отличались в терроризме, таковы Фуше в Лионе и Талья в Бордо, но в настоящее время как будто склонились к умеренным, были отстранены от дел. Репрессии становятся все более и более централизованными; революционное правосудие концентрируется в Париже. Все меры носят прежде всего печать власти Робеспьера и близких к нему Сен-Жюста и Кутона. Именно Комитет общественного спасения создает в начале флореала новый орган — Бюро всеобщей полиции; но последнее управляется Триумвиратом. Подготовка прерияльского декрета Робеспьером и Кутонем без ведома других членов Комитета свидетельствует о начавших его раздражать разногласиях. Сама деятельность Бюро, которое стремится дублировать деятельность Комитета общественной безопасности и в нескольких эпизодах демонстрирует волю овладеть делами, входившими в компетенцию последнего, свидетельствует еще больше о борьбе за власть, до того бережно охранявшейся. Два самых убедительных примера нового напряжения дают решение Робеспьера не появляться больше в Комитете общественного спасения, и инциденты, которые сопровождали праздник Высшего существа, организованный по его совету: находясь во главе кортежа, он подвергся оскорблениям нескольких представителей, которые не поколебались назвать его тираном.

Эти факты бросают действительно другой свет на кризис, который положил конец если не репрессивным насилиям — известно, что они снова начались при Директории<sup>36</sup>, — то по крайней мере террористической политике; они побуждают пересмотреть способ взаимодействия практики Террора и позиции власти. Именно эту связь мы уже хотели прояснить, начиная с анализа речи Робеспьера. Примечательной нам показалась его способность подчинять Собрание своей воле — уничтожить дантонистов приемами, которые одновременно позволяли ему казаться держателем знания, слова, видения и скрывать место, откуда он ими воздействовал. Он не призывал к решению, но по-

казывал, что там и не требовалось решать ничего, что бы уже не было решено вследствие логики принципов и сущности Конвента как представителя народа; он не занимал позицию в дискуссии, но показывал, что подобная дискуссия не должна бы никогда иметь места, и обрекал свое собственное слово на молчание. Между тем как его слова возлагали ужасное подозрение на членов Собрания, он умело подготовил возможность освободиться от него путем того, что каждый выдвигал подозрение против другого. В этом переносе подозрения осуществлялся перенос власти.

Однако то, что мы наблюдали в среде Конвента, дает образ происходящего на более широком уровне, в обществе, начиная с августа 1792 года: Террор умножает позиции власти, открывая возможность тому, кто ею завладеет, маскировать практику всемогущества (в глазах чужого, а при необходимости и своего). Между тем феномен был бы в целом банальным, если бы мы имели в виду только скрытность под покровом принципов. Он становится экстраординарным, когда замечают, что скрытность проистекает из предоставления каждому необходимости оставить, по-видимому, место власти пустым. Хитрости Робеспьера — не более психологического порядка, чем хитрости других террористов, больших или маленьких. Террор является революционным в том, что он запрещает занятие места власти; в этом смысле он имеет демократический характер. Только Марат открыто проповедовал диктатуру (впрочем, он ее понимал как временную). Но всегда обвинением, брошенным против группы, которую хотят разрушить, против человека, которого хотят дискредитировать — оно особенно выдвигалось Луве<sup>37</sup>, Гаде<sup>38</sup>, Барбару<sup>39</sup>, Камбо<sup>40</sup> против Робеспьера осенью 1792 года и было возобновлено весной 1794 года его противниками, — является обвинение в диктатуре. Иначе говоря, Террор живет вследствие взаимного признания террористов в качестве индивидов, равных перед законом — законом, мечом которого назван Террор, и он же является его фантастическим воплощением. Над индивидами тяготеет, таким образом, чудовищный императив: каждый из них обязан взять Террор на свою ответственность, и сила, которую они черпают в нем, всегда лишена того цемента, который имел бы инстинкт, гарантированный властью определенной, достоверной, всеобщей. Впрочем, эту роль индивидов, может быть, лучше всех понимал Сен-Жюст, хотя он ее выражал ложно, когда он вообразил

тайное признание магистратов: *мы недостаточно добродетельны, чтобы быть такими суровыми*. Более верно было заставить их сказать (этого он не мог понять): наша власть, как бы чудовишна она ни была, слишком пуста, чтобы быть такой суровой.

Факт, что организация Террора никогда не была такою, чтобы его агенты смогли освободиться от их собственной воли, запечатлеться в теле, связность которого была обеспечена существованием головы, действовать наконец, как бюрократы... Это наблюдение запрещает придерживаться относительно него упоминавшихся нами толкований. Не только чувство самосохранения ведет террористов к чувству реального; парадоксальным образом сама попытка Робеспьера консолидировать систему Террора делает ее нежизнеспособной. На самом деле эта попытка, далеко не обеспечивая террористам нехватавшей им безопасности, реальной безопасности — жизни, защищенной от опасности; символической безопасности — разума, защищенного от сомнения, — имеет своим следствием разрушение того, что остается от единства терроризма, единства, приобретенного соучастием в неистовствах репрессий, но также в результате эгалитаристской фикции.

Заметим, что такую фикцию Робеспьер первым поддержал и не смог ее разрушить в тот самый момент, когда он стремился завоевать полное господство над властью. Историки спрашивают себя о шансах, какие он имел в термидоре мобилизовать против своих противников силы улицы. Было справедливо отмечено, что его действия против эбертистов, затем против парижских секций лишили его поддержки масс в час последнего конфликта с Конвентом. Но остается бесспорным, что он располагал в Париже немалыми войсками и что он не использовал этого шанса. Его целью было сосредоточить в своих руках одновременно средства полиции и революционного правосудия и сделать так, чтобы Конвент принял свое собственное поражение по его воле. Другими словами, Робеспьер всегда был вынужден скрывать пути своего завоевания власти, не в силу черты характера, но, как мы это говорили, потому что была принята необходимость для каждого, кто претендовал на власть, ступать в качестве индивида. Средство, которое он употребил для институционализации Террора — помимо уже упоминавшихся административных мер, — было в основном символического плана: он хотел найти крите-

рий, который заставил бы, наконец, проявиться доктринальное единство терроризма. Решение было только набросано в общих чертах, но смысл его кажется определенным: в последний период вера в Высшее существо оказывается в его глазах неотложной, высшей гарантией общественного спасения — под этим следует иметь в виду террористическую диктатуру. К тому же не случайно, что праздник Высшего существа (20 прериаля), организованный его заботами, и мизансцена которого обозначила его как первое лицо в государстве, практически совпадает с новым законодательством Террора (22 прериаля). Его похвальное слово Высшему существу звучит так бессодержательно, что пытались в изобретении нового культа найти только причуду или же знак наивности его автора, наивности, составлявшей контраст с его неумолимой суровостью и которая бы даже его извиняла. Такие оценки ведут к пренебрежению функцией такого изобретения: соединить Террор с ортодоксией. И фактически, продолжая говорить о добродетели, счастье народа, единстве политического организма, Робеспьер, начиная с конца прериаля, не перестает воевать с атеизмом, натурализмом, материализмом, философизмом.

Программа намечает расхождение между теми, кто не знает, почему убивает, и теми, кто знает. Первыми были, до Шометта<sup>41</sup>, эбертисты, но не менее того дантонисты из-за недостатка такого знания пришли к снисходительности и оказались теперь самыми опасными противниками, интригующими против Робеспьера. Пример такой стратегии: в своей последней речи 8 термидора он негодует: «Французы, не позволяйте, чтобы ваши враги осмелились унижать ваши души и ослабляли ваши добродетели их надоедливой доктриной! Нет, Шометт, нет, смерть — это не вечный сон!» Итак, никто не должен забывать, что это Фуше, сегодняшний враг, претендовал заменить на могилах крест статуей сна. Что касается настоящих террористов, они отныне — если снова употребить нашу формулу — призваны освободиться от своей собственной воли, опереться на суд более высокий, чем суд простых смертных, убежденных в невозможности любить Террор, выполнять простодушно их долг. Диктатура Робеспьера выдвигается, таким образом, замаскированной под прикрытие Высшего существа. Однако эта маска скорее разоблачает, чем скрывает новое лицо инквизитора. Ничего нет на самом деле более угрожа-

юшего, чем ортодоксия, которая позволила бы впредь перерубить корпус терроризма, которая, чтобы решить неизвестное Тррора, свела бы его к божественной власти и фактически превратила бы революционеров в исполнителей воли человека или Бюро, которые сделались бы хранителями этой власти.

Когда враг народа становится врагом Бога, все меняется. Робеспьер может продолжать разоблачать тайные заговоры, организация зла перевернута. Тогда нескончаемому приходит конец. Революционный террор, современный террор не мог бы приспособиться к теократическому институту (не считая того, что у Высшего существа отсутствует всякая подпорка в лице религии).

Как это покажет будущее, в противоположность мечте Робеспьера, именно в философии, натурализме, материализме, в извращенных версиях науки — которая может сочетаться с представлением о народе, завоевавшем свою идентичность, выкорчевывая из своего тела врагов, — Террор найдет новые формулы своего устройства, он закрепит волю *абсолютного разрыва* и фантазм *нескончаемого* в организации.

## Мыслить революцию во Французской революции\*

Токвиль заявил в своем представлении книги «Старый Порядок и Революция»: «Публикуемая мной в настоящее время книга вовсе не является историей Революции, историей, сделанной со слишком большим шумом, чтобы я думал ее восстановить. Это исследование революции». И еще в одном месте он добавил: «Я говорю об истории, я не рассказываю ее». Эти слова Франсуа Фюре мог бы сделать своими. В своей последней работе\*\* он отказывается внести еще один вклад в изучение фактов, в откапывание еще неизвестных документов, в перераспределение ролей между индивидуальными и коллективными действующими лицами или в изменение акцентов, он не хочет даже, и это его отличает от Токвиля, заново оценивать итог Революции. Ни один из этих проектов ему, разумеется, не безразличен; чтобы в этом убедиться, достаточно вспомнить о книге, написанной им вместе с Дени Рише\*\*\*, и обратить внимание на то, как он этого касается мимоходом в процессе работы. Но его замысел другого рода: он «говорит об истории», или точнее, он стремится наметить новое направление в революционной историографии, возлагая на нее задачу, которой часто пренебрегают, — мыслить Французскую революцию.

Как определить эту задачу? Что в данном случае значит *мыслить*? Читатель подумает, быть может, найти ответ в отрывке, где автор жалуется, что история Революции последней пошла по пути, по которому издавна движется история как отрасль знания. Эта последняя, напомнил он нам, «перестала быть знанием, в котором "факты" считаются говорящими сами за себя, лишь бы только они были по правилам установлены. Она стремится говорить о проблемах, которые она хочет анализировать, о данных, которые она

\* Статья опубликована в «Annales», 1980, № 2.

\*\* Furet F. Penser la Révolution française. Paris, «Gallimard», 1978.

\*\*\* La Révolution française. Paris, «Réalités-Hachette», 1965—1966, «Fayard», 1973.

использует, о гипотезах, на которых она основывается, и о выводах, которых она достигает»\*. Такие формулировки действительно достойны оглашения. Не то чтобы поражает их оригинальность: они просто концентрируют принципы, издавна признанные лучшими историками; но они удачно побуждают подвести изучаемое событие под общий закон науки. Это свидетельствует об отваге, подтверждением чего является вся работа Фюре.

«Событийная» история, доказывает он, не выводится из ее специфически особого предмета. Занятая восстановлением связей между фактами, что основывается на точном наблюдении, она представляет собой наивную и догматическую историю, согласно которой смысл исторического события дан вместе с его картиной и которая пренебрегает точкой зрения историка. Ее можно отличать от истории способов производства, техники, истории ментальностей или нравов, от истории структур или продолжительных периодов — если предположить, что последние (типы истории. — *Перевод.*) не попадают, в свою очередь, в ловушку объективизма — именно в силу ее предрассудков, а не потому что она касается *события*. Вопреки распространенному мнению (любопытно разделяемому сторонниками различных школ), не существует противоположности между двумя способами исторического знания, которая бы основывалась на природе объекта — противостоят друг другу единственно два способа понимания отношения к объекту: либо знание в таком отношении игнорируется, либо оно строится на знании того, чем объект должен быть в своих превращениях, и испытывает на себе самом опыт его сопротивления. Несомненно, событие может противиться концептуализации, но это происходит единственно в силу той причины, что историк его воспринимает как нечто уже названное, уже нагруженное смыслом теми, кто был действующим лицом или свидетелем события, что он оказывается, таким образом, в высшей степени пленником иллюзии, согласно которой то, что проявляется, смешано с тем, что есть, что поэтому для конструирования объекта ему нужно начать с его «деконструкции» в той самой позиции, в которой он находится.

\* Ссылки на тексты из «*Penser la Révolution française*» указываются в конце каждой цитаты.

Между тем, как бы ни была важна переоценка истории события, она не может полностью выполнить предписание мысли Французскую революцию. Более того, мы думаем, что ограничение единственно требованием «концептуальной истории» поддерживало бы двусмысленность. Формула хороша, чтобы увлечь за собой новую школу историков, но она оставляет в тени замысел, который проступает в большинстве современных работ. Фюре стремится действительно вновь открыть путь истории, от которого она в целом отошла, путь, который связывает ее с политическим размышлением.

Он сам нам об этом сообщает в своем первом очерке в конце длинного рассуждения, заключающего в себе суть его проблематики: «Мне кажется, — говорит он, — что первая удача революционной историографии состоит в новом открытии политического анализа» (с. 45). Под последним, оговорим это сразу, автор не имеет в виду анализ особого класса фактов, обычно называемых политическими и более соответствующих понятию политического, чем другие, — особенно экономические и социальные факты, издавна пользовавшиеся привилегией у историков. Он хочет, напротив, порвать с самой идеей политики, понятой как особая наука: идеей, ставшей теперь обычной, но которая навязана с опозданием современной эпохе расцветом социальных наук, сопряженным с дроблением объектов знания, и марксизмом, всего более склонным к описанию отношений производства, коим приписывается статус реального, и к переносу политики на уровень суперструктуры. Его интенция свидетельствует о возврате к истокам классической политической мысли: он хочет сделать очевидной схему или совокупность схем действий и представлений, которые управляют одновременно *формированием* общества и *появлением его на сцене* и также его динамикой. И если власть кажется ему центральным объектом политического размышления, то не потому, что он считает решающими отношения, которые завязываются между действующими лицами в процессе завоевания власти или сохранения ее, в процессе практики власти или ее модернизации, и что он считает менее важными отношения собственности и классовые отношения; это потому, что позиция и представление власти, форма ее связности являются в его глазах конститутивными в отношении социального пространства, его формы и сцены. Другими словами, он признал за

властью помимо ее реальных функций и эффективных форм действия символический статус и претендует на то, что Революция мыслима только при условии изменения этого статуса или, как он говорит, «перемещения места власти». Тот, от кого ускользнула бы эта интенция, рисковал составить себе ложное мнение о смысле его интерпретации Революции, адресовал бы ему слабые возражения или упустил возможность задать вопросы, которые вызывает подобная интенция. Тщетно бы упрекали его, например, в недооценке конфликтов накануне Революции, которые проистекают из способа эксплуатации и классового господства, из экспансии буржуазии и встреченных ею помех, из усиления обязанностей, которые тяготели над крестьянством, из перераспределения собственности или экономического кризиса; или в пренебрежении борьбой интересов во время революционного периода. Анализ социальных различий вовсе не игнорируется нашим историком; он только не считает, что на этом можно остановиться при составлении картины Революции и того особого пути, каким она следовала.

Хотя принципы его рассуждений не всегда эксплицитны, они позволяют себя легко воссоздать. Во-первых, он думает, что классовые противоположности, или шире, противоположности социо-экономического порядка не являются полностью значимыми на своем уровне; не видно, чтобы поведение социальных действующих лиц было строго определено их материальным положением или даже отношениями, которые устанавливаются между ними и определяют их взаимное положение; эти условия и отношения расшифровываются ими в рамках общей ситуации, какую составляет их принадлежность к одному и тому же обществу, а сама эта ситуация неотделима от общей системы представления. Или, другими словами, классы не являются маленькими обществами в большом обществе — чем было бы это целое? — они не связаны друг с другом единственно в силу факта их включения в систему экономических операций; они в самом их разделении одновременно порождают особое социальное пространство и рождены им. Их взаимоотношения определяются общим отношением общества к самому себе, которое влияет на их природу. Отсюда уже следует, что не могли бы дедуцировать революцию из степени классового господства или эксплуатации или же из степени противоречия между интересами; для того чтобы

последняя наступила, недостаточно, чтобы судьба такой-то группы оказаласьотягощенной, нужно, чтобы знаки общей ситуации, знаки представления, с помощью которого эта ситуация воспринималась прежде как естественная (какой бы тяжелой и конфликтной она ни была), зашатались, чтобы стало возможно, по крайней мере мельком, видеть другие знаки.

Во-вторых, такое общее отношение включает отделение власти от социального целого. Ибо это отделение не того же самого порядка, что деление классов или всякое социальное деление, которое можно было бы назвать внутренним. Парадоксально, установленная и занявшая положение на дистанции от всех частей этого целого, как бы вне общества и неотделимо от него, власть берет на себя, каковы бы ни были ее происхождение и практика, функцию гаранта его целостности. Она обеспечивает ей отношение, исходя из которого эта целостность становится потенциально видимой для себя самой, ее многочисленные социальные связи могут быть расшифрованы в общем пространстве, и исходя из которого одновременно все социальные положения фактически оказываются реальными и легитимными. Откуда следует, что противостояние власти, когда оно приобретает масштаб, задевает не только держателей средств решения и принуждения, стоящих преградой в разрушении некоторых иерархий или защищающих интересы господствующих групп, оно задевает принципы реальности и легитимности, служащие поддержкой установленному порядку. Тогда оказывается поколебленной не только политическая власть, но законность условий существования, поведения, верований и норм, вплоть до частностей социальной жизни. Откуда следует, что революция не рождается под влиянием внутреннего конфликта между угнетенными и угнетателями, но происходит в момент, когда устраняется трансцендентность власти, в момент, когда аннулируется ее символическая действительность.

В-третьих, оказывается вследствие этого невозможным установить границу между тем, что относится к уровню действия и к уровню представления. Наверняка, на некотором уровне различие между ними хорошо прослеживается; но политический анализ заслуживает его имени и перестает смешиваться с анализом фактов, обычно называемых политическими, только если он не останавливается на очевидных и особых чертах действий и представлений, если

он комбинирует их анализ с исследованием поведений и институтов, речей и выражаемых ими идей, с исследованием системы, внутри которой они организуются или логика которой их одушевляет и относительно которой не могли бы сказать, что она является только логикой действия или логикой представления, ибо она проявляется на том и другом уровне.

Фюре говорит, правда, о системе действия и системе представления, возникших вместе с Революцией, но он их не разделяет. И когда он называет революционную динамику одновременно *политической, идеологической или культурной*, он стремится укрепить значение первого термина двумя другими, а не отделить их. Политический характер революции обнаруживается только при условии учета, с одной стороны, признаков *воображаемой* обработки, в силу которой социальные отношения организуются, избавляются от всякой неопределенности, подчиняются воле и разуму людей, и с другой стороны, признаков нового интеллектуального, морального, религиозного или метафизического опыта мира.

Ничто не может лучше, чем революционный феномен, убедить нас в том, что не только анализ идеологии, но анализ этого опыта мира, этих способов мысли и верований, явлений, относимых условно к области культуры, включены в анализ политики. Пока не появилась трещина в обществе, мы пытались изучать структуру власти, класса, функционирование институтов, способ поведения социальных действующих лиц, как если бы они имели смысл в самих себе, в забвении воображаемых и символических основ их «реальности». Дело в том, что представления на деле так глубоко включены в социальную практику, что они позволяют себя игнорировать, их замечают только, когда они проявляются на дистанции от этой практики, в явно религиозных или философских, литературных или эстетических размышлениях, когда не воспринимается их политическое значение. Между тем Французская революция представляет собой такой момент, когда всякое размышление приобретает значение в общем контексте социального, когда политическое измерение становится явным и в силу этого факта оно делает историка способным познать последнее там, где оно было невидимым в условиях Старого Порядка. Это, разумеется, не означает, что отныне представления, взятые в их явном значении, делают реальность прозрач-

ной. Фюре считает даже возможным утверждать, что непрозрачность достигает высшей точки в революционной идеологии. Но эта непрозрачность, должен бы он уточнить, есть результат сокрытия того, что происходит в первый раз на уровне мыслимого. Незнание и знание, сокрытие практики и открытость в вопросе о реальном существуют вместе. Таким образом, мы не можем разгадать революционную идеологию без одновременного соотнесения новых представлений об истории и обществе, о власти народа, о заговоре ее врагов, о гражданине и подозреваемом, о равенстве и привилегии с новым требованием мысли. И более того, мы не можем уловить мутации знания, требование заново определить условия всего, что касается социального пространства, без уяснения того, что сформировались новая идея времени, деление на прошлое и будущее, истинное и ложное, видимое и невидимое, реальное и воображаемое, справедливое и несправедливое, того, что соответствует и не соответствует природе, возможное и невозможное... Именно это заставляет нашего автора сказать, что историк должен заново открыть анализ политического. Речь идет об анализе, который не помещает политическое в границы властных отношений, но не более того в границы социального, об анализе, который является метасоциологическим. Но можно было бы добавить, что Революция представляет преимущественно феномен, который вводит в этот анализ, что она позволяет мыслить политическое.

Вероятно, что такая история, разрабатываемая под знаком политического, может быть обозначена как «концептуальная». Но мы говорили, что этот термин двусмыслен, ибо он имеет слишком широкое толкование, чтобы быть достаточным для обозначения других способов исторического знания. История, о которой идет речь, включает размышление об обществе и культуре, это философская история или, если употребить слово, менее беспокоящее некоторых наших современников, история интерпретативная в том смысле, что она не могла бы просто сослаться на идеал объективности, найти средства проверить себя измерением, она призывает читателя мобилизовать свой собственный опыт социальной жизни, чтобы освободиться от тяжести его мнений и связать знание настоящего со знанием прошлого.

Пусть понаблюдают, как Фюре прокладывает путь для своего анализа. Во-первых, он проливает свет на ту функ-

цию, которую осуществляла история Революции на службе у национальной идеологии, особенности которой сложились в ходе XIX века, и точнее, в период формирования Третьей Республики. Он не удовлетворяется тогда показом того, что большая часть историков отождествляла себя с действующими лицами Революции, что они усвоили себе их речи, вместо того чтобы исследовать их, он раскрывает источник этой идентификации: желание укорениться в нации, закрепиться в настоящем начале, которое находится в единстве с желанием самих революционеров основать нацию, оказаться у ее истоков, стереть особенность старого народа-узурпатора, продолжающего свое господство в лице знати. Именно одним и тем же неразложимым движением Фюре разоблачает иллюзии наследства и основания. И к этому движению читатель мог бы присоединиться только при условии освобождения, ухода от мифа тождества и основания. Во-вторых, он заставляет заметить изменение, какое испытала история Революции с тех пор, как она начала служить социалистической идеологии. Но это снова для того, чтобы связать иллюзию последователей с образом, созданным революционерами. «Французская революция, — замечает он, — не только Республика. Это также неопределенное обещание равенства и особая форма изменения. Достаточно видеть в ней вместо национального института матрицу универсальной истории, чтобы придать ей динамику и ослепляющую силу. XIX век думал о Республике, XX век думает о Революции. Одно и то же событие оказывается в основе обоих образов» (с. 17). Разумеется, мы, со своей стороны, особенно чувствуем пронизательность интерпретатора, когда, сообщая о влиянии Русской революции на историю Французской революции, он замечает мимоходом: «Двойная идея начала истории и ведущей нации вновь была вложена в советский феномен» (с. 25). Замечание лучше проясняет и секрет связи между национальной и социалистической идеологиями, и действенность логики представления, несмотря на перемещение его содержания. Но этот род анализа не был поддержан и не мог быть поддержан механизмом доказательства; он требует от читателя отказа от образа Революции как абсолютного начала истории; и от образа СССР как модели хорошего общества.

Наконец, особенность подхода Фюре проявляется полностью, когда он указывает на условия, делающие возможной в наше время критическую дистанцию в отношении

Французской революции. Новый факт, замечает он, состоит в том, что надежды, возлагавшиеся на режим, исходивший от Революции, исчезли. Пока обличение этого режима было монополией правых, оно не вызывало нового размышления о политике: ибо чтобы осуществлять его, правые «не имели потребности переделывать какой-либо элемент своего наследства: им достаточно было оставаться внутри контрреволюционной мысли». Зато важное заключается в том, что когда левые начали размышлять о фактах, то есть о бедствии, какое составляет коммунистический опыт XX века с точки зрения собственных ценностей, они пришли к критике своей собственной идеологии, ее интерпретаций, надежд, рационализаций» (с. 25). Не могли бы лучше дать понять, как отношение, которое мы устанавливаем с прошлым, включено в отношение, которое мы поддерживаем с настоящим; как знание истории управляется историческим опытом. Разумеется, это не означает — и мы не думаем, что такова мысль Фюре, — что надлежит перевернуть смысл идентификаций, вновь увидеть тоталитаризм в идеале якобинства, смешать систему Гулага и систему Террора. Но значительный прогресс состоит в стремлении поставить под вопрос революционное мышление, вместо того чтобы принимать его буквально, раскрыть противоречие, установившееся между идеологией и практикой, наконец поискать смысл в историческом процессе, который привел к тому, что из Революции возник угнетательский режим, вместо того чтобы винить «обстоятельства» в разложении принципов. Вероятно, автор не ошибается, когда он в то же время уточняет, что «отказ от завоеваний Французской революции», или на левистроссовском языке — «новое охлаждение объекта», вписан «в мутацию исторического знания»; он считает, что наступившее время имеет право «на то, что является также *primus movens* (первичное движение) историка, на интеллектуальное любопытство и немотивированную деятельность познания прошлого» (с. 24). Это значит, что он справедливо заботится о том, чтобы не впасть в ловушку релятивизма, не расстроить мысль об истории в истории мысли — что привело бы только к более глубокой маскировке ее предпосылок, — чтобы не отделять критику иллюзий, которые сопровождают наши политические убеждения, от поиска истины, внутренне присущего научному исследованию. Между тем тщетно было бы думать, как это внушают некоторые фор-

мулировки, что историческая наука рано или поздно придет в силу внутренней необходимости к тому, чтобы «мыслить Французскую революцию»; ибо чтобы ее мыслить, недостаточно отказаться от ее наследства. Осмелимся даже сказать, рассматривая ее (науки. — *Перевод.*) развитие, что она не меньше стремится к «охлаждению» субъекта, чем к «охлаждению» объекта и что она оказывается все более сдержанной в политическом размышлении, стремясь занять позицию, которая избавила бы ее от опыта их взаимного проникновения. Впрочем, то, что Фюре апеллирует к новому открытию политического анализа хорошо показывает его чувствительность к утрате, к забвению, которое сопровождает прогресс знаний и не коренится в незрелости науки. Но, может быть, он колебался более радикально подвергнуть обсуждению этот прогресс.

Мы видим признак этого колебания в том, что моменты нам кажется упрощением революционной историографии. Насколько действительно его критика мифа тождества и начал кажется убедительной, настолько же мы можем сожалеть, что он не изучил ближе перелом, который произошел в концепции истории в ходе первой половины XIX века. Не только Токвиль, но уже Бенжамен Констан, Шатобриан и в перспективе все другие — Тьери и Гизо, Мишле и Кине, Леру<sup>42</sup> и Прудон — воспринимают разрыв между мышлением и практикой действующих лиц и ищут позади очевидных данных о перевороте в обществе и культуре ответ, смысл коего кажется им одновременно политическим, философским и религиозным. Чтобы придать большее значение Мишле, Фюре противопоставляет его Токвилю в терминах спорных, более того, мало соответствующих его духу. «Мишле, — говорит он нам, — причащается и поминает, тогда как Токвиль не перестает исследовать разрыв, который он подозревает между интенциями действующих лиц и той исторической ролью, какую они играют. Мишле погружается в революционную прозрачность, он прославляет незабываемое совпадение между ценностями, народом и действием людей» (с. 30—31). Однако скорее Мишле нужно было бы противопоставить ему самому, если хотели отдать ему справедливость. Ибо правда, что последний есть великий сопричастник, но он не менее того идентифицируется с невидимым; он охватывает всю Революцию, но одновременно разрушает имеющийся образ ее последовательного хода, единства и позитивности. Правда, что он ее вспо-

минает, но правда также, что он ее считает не поддающейся воспоминанию, видит в ней «монумент суеты», как он пишет в его предисловии 1847 года (ее символ — Марсово Поле, «этот песок, такой же белый, как в Аравии»). Правда также, что он хочет влезть в шкуру действующих лиц, но не для того, чтобы усвоить их мысли, он хочет воссоздать работу времени, которое рассеяло их поведение и веру, мало-помалу разрушило их, как марионеток. Малообоснованной нам кажется идея, что он прославляет совпадение между ценностями, народом и действием людей. Из народа он делает силу вездесущую, но скрытую, у которой незаконно заимствуют ее имя, возводят в субъект и судью; и сколько раз он замечает, что народ отсутствует в театре событий — вспомним только то, что он говорил об абсентеизме Парижа с конца 1792 года («Туран», с. 1009). Так остра его критика дистанции между народом и людьми, которые действуют на его месте и заставляют его говорить, «героями общепринятой истории», как он их называет, что удивительно, как Фюре не использовал ее, чтобы выбить почву из-под ног у тех его хулителей, которые разоблачают его «правые» истоки. Не Токвиль, а Мишле написал о жирондистах и монаньярах: «Эти доктора думали точно так, как доктора Средневековья, что они одни полностью обладают Разумом, как вотчиной: они также верили, что он должен приходить сверху, совсем сверху, то есть от них самих... Обе партии одинаково... получают весь свой импульс от образованных, от интеллектуальной аристократии».

Или еще более поразительная формула: «Ужасная аристократия у этих демократов»\*. И не Кошен<sup>43</sup>, а Мишле утверждает: «[Якобинцы] часто призывают к насилию народа, к силе его рук; они ему платят, его толкают, но совсем с ним не советуются... Все то, за что их люди голосовали в клубах в 1793, во всех департаментах, голосовалось по приказу, посланному из Святая Святых, с улицы Сен-Оноре. Они смело решали незаметным меньшинством национальные вопросы, выказывали в отношении большинства самое ужасное презрение и верили так отчаянно в свою непогрешимость, что они ей без угрозы совести приносили в жертву мир живых людей»\*\*. Наконец, это Мишле, и

\* Histoire de la Révolution française. Paris, 1889. T. 1. P. 300.

\*\* Ibid., p. 300—301.



до Фюре, заявляет по поводу Террора: «Он преодолел немислимые препятствия, но он сам создал самые ужасные из них»\*. Но, может быть, более важно напомнить, что основа его интерпретации не является менее политической, чем у Токвиля, хотя она и имеет другой характер. Он хотел подчеркнуть то, что действительно ускользнуло от последнего, — монархический принцип Старого Порядка, принцип общего устройства общества, социальные и экономические отношения которого недостаточны, чтобы дать его определение, принцип архитектуры, которая накладывает на представление о короле представления о знати, категориях, сословиях и рангах, он показывает, что костяк этой архитектуры, несмотря на происшедшие изменения, оставался теолого-политическим. Итак, рассматривая творчество Мишле и некоторых из его современников, приходят к выводу, не запечатлел ли парадоксально расцвет истории позитивистского направления (в которую мы включаем марксистские работы, ибо они представляют ее выдающийся вариант), наполовину его маскируя, миф о началах и национальной или религиозной идентичности. Было бы тогда соблазнительно найти в начинании Фюре как критику историографической традиции, так и знак поворота к истокам современной исторической мысли.

Попытаемся воссоздать не всегда заметные главные моменты рассуждений Фюре, для того чтобы лучше оценить проникаемость его интерпретации и поставить мимоходом несколько вопросов.

Мы отмечали, что его исходный пункт заключается в критике историографии, ставшей господствующей в конце XIX века и получившей свою рационализацию и канонизацию в марксистских работах. Такая историография, как он показывает, комбинирует объяснение и рассказ. Первое основано на анализе Революции и ее итога. Второе касается событий, который развивались с 1789 года, или 1787, до термидора или до 18 брюмера. Упомянутая связь объяснения и рассказа ведет к тому, что историк делает своим образ, который имеют действующие лица об абсолютном разрыве между прошлым и будущим, между Старым Порядком, отличавшимся господством абсолютизма и знати, и новой Францией, определяемой как царство свободы и

народа (или буржуазии, поддерживаемой народом). Тут объяснение вызвано рассказом. Одновременно рассказ направлен объяснением, ибо он организуется так, «как если бы, раз даны причины, пьеса шла сама собой, движимая начальным толчком» (с. 34). Это «смешение жанров» покоится на смешении двух несводимых друг к другу объектов: «Оно смешивает Революцию как исторический процесс, совокупность причин и следствий и Революцию как разновидность изменения, как особую динамику коллективного действия» (там же). Однако такое смешение вытекает из привязанности к постулату, ценность которого никогда не ставилась под вопрос: постулату исторической необходимости, размывающей единственность события. «Если, действительно, объективные причины сделали необходимым и даже фатальным действие людей, направленное к уничтожению «старого» порядка и к основанию нового, тогда нельзя делать различие между проблемой начал революции и природой самого события. Ибо существует не только совпадение между исторической необходимостью и революционным действием, но и прозрачность между этим действием и глобальным смыслом, который ему придали действующие лица: разорвать с прошлым, основать новую историю» (с. 35). Добавим, со своей стороны, впрочем, в согласии с наблюдениями Фюре, что все то, что выходит за рамки считавшегося предвидимым и, так сказать, нормальным ходом Революции, будет объясняться случайностями, и не предполагается, что оно когда-либо изменит ее смысл: разгул Террора будет соотнесен с войной, война — с заговором врагов народа и так далее. Этот постулат, замечает Фюре, «раскрывает классическую ретроспективную иллюзию исторического сознания»: то, что происходит, кажется после свершившегося факта единственным возможным будущим, которое содержало прошлое; но он поддерживается при рассмотрении Французской революции вторым постулатом, а именно, что последняя означает абсолютный разрыв в истории Франции. Под его влиянием новое, в то самое время как оно возникает из прошлого, видит в себе принцип всего будущего. Другими словами, постулат необходимости выигрывает от своей связи с постулатом Революции как «разрушения-наступления» возможность осуществить объединение социального и исторического процессов. Марксизм, значит, только овладевает этой схемой, когда он вводит понятие *буржуазной революции*, «прими-

\* Histoire de la Révolution française. P. 297.

ряющее все уровни исторической реальности и все аспекты Французской революции». Считается тогда, что революция порождает капитализм, бывший еще в зародыше в XVIII веке, буржуазию, устремления которой подавлялись знатью, и целую совокупность ценностей, которые считают с ней единственными. Считается, что она раскрыла единую суть Старого Порядка, определяя его «*a contrario* по отношению к новому». Наконец предполагается, что она создала предпосылки, из которых будущее извлечет необходимые следствия. С подобной точки зрения динамика Революции становится прозрачной: она осуществляет разрушение феодального способа производства, она имеет агента, совершенно приспособленного к ее делу, и она говорит языком, которого требуют задачи времени. Именно разоблачая хитросплетения этой конструкции, Фюре движется навстречу своему вопросу. Бесплезно задерживаться на деталях его критики, такой, как он ее лучше всего формулирует в очерке, озаглавленном «Революционный катехизис»; но по крайней мере мы можем, сокращая аргументацию, указать на самое важное. Во-первых, он заставляет нас понять, что анализ истории с точки зрения способа производства уместен только при исследовании в больших временных пределах. Примененный к короткому периоду, он бессилён обеспечить доказательство структурного изменения между Францией Людовика XVI и наполеоновской Францией. Желая держаться за него, желая обнаружить в Революции экономическую мутацию, которая совпадала бы с победой буржуазии над знатью, приходят к игнорированию экономической экспансии, которая характерна для XVIII века, размещения капитализма в порах сеньориального общества, роли, которую играет часть знати в этой экспансии, особенно в том, что касается индустрии. Пленники образа феодальности смешивают черты феодального режима с чертами режима сеньориального, не заботясь о том, что эксплуатация крестьян обязана новой форме экономики. Не доказывая этого, считают установленным, что существование знати было как таковое несовместимо с прогрессом коммерции и экономики, основанной на прибыли; оставаясь слепыми ко всему тому, что свидетельствует о непрерывности между предреволюционным и постреволюционным периодами, не ставят вопроса, чем дробление собственности, ускоренное Революцией, было благоприятно для развития капитализма во Франции или не по-

мешало ли оно ему. Во-вторых, анализ, проведенный в терминах классовой борьбы, не только не признает жизнеспособности части знати, сказавшейся как в экономической области, так и в ее участии в расцвете новой культуры, основанной на Просвещении, но он уничтожает многочисленные противоположности, раздирающие ее и свидетельствующие о все более заметной ее гетерогенности, которая проявляется, когда речь заходит о конфликте между старой и новой знатью, о расслоении ином, но не менее значимом, чем классовое расслоение. Вообще, подобная перспектива запрещает улавливать все более сложное переплетение двух систем социальной классификации и идентификации, из которых одна издавна основывалась на различии категорий, рангов, родственных связей, сословий, а другая вытекает из слияния в среде новой правящей элиты слоев, обладающих богатством, просвещенностью и силой.

Чтобы понять двойкий смысл Старого Порядка, нужно было бы учесть роль абсолютистской монархии в социальной трансформации, какую она сыграла в силу практики продажи должностей и дворянского звания, в силу обновления администрации и поддержки торговли. «Постепенно, — замечает Фюре, — монархия подорвала, уничтожила, разрушила вертикальную взаимозависимость рангов и особенно дворянства в двойном плане, социальном и культурном. В социальном плане, создавая особенно посредством должностей другую знать, отличающуюся от дворянства феодальной эпохи и представляющую в своем большинстве знать XVIII века. В культурном плане, предлагая руководящим группам королевства, собранным отныне под крылом монархии, другую по сравнению с личной честью систему ценностей, группирующихся вокруг понятий родины и государства. Короче, став полюсом притяжения денег в силу того факта, что оно являлось распределителем социального продвижения, монархическое государство, сохраняя наследие сословного общества, создало параллельную и противоречащую первой социальную структуру: элиту, правящий класс» (с. 139). Наконец, третий элемент критики касается анализа революционной динамики: марксизм сделал из буржуазии исторический субъект, не заботясь об определении способа участия различных групп буржуазии в Революции, не спрашивая себя, почему те, кто ее направлял, не были тесно связаны с развитием капитализма. Он сталкивается с фактом, что в Революции имеется несколько рево-

люций, особенно крестьянская и революция мелкого городского люда, но, вместо того чтобы подчеркивать множественность и противоречивость интересов и ту роль, которую играет в этой ситуации якобинство как идеология интеграции и компенсации, он сохраняет свою схему, вообразив, что буржуазия вынуждена была событиями и необходимостью удовлетворять своих союзников, радикализировать свои методы и цели, чтобы защитить *свою* революцию. Таким образом, в войне видят знак экономического конфликта между французской буржуазией и ее английской соперницей, а в Терроре — продукт войны, «плебейский способ» завершить буржуазную революцию и покончить с ее врагами. И это в то время, когда войны хотел король или утратившие свое значение дворяне, до того как она стала нужна жирондистам, до того как она обеспечила революционным лидерам возможность придать облик идее нации, установить единство народа в борьбе против его врагов и сплотить массы вокруг нового государства, мобилизуя старые военные страсти на службу миссии всеобщего освобождения. И это также в то время, когда Террор, если правда, что он был, за исключением первых своих двух эпизодов, связан с обстановкой национальной опасности, пережил большой подъем весной 1794 года в условиях сглаживания военной ситуации.

Нельзя сомневаться в том, что критика Фюре оставляет неприкосновенным требование изучения генезиса современной буржуазии, и не более того в том, что он, как все историки, видит, как закладываются в период Революции основы буржуазного общества. Он оспаривает только то, что можно исходить единственно из идеи буржуазии как класса, определенного местом, занимаемым им в системе производства, находящегося в оппозиции к дворянству в силу своих интересов и составляющего целое, внутренние различия которого зависят от различия выполняемых его членами функций (одними — практических, другими — идеологических), и что таким образом можно создать исторического индивида, наделенного потребностями, знаниями, волей и страстями при одном условии, что его поведение зависит от отношений с другими классами и от влияния событий. Такого индивида не существует ни в условиях Старого Порядка, ни в условиях Революции. При Старом Порядке социальные различия невозможно уложить единственно в границы классового деления. Как мы только

что показали, часть дворянства и часть простонародья неразличимы как в силу их интересов, так и в силу условий их существования, их чувств и образа мыслей: обществу навязывается такая модель жизни, которая не зависит больше от норм старого аристократического общества. Можно сказать об этой модели, что она содержит предпосылки революции в силу факта ее несовместимости с существующей системой сословий, но тщетно искали бы в ней причину инициативы действующего лица. Что касается самой Революции, хотя она и происходит от противоречий между третьим сословием и дворянством, но нельзя заключить, что она проистекает из исторического проекта буржуазии и развивает его следствия, ибо буржуазные группы, выдвинувшиеся на передний план сцены, действуют в ситуации, которой они не владеют: сначала вакансия власти, созданная крушением монархии, затем мобилизация народных масс, требующих единства новой власти с народом, делающих неясными для них различия законного и незаконного, реального и воображаемого, возможного и желаемого. Впрочем, как можно считать, что революция — это дело буржуазии? Ведь принципы, реализации которых последняя позже настойчиво потребует, установлены с 1790 года, когда Революция находилась только в своей первой фазе. Во всех случаях генезис буржуазии происходит под влиянием политической формы, в рамках которой буржуазия и определяется.

Как мы говорили, марксистская историография руководствуется представлением о разрыве в истории и о расколе в обществе, каковое уже было бы обществом революционно настроенных действующих лиц, обществом, как оно было обрисовано в первый раз в памфлете Сийеса<sup>44</sup>. Такая позиция вызывает критику и требует преодоления этой первой преграды, блокирующей путь интерпретации. Если Фюре, осознавший эту задачу, призывает перечитать Токвиля, то потому, что он признает за ним заслугу быть в этом отношении первым. Таков, значит, второй пункт аргументации Фюре: показать, как Токвиль освободил мысль о Революции от веры в Революцию (веры, которая могла, впрочем, питать как отвращение, так и восхищение). Но чтобы не ошибиться насчет пути, каким следует наш историк, нужно еще заметить, что он не присоединяется ко всем тезисам Токвиля и что он имеет о его труде двойное мнение, ибо он воспринимает то, что Токвиль говорит, и

то, чего он не говорит, делая ощутимым отсутствие этого. Критика, адресованная автору «Старого Порядка и Революции», иного рода, чем критика, направленная против марксистской историографии. Она, если можно так сказать, не внешняя, а внутренняя. Она формулируется в рамках одной и той же проблематики с целью преодолеть ее границы.

Фюре начинает действительно с подчеркивания оригинальности и отваги Токвиля. Последний поставил под сомнение полноту революционной инновации; он стремился отметить помимо явных знаков разрыва непрерывность процесса укрепления государства, проходящего через административную централизацию, и процесса демократизации общества посредством установления равенства условий. Однако ошибочно было бы думать, что он удовлетворился созданием новой долгосрочной интерпретации. Он отделил Революцию как способ революционного действия от революции, которую наш историк называет «революция-процесс». Он не претендует заменить обычно упоминаемые причины революционного события еще незамеченными причинами; его работа состоит в том, чтобы заставить проявиться то измерение истории, которое не только неведомо, но спрятано позади поведения и представлений людей, полагающих, что делают Революцию. Вероятно, уместно было бы исследовать и уяснить ход его анализа. Фюре отмечает, таким образом, пробелы в его исторической интерпретации, разоблачает с полным основанием его идеализацию традиционной знати, его непонимание роли, которую сыграло монархическое государство в перераспределении богатств и в основании новой правящей элиты. Бесплезно входить в детали его критики. Ограничимся мимоходом замечанием, что, будучи солидно обоснована, полностью убедительна в заключениях о природе Старого Порядка, она, может быть, не воздаст должного проницательности Токвиля — автора, более чем кто другой, занятого переворачиванием своих собственных формулировок, соединением идеи о фактическом изменении административной власти с идеей символического изменения статуса государства; идеи равенства и растущего сходства индивидов с идеей все более заметного неравенства и различий; идеи унификации социального пространства с идеей гетерогенности способов поведения и верований; наконец — двусмысленность, оказывающая решаю-

щее воздействие на оценку Революции — идея о Старом Порядке как огромном историческом переходе, процессе разложения аристократического общества и идея о Старом Порядке как системе, которая, вопреки ее противоречиям, составляет целое, свидетельствует о внутреннем, так сказать, органическом единстве.

Наше внимание привлекает то, как Фюре использует подход Токвиля. Убеденный в его законности, он извлекает из него требование установить в качестве различного предмета анализа революционный факт как таковой, связь событий, переживаемую как *Французская революция*. В его глазах Токвиль остановился перед «белой страницей», которую он сам считал необходимым написать. Он отступил перед вопросом, из которого возник его собственный анализ: почему этот процесс непрерывности между старым и новым режимами пошел по пути Революции? И что означают в этих условиях политические усилия революционеров?

Здесь мы получаем третье звено аргументации Фюре. Обнаружение революции, которая происходит до Революции и продолжается после ее окончания (той революции, которую Токвиль называет сначала демократической, а затем связывает ее с расцветом государственной власти), делает только более странной Французскую революцию и более настоятельной необходимость осмысления ее странности. Другими словами, сказали бы мы, толчком к познанию является удивление. Именно потому, что он отвергает видимость революции как разрушения-наступления, Токвиль требует объяснить эту видимость. Две эти идеи нужно рассматривать вместе: Революция не совпадает с представлением, которое она сама о себе создает, но в ее понятии есть «нечто, что соответствует исторически прожитому», нечто, что не могли бы растворить в революции-процессе, нечто, что не подчиняется последовательности фактов и причин; это, говорит нам Фюре, «появление на сцене исторической особенностью, что оно не вписывается в ничто из предшествующего» (с. 41).

В этот момент мы ощущаем две трудности. Автор ставит задачу осмыслить то, что есть в Революции выходящего за ее пределы; но под угрозой отказа от идеала исторического понимания ему нужно иметь в виду вторую задачу, задачу осмысления некаузального отношения между старым и превосходящим его новым. Таким образом, предложе-

ние: «Что означает... политическое усилие революционеров?» — не могло бы заставить забыть предшествующее: «Почему процесс непрерывности... пошел путями революции?» С другой стороны, мыслить Революцию как таковую означает мыслить ее одновременно в ее практических и идеологических особенностях; это значит мыслить новое под знаком социально-исторического изобретения и под знаком рождения нового образа истории и общества.

Начнем с рассмотрения второй трудности, потому что первая, хотя она с ней связана, проявляется полностью только на высшем этапе аргументации. В отрывке, который мы вспоминаем, после того как он сформулировал требование оценить революционную динамику и еще раз отверг ту схему объяснения, которая делает из Революции «естественный образ истории угнетенных», пренебрегая тем, что в большинстве европейских стран ни капитализм, ни буржуазия не имели потребности в революции, чтобы заставить признать себя, Фюре выносит недвусмысленное заключение: «Но Франция — это страна, которая посредством Революции изобрела демократическую культуру и которая открыла миру одно из фундаментальных верований исторического действия». Несколькими строками ниже он уточняет свою мысль при рассмотрении обстоятельств, приводящих к Революции: «Посредством революции общество поворачивается против государства. Ибо революция мобилизует одно и разрушает другое: исключительная ситуация, открывающая социальному пространству развития, которое для него почти всегда закрыто». На следующей странице он еще дополнит этот комментарий: «Революция — это историческое пространство, которое отделяет одну власть от другой и где идея человеческого воздействия на историю заменяет собой идею институционального». Наконец он подчеркивает универсальное значение Французской революции, которая в отличие от Английской революции, «закутанной в религиозное и застывшей в возврате к началам», содержит в речах Робеспьера пророчество о новых временах: «Демократическая политика становится вершителем судеб людей и народов» (с. 44).

Эта последняя формула кажется, по правде, двусмысленной, ибо она не позволяет точнее распознать то, что зависит от динамики социальной инновации, и то, что зависит от идеологической динамики. Достоверно, что раньше на всем протяжении страниц, которые мы цитируем, тема

социального и исторического изобретения, изобретения нового способа действия и коммуникации людей и, одновременно, изобретения идеи истории и общества как пространства, в котором запечатлен последний смысл человеческих ценностей, эта тема остается различимой, переплетаясь с темой рождения идеологии, порыва к фантазму со стороны человеческого действия и исторического и общественного мира, освобожденных от противоречия. Короче, Фюре доказывает, и это нам кажется самым драгоценным и загадочным для осмысления, что момент обнаружения политического — понимая под этим момент, когда вопрос об основе власти и социального порядка распространяется и включает в себя всякий вопрос об основах истины, законности, реальности, значит, когда формируются современное восприятие и демократическая мысль и когда устанавливается новый социальный опыт, — является тем самым, когда, по словам Маркса, *расцветает иллюзия политического*. Это также именно тот момент, когда полностью возникает историческое измерение действия и когда в мысль об истории, в мысль об обществе, понятием как чисто человеческое общество, включается неясность универсального значения, и этот момент совпадает с «родом гипертрофии исторического сознания», он кладет начало «постоянной завышенной оценке идеи о реальной истории, как если бы эта идея имела своей функцией перестройку, посредством воображаемого, социального целого в его деталях» (с. 42).

Идея о раздвоении значения революционного процесса, с нашей точки зрения, плодотворнее по-иному, чем идея «отхода от нормы», которую наш историк выдвигал иногда, чтобы локализовать во времени различие между либеральной и террористической революциями. Ибо, если надо, разумеется, отметить поворот в Революции, еще более важно знать, как теперь Фюре нас к этому приглашает, что она с самого начала охвачена иллюзией политики и обречена на завышенную оценку идеи о реальной истории — что Бурке так хорошо заметил, когда писал об этом в 1790 году, хотя он, с другой стороны, был слеп к закладке демократического фундамента, — так же как она оказывается вплоть до ее конца источником умножения инициатив, мобилизации коллективной энергии, которые переворачивают отношения общества с его институтами и открывают всем их возможности.

Нужно только пожалеть, что Фюре не извлекает всю пользу из этих замечаний, что он направляет всю тяжесть своего анализа на идеологическую динамику Революции и ограничивается упоминанием об изобретении «демократической культуры» или «демократической политики», не отмечая признаков этого в ткани событий, не уточняя, чем они отличаются от фантазмагии народной власти, не заставляя проявиться все то, чем современная дискуссия о политике и все то, чем практика, стиль и цели социальных конфликтов обязаны Революции. Но понятно между тем, что его главной заботой было подчеркнуть логику воображаемого, которая поддерживает не только поведение и речи действующих лиц, последовательность борьбы фракций и групп, но и нить событий, в которых историк обычно видит случайности, грозящие нарушить нормальный ход Революции. Ибо если верно, что последняя не сводится к упомянутой логике; что идеология формируется только под влиянием мутации, относящейся к символическому плану; что иллюзия политики предполагает начало политики; что гипертрофия идеи реальной истории предполагает новый смысл прошлого и будущего; что фантазмагория свободы, равенства, народа, нации предполагает эмансипацию от веры в авторитет, традицию, в естественный или сверхъестественный фундамент установившихся систем иерархии и монархической власти, — то не менее верно, что Революция приобретает облик, вписывается во время, ее эпизоды объединяются с начала до конца только в силу взрыва представления, то есть фантастического утверждения, что предложенное мыслью, речью, волей совпадает с самим бытием, бытием общества, истории, человечества. Фюре делает более осязаемым изменение перспектив, которые управляют его прочтением Революции, когда он пишет: «Вся история Революции определяет, таким образом, не только воздействие "обстоятельств" на развитие последовательных политических кризисов, но также и особенно способ, каким "обстоятельства" оказываются одновременно предвидимы, организованы, использованы в революционном воображаемом и в борьбе за власть». И еще: «"Обстоятельства", которые толкают вперед революционные события, вписываются как будто естественно в ожидаемое революционного сознания. По мере того как они таким образом предвосхищены, последнее дает им непосредственно предназначенный им смысл» (с. 91). И факти-

чески, идет ли речь о войне, о Терроре, об образе якобинского господства, анализ подчеркивает функцию, которую они выполнили в системе представлений, и необходимость, которую они извлекают из их собственного осуществления, тогда как в «реальном» они не находят более мотива своего оправдания.

Опустим часть доказательства, проведенного при наблюдении фактов, чтобы кратко отметить черты революционного воображаемого. Первый раз формируется насквозь политическое представление об обществе, все виды деятельности и институты которого предполагаются содействующими его общему построению и свидетельствуют об этом. Такое представление предполагает, что все в принципе является «познаваемым» и «изменяемым» и зависит от одних и тех же ценностей; оно содержит определение нового человека, призвание которого заключается в том, чтобы быть универсальным историческим агентом, объединяющим свое общественное и частное существование: революционера-борца. Но оно сразу соединяется со своей противоположностью: представлением об обществе, в котором отсутствует знание того, чем оно должно быть, которое стало добычей эгоистических интересов, так что его нужно принудить стать хорошим, и представлением о множестве злонамеренных людей, единственно ответственных за поражение революционной политики. С образом универсального человека, в котором воплощается все общество, соединяется образ частного человека, простая индивидуальность которого составляет угрозу для целого общества. Между тем эти первые наблюдения приобретают весь их смысл, только если откроют, чем питается иллюзия общества, идеально согласованного с самим собой, и индивида как носителя его целей. Именно на безумном утверждении о единстве, или лучше, тождестве народа строится революционная идеология. Предполагается, что в нем должны соединиться законность, истина и творческая способность людей. Однако этот первоначальный образ таит в себе противоречие, ибо народ кажется соответствующим своей сущности только при условии отличия его от эмпирических народных масс, если он учреждает и проявляет себя в качестве Законодателя, действующего лица, агента, сознающего свои цели. Другими словами, идея народа включает идею о его непрерывном действии, которое заставило бы его породить самого себя, и идею о непрерывном доказательстве самому

себе того, что он владеет своей идентичностью. Только так устанавливается совпадение между конечными ценностями и действием. Сочетание двух понятий, которые Фюре считает решающими, понятия *народной бдительности* и понятия *заговора*, лучше всего свидетельствует об этой воображаемой обработке. Первое отвечает требованию сделать осязаемой внутреннюю дистанцию, присущую народу, производить ее постоянно, чтобы заставить признать, что она предвещает его уничтожение: народ получает уверенность в себе только поскольку он *себя* видит, не теряет себя из виду, подстерегая знаки измены. Второе вытекает из необходимости относить измену на счет внешнего агента: народ не понимает различий, исходящих от него самого, он не может вообразить препятствий, которые не ставятся в вину злой воле внешнего врага.

Раскрыть вопрос, который содержит и отодвигает представление о народе, значит в то же время поставить вопрос о революционной власти. После того как он привлек внимание к «центральному понятию народной бдительности». Фюре справедливо замечает, что «оно ставит в каждый момент и особенно при каждом повороте Революции неразрешимую проблему о *формах*, в которых она осуществляется. Какая группа, какое объединение, какой консенсус является хранителем слова народа? Именно вокруг этого смертельного вопроса располагаются правила действия и распределения власти» (с. 48—49).

Действительно, определение места и хранителя власти делается парадоксально невозможным в тот самый момент, когда объявляется полностью законная власть народа, всеобъемлющая, всецело деятельная, дающая всем задачам один и тот же импульс и целиком сознающая свои цели. В каком-то смысле определение власти совпадает с определением народа: народ предполагается не только держателем власти, но и ее бытием. Между тем, так как он сам есть только в той мере, в какой он вырывается с помощью своей бдительности из оболочки эмпирического общества, то можно сказать, что именно там, где возникает универсальная инстанция решения и знания, в видимом месте власти народ утверждает свою идентичность. Но такая трактовка не может одержать верх, ибо всякое воплощение народа во власти, всякое создание органа, который хранил бы постоянно волю народа или только реализовал ее, делает осязаемым не имеющий правового статуса сдвиг между

тем, кто институирует, и тем, что институировано. С одной стороны, перед лицом Собрания, претендующего на представление народа и издающего законы от его имени, люди в секциях или клубах, или массы, участвующие в Днях, претендуют на изображение народа в действии. С другой стороны, те же самые, представляя собой меньшинства, тотчас рискуют быть разоблаченными в качестве групп, которые обманывают народ, только симулируют свою идентичность, действуя в качестве узурпаторов.

Не входя в детали того убедительного анализа, который Фюре дает стратегии Робеспьера, мастерски использовавшего ловушку, которую Революция устраивала всем действующим лицам в силу факта отсутствия ее собственной фиксации в определенном месте, в силу комбинации позиций Собрания, клуба и улицы, подчеркнем существенное: власть оказывается безмерно возросшей, с тех пор как в нее вложена сила Революции, сила народа, и она оказывается обреченной на неожиданную слабость, с тех пор как, став видимой в каком-то органе, в определенных людях, она проявляет себя сразу как нечто отдельное и поэтому внешнее для революции, для народа. Итак, очень понятно, что под вопросом находится не только образ индивидов, которые все разом стремятся идентифицироваться с властью «и через ее посредство с народом» и ею завладеть, под вопросом образ самой власти, воспринятой одновременно в качестве силы, которая производит народ, делает его тем, чем он должен быть, и в качестве силы, отдельной от него, значит, потенциально ему чуждой, способной обернуться против него.

Идея власти и идея заговора оказываются, таким образом, взаимосвязанными. Власть заставляет признать себя в качестве революционной власти, внутренне присущей народу, указывая на местоположение врага, откуда разжигается агрессия: ей нужен аристократический заговор, чтобы затухевать свою собственную позицию, которая всегда оказывается под угрозой, когда она привлекает внимание к своей особости. Но заставляя проявиться заговор, указывая пальцем на очаг агрессии, она фиксирует образ другого как врага и рискует, что он может быть перенесен на нее: место власти оказывается тогда местом заговора.

В этом отношении замечательны несколько страниц, которые Фюре посвящает соперничеству Бриссо и Робеспьера во время дискуссии о войне. Кажется, что Бриссо

первый понял роль последней в революционной динамике, как об этом свидетельствуют известные формулировки его речи якобинцам в декабре 1791 года: «Нам нужны большие изменения: наше спасение здесь... Большие изменения будут губительны только для изменников, они будут полезны народу». Между тем удивительно видеть, что Робеспьер противится предприятию, из которого он сам и его сторонники извлекут позже такую большую выгоду. Но Бриссо только наполовину ухватил движущую пружину Революции. Его единственная мысль заключалась в том, что, показывая народу образ его врагов, могли возбудить его патриотическую веру, дали бы ему сознание его единства и обеспечили бы сразу полную законность власти, которая руководила его борьбой. Робеспьер обнаруживает внутреннее понимание Революции в том, что не только подозревает двоедушие своего противника, его намерение насчет власти под прикрытием защиты народа, но еще глубже — ибо нельзя усомниться в его собственной политической амбиции, — он угадывает, что революция не могла бы приспособиться ни к измене, ни к власти, которая была бы четко очерчена и носила ее имя; он угадывает, что она нуждается в вездесущей и скрытой измене и во власти, которая себя не обнаруживает. Его сила в доказательстве того, что в жирондистской политике присутствует власть, скрытая за Революцией, и заговор, спрятанный за властью. Таким образом, согласно удачной формуле Фюре, «он ловит своего соперника в ловушку, которую последний готовит Людовику XVI и его советникам». Что касается Робеспьера, мы должны узнать, что «война приведет к власти, но не к министерской власти, о которой могли мечтать Мирабо или Бриссо: к непрекаемому авторитету мнения, неотделимому от Террора» (с. 97).

То, что здесь говорится о непрекаемом авторитете мнения, приведет нас к последнему этапу анализа революционной идеологии, который позволяет коренным образом отличить ее от прошлых образований в области воображаемого. В самом деле, недостаточно отметить ключевые представления, вокруг которых последние организуется: речь идет о насквозь политическом представлении об обществе; представлении об обществе, воодушевленном планом создания нового человека; представлении о борце, имеющем универсальную миссию; о народе, который находит свое единство в равенстве, свою идентичность в

нации; о власти, которая только выражает его волю. Недостаточно даже оценить символическую мутацию, сопровождающую эти представления: слияние принципов закона, знания и власти; превращение вследствие этого *реального* в гаранта надежности системы революционной мысли. Надлежит еще соотнести эти изменения с изменениями статуса слова и мнения.

Народ, нация, равенство, справедливость, истина имеют на самом деле существование только благодаря слову, считающемуся их эманацией и одновременно тем, что их называет. В этом смысле власть принадлежит тому или тем, кто способен быть носителем слова, или скорее тому или тем, кто способен заставить себя слышать, говорить от имени народа и давать ему свое имя. Если взять формулировку Фюре, «перемещение места власти» обозначается здесь лучше всего, то есть по ту сторону явного переноса одного очага суверенности к другому: власть эмигрирует из места одновременно неподвижного, определенного и таинственного, как это было при монархии, в место парадоксально нестабильное, неопределенное, которое протупает только в непрерывной работе его высказывания; она отделяется от тела короля, в которое были помещены правящие органы общества, чтобы присоединиться к неощутимому, универсальному и, по существу, публично-му элементу слова. Фундаментальное изменение, знаменующее рождение идеологии. Разумеется, употребление слова по способу слова-основоположника всегда было связано с осуществлением власти; но туда, где царило слово власти, пришла воцариться власть слова.

Нужно тотчас отметить, что последняя царит, только скрываясь как власть: сражающееся публичное слово, адресованное народу от имени народа, не могло бы никогда выразить ту власть, какую оно содержит. Эта власть вытесняется всегда только другим сражающимся словом, которое заставляет первое отступить на тривиальный уровень мятежного слова, отстраняет его от его символической функции, чтобы овладеть ею — таким образом, что к моменту, когда мишень достигнута, власть испытывает метаморфозу и устанавливается, позволяя упасть только ее подпорке: человеку, людям, частностям... Как это заставляет понять Фюре, сокрытие власти в слове составляет условие ее присвоения; в то же время оно создает условие непрерывного исторического соперничества, основанного



на разоблачении скрытых амбиций противника. Одна и та же причина приводит к тому, что «власть оказывается в слове», и к тому, что «она составляет постоянную цель для слов, единственно способных завладеть ею, но соперничающих между собой в завоевании того мимолетного и изначального места, каким является воля народа» (с. 73).

Между тем, средства такого завоевания власти, механизмы соперничества остаются скрытыми, пока мы не приняли к рассмотрению новый образ, образ мнения, который не смешивается ни с властью, ни с народом, но обеспечивает посредничество, позволяющее соотносить их друг с другом в воображении. С одной стороны, мнение является заместителем народа, действительной реальностью которого всегда не хватает. Это не значит, что оно дает полностью определенное представление о нем; чтобы исполнить свою функцию, оно должно, как и он, оставаться вне всякого данного определения, которое мешало бы ему казаться источником смысла и ценности. Но по меньшей мере оно имеет свойство представлять себя, и таким образом, если только оно достигает некоторой степени гомогенности, оно оказывается способным обеспечить знаки присутствия народа. С другой стороны, имеется более тесная связь между властью и мнением; ибо последнее, проявляя себя, накладывает на политических действующих лиц то ли фактическое принуждение к слову, то ли просто отношение, от которого они не могут отклониться, без того чтобы последнее не стало частным словом. Другими словами, если кто-то или какая-то группа оказывается способным говорить от имени народа, то это возможно только потому, что его слово оказывается принято, распространено, признано своим или заново порождено голосом, который не кажется голосом личности, который как бы освобожден от всякой социальной привязки и свидетельствует в своей анонимности об универсальной силе.

Функция мнения в ходе Французской революции вызывает, таким образом, два комментария. С одной стороны, власть слова предполагает, что сложился полюс мнения — полюс, законность которого подтверждается без фактического ограничения разрушением полюса монархической власти. С другой стороны, мнение остается бесформенным, не локализованным в теле, несводимым к совокупности высказываний, беспрестанно делающихся и переделывающихся, власть слова завоевывается фактичес-

ки благодаря искусству создавать его выражение; в данном случае, создавать единодушие в пространствах *ad hoc*, в обществах и клубах благодаря голосованиям резолюций, не несущих в себе отпечатка интенции личностей. В этом смысле власть может скрыться в слове только постольку, поскольку слово может проникнуть в мнение и заставить себя там игнорировать.

В этом пункте своего анализа Фюре следует пути, открытому Огюстеном Кошеном (последний очерк его работы весь целиком ему посвящен). Вероятно, их пути пересеклись раньше, так как, мы это вспоминаем, Кошен уже поставил ту самую задачу, которую формулирует наш историк в ходе критики Токвиля: не освещать Революцию в свете ее итога, не включать ее в непрерывность долговременного процесса, но мыслить «разрыв исторической ткани», логику революционного неистовства, встать на уровень, где происходит этот политический и идеологический разрыв, подчеркнуть последствия новой системы законности, которая включает тождество власти и народа. Но согласно Фюре, одна из самых больших заслуг Кошена состоит в том, что он попытался дать социологический анализ механизмов демократической идеологии, подчеркнуть функцию идейных обществ в производстве мнения. Якобинство, в котором лучше всего раскрывается смысл революционной практики и идеологии, новая связь системы действия и представления, казалось ему наследием и «законченной формой некоего типа политической и социальной организации», уже широко распространенной во второй половине XVIII века, которая была предложена кружками и литературными обществами, масонскими ложами, академиями, патриотическими или культурными клубами.

Что такое идейное общество по Кошену? Его интерпретатор отвечает: «Это форма социализации, принципом которой является то, что его члены должны, чтобы играть свою роль, избавиться от всякой конкретной партикулярности и от своего реального социального существования. Это противоположность тому, что называли при Старом Порядке гильдиями, определенными общностью профессиональных или социальных интересов, пережитых как таковые. Идейное общество характеризуется для каждого из его членов единственно отношением к идеям, и именно этим оно предвосхищает функционирование демократии»

(с. 224). И какова цель такого общества? «Ею не является ни действие, ни делегирование, ни "представление": ею является высказывание мнения; то есть, выработка его членами на основе дискуссии общего мнения, консенсуса, который буден выражен, предложен, защищен. Идеиное общество не имеет власти делегировать, избирать представителей на основе разделения идей и голосов; это инструмент, который служит для создания единого мнения» (там же).

Чем является в этом свете якобинство? Мы должны понять, что это модель идейного общества, полностью развитого и трансформированного с тех пор, как разложилась модель сословий и разрушилась монархическая власть. Тогда понятие абстрактного индивида, члена идейного общества, становится понятием гражданина, понятие единого мнения начинает подкреплять представление о едином народе, и все процедуры управления дискуссиями, выбором сторонников, активистов, служащие производству гомогенных размышлений, получают в одно и то же время практическую и символическую действенность: власть, которая скрывается в слове с целью соединиться с мнением, превращается в политическую власть.

Но именно поэтому в данном пункте исследования раскрывается последнее звено в аргументации Фюре и возникает трудность, на которую мы намекали. Читатель может на самом деле удивиться возвращению вопроса, который он считал отодвинутым: вопроса если не о причинах, то по меньшей мере об условиях возникновения Революции в недрах Старого Порядка. Не перенес ли только Фюре на уровень «демократической жизни общества» идею непрерывности истории, которую другие думали найти на уровне способа производства и борьбы классов или на уровне роста государства и административной централизации? С нашей точки зрения, эта трудность заслуживает быть упомянутой не потому, что она ведет к крушению интерпретации, но потому, что она побуждает нас лучше оценить ее развитие. Правда, на самом деле, что Фюре в свою очередь собирается искать признаки того, что станет революционной идеологией. Но этот поиск, впрочем, более тонкий и более углубленный, чем мы могли это предполагать, не уничтожает уже определившегося принципа: покинуть условное место обзора истории, которое обеспечивало уверенность, что новое возникает из старого как следствие из своих предпосылок;

понять особую политическую форму, которую в разрыве с прошлым очерчивает Революция. Именно рассмотрение этой политической формы толкает к выделению черт Революции. В конечном счете Революция понимается им не как продукт предшествующей истории, так что достаточно бы было, например, в середине XVIII века погрузиться в ее движение, чтобы увидеть ее появление. Она предстает как разоблачительница прошлого; она разоблачает не все целиком общество Старого Порядка — историк последнего может продвигать свое исследование очень далеко, не спрашивая себя о ней, — она разоблачает внутреннее отслоение представлений, которые управляют совокупностью общественных отношений, трещину, открывшуюся в системе законности, тот род зияния, который сразу открывает и маскирует абсолютизм; это даже не путь демократии или новых идей, ощутимых во всей Европе и особенно в Англии; это то, чем обязана мысль о равенстве индивидов, о гомогенности и прозрачности социального оспариваемому эталону всезнающей и всемогущей власти.

Оговорка, которую внушает нам анализ, проведенный вслед за Кошеном, имеет другой мотив. Последний видел в идейных обществах только прообраз якобинства, а в создании мнения — только анонимную силу, которая растворяет в себе различие частных точек зрения. Однако, если верно, что он касается одного из самых важных феноменов, все развитие которых должны увидеть позже вместе с рождением современных революционных партий, то он оставляет в тени его другую сторону: новое наводнение социальной системы ассоциациями, которые становятся агентами политической жизни и культуры; устранение перегородок частных пространств, очерченных до того оградами сословий; распространение критических методов познания и дискуссии; основание обмена или коммуникации идей, которые поддерживает мнение. В отличие от Токвиля, он остался нечувствителен к двусмысленности индивидуализма, который для последнего означает одновременно независимость мысли, чувство инициативы, настоящую форму свободы и изоляцию каждого, его униженность перед обществом, его самое строгое подчинение власти, считающейся его воплощением. Если нельзя сомневаться, что Фюре далек от присоединения ко всем положениям Кошена — он упрекает его явно в невнимании к движению, наметившемуся в начале Революции в направлении представитель-

ной демократии и продолжавшемуся, вопреки его поражению, в условиях самой якобинской диктатуры, — то его интерпретация страдает пробелом, который мы уже отмечали, когда мы удивлялись, слыша, как он говорит об «изобретении демократической культуры», не пытаясь ее определить. Фюре ответил бы, что его проект состоял в мышлении *революции* во Французской революции и что Революцию делает идеологический толчок; что ему, следовательно, более важно подчеркнуть последнее и все то, что его сделало возможным, чем исследовать многочисленные аспекты, которых не требовало революционное событие? Мы уже сказали, что такой ответ был хорошо обоснован и подкреплен строгим анализом революционной динамики; между тем к нам снова возвращается вопрос о том, что составляет *избыток* в Революции. Не нужно ли признать, что этот избыток выходит за пределы идеологии? Не нужно ли там найти знак неизлечимого, ставшего внезапно заметным разрыва между символическим и реальным, индетерминации того и другого, — разрыва в бытии социального, испытание коего мы всякий раз производим? Наш автор очень хорошо говорит, что вместе с Революцией в обществе открывается «пространство развития, которое для него почти всегда закрыто». Не хочет ли он заставить услышать, что если представительной демократии не хватает сил утвердиться, то не только потому, что политическая иллюзия помещает людей вне их самих, но потому что она (демократия) недостаточна, чтобы сохранить эту открытость, и потому что, претендуя быть достаточной для этого, она, напротив, кажется закрывает это едва освобожденное пространство? Наш автор еще пронизательно замечает, что революционеры испытали привлекательность абсолютизма, который они хотели разрушить, тайком взяли проект полного господства социального, который им завещал Старый Порядок; но, подчеркивая политическое измерение Революции, автор побуждает также измерить экстраординарность события, каким явился конец монархии, новый опыт общества, не позволяющего более себя изучать в форме органического целого. Однако не появляется ли, начиная с этого события, бесконечная дискуссия об основах законности, которая мешает демократии успокоиться в рамках своих институтов?

Токвиль и Кине нашли те же или почти те же самые слова, чтобы сформулировать последнее суждение о Рево-

люции. Один говорил, что она установила «культ невозможного»: он разоблачал, таким образом, бегство в воображаемое; другой, — что она заставила родиться «веру в невозможное»: он понимал под этим, что отрицание мнимого реального конститутивно для истории современных обществ. Две идеи, которые определенно нужно рассматривать вместе.

## Эдгар Кине: упущенная революция\*

### От Бюше к Мишле

Именно в предисловии, помещенном в начале третьей книги своей «Революции» («О методе и смысле этой книги»), Мишле выражает самую радикальную критику Трора: «Далеко не почитая Трора, мы думаем, что его нельзя даже извинить как средство общественного спасения. Он преодолел бесчисленные трудности, мы это знаем; но неумелая сила первых опытов Трора в результате создала внутри миллионы новых врагов Революции, а вовне лишила ее симпатий народов, сделала для нее невозможной всякую пропаганду, тесно соединила против нее народы и королей. Он призван был преодолеть немыслимые помехи; но самые ужасные из них он создал сам. И он их не преодолел; это они его преодолели»\*\*.

Он формулирует это суждение, разоблачая определенную, сегодня бы мы сказали, левую традицию, которая поддерживала идею о спасительном терроре и заставляла восхищаться его участниками. Мишле упрекает Эскироса<sup>45</sup>, Ламартина<sup>46</sup> и Луи Блана<sup>47</sup>, но прежде всего авторов «Парламентской истории французской Революции» Бюше<sup>48</sup> и Ру, их вдохновителей, посвящая им несколько страниц. Эта работа не была для него мишенью наряду с другими: «Я бы не настаивал здесь, таким образом, на "Парламентской истории", если бы этот сборник, удобный для консультации, не был для толпы читателей, имеющих мало времени, постоянным соблазном»\*\*\*. В чем он его упрекает по существу? В представлении Революции как осуществления истории Франции, то есть в отыскании в ней продолжения дела, начатого монархией до ее коррупции, и в скандальном смешении революционного духа с духом католицизма — прием, кульминацией которого является двойное оправдание Инквизиции и Трора.

Фактически, достаточно просмотреть комментарии, имеющие очень часто форму предисловия к различным томам, которыми Бюше сопровождает публикацию документов Революции, чтобы убедиться, что критика Мишле достаточно обоснована\*. Бывший ученик Сен-Симона, который очень хочет быть реставратором классической традиции, и в то же время пылкий революционер — защитник «самого многочисленного и самого бедного класса» — Бюше заимствовал у своего учителя идею о противоположности органических и критических периодов, которая дает ему ключ к национальной истории. Итак, он восхваляет королей за то, что они добивались объединения территории и общества вплоть до эпохи Людовика XIV; так же как его учитель, он считает, что никакое общество не могло бы поддерживать своего единства, если бы оно не было правильно иерархизовано и мобилизовано ввиду некоей «цели деятельности»; но со своей стороны он приписывает знание этой цели политической власти. Убежденный, что католицизм был, по преимуществу, национальной религией, которая могла держать людей в состоянии порядка и уважения к власти, он видит в Реформе момент, когда общество оказывается подвержено двум большим опасностям со стороны расцвета индивидуализма и разгула эгоистических интересов. Сильный сознанием этого принципа, автор «Парламентской истории» не обнаруживает в первом периоде Революции ничего, что имеет ценность закладки фундамента: Декларация прав человека, с его точки зрения, только закрепляет успехи индивидуализма, и вообще, дело Конституанты оказывается продолжением критической, негативной работы философов XVIII века.

Зато настоящий революционный подъем начинается с познания цели общественного спасения. Тем не менее не этому он радовался в терроре; он видел в последнем скорее последствие состояния коррупции, к которому было приведено французское общество. Трор был в его глазах неизбежен, если хотели спасти общество от опасности его разложения; неизбежны, особенно, убийства сентября 1792 — как были неизбежны убийства, связанные с именем

\* Опубликовано в: «Passé—Présent», 1983, № 2.

\*\* Michelet J. Histoire de la révolution française. Paris, 1898. Т. 1. P. 297.

\*\*\* Ibid., p. 296.

\* Buchez P. et Roux J. Histoire parlementaire de la Révolution française. Paris, 1834—1838. Квинтэссенцию его интерпретации Трора см. в предисловии к т. 27, озаглавленному «Дни Сентября».

Святого Варфоломея<sup>49</sup> — с тех пор, как нужно было остановить развитие антисоциальных сил. Единственная критика, адресованная инициаторам этих убийств, состоит в том, что они не смогли публично оправдать свои действия с помощью принципа, позволяли казаться преступлением то, что было мерой спасения. Короче, Бюше упрекает их в незнании философии истории, движущий принцип которой он, наконец, понял. Но в тот же самый момент он претендует на указание основы этого невежества, различая историю, управляемую свободой, от хода событий, управляемых фатальностью. Первая развивается под знаком сознания цели, она предполагает *активное* человечество; вторая — под знаком слепой необходимости, когда причины и следствия взаимно порождают друг друга. Таким образом, убийства Сентября, как и убийства Святого Варфоломея, представляются фатальными событиями, продуктами эры пассивности; они свидетельствуют только о скачке в пороге крайней опасности, но не могут полностью стать ясными в глазах тех, кто их предпринял.

Самым удивительным в этой конструкции является тезис о том, что история катится непреклонно в одном и том же направлении, имеют ли люди или нет сознание ее цели. Только меняется ее ритм, по мере того, как они воплощают свою свободу, являются активными субъектами или же, будучи пассивными, оказываются вынуждены выполнять задачи, последнюю причину которых они не понимают. В свете этой второй гипотезы, результаты, способные вследствие определенного действия быть достигнутыми в короткий срок и с лучшей экономией средств, достигаются после многочисленных поворотов, в борьбе против многочисленных помех, ценой многих страданий. Между тем этот тезис имеет определенную функцию: он позволяет перебросить мост между двумя концепциями, которые кажутся — одна чисто волюнтаристской, другая — чисто фаталистской. Фатальность при этом доминирует в том смысле, что каково бы ни было поведение людей, они идут к конечной цели, которую не могли бы заставить исчезнуть их невежество, даже их пассивность. Свобода доминирует в том смысле, что они не только в принципе имеют возможность знать, хотеть этой цели и мобилизоваться для ее достижения, но еще в состоянии, когда они оказываются в необработанной цепи причин и следствий, выбрать путь, ведущий к спасению. С этой точки зрения история Фран-

ции позволяет понять себя как историю единую, несмотря на ее перипетии, одновременно как фатальную и всегда предложенную для осознания ее цели. С этой точки зрения также заметно расщепление между полюсом деятельности и сознания, с которым связан подъем революционного правительства, и полюсом пассивности и невежества, с которым связаны как враги народа, так и умеренные и равнодушные. И наконец, с этой точки зрения Террор представляется одним из тех моментов, когда открывается под действием условий, порожденных пассивностью, переход к активности, когда по меньшей мере заложены условия возможности возврата к общей цели. Язык Бюше, такой странный для современного сознания, может быть, потому, что он постоянно связан с теологией, создает категории, относительно которых без труда могли бы увидеть, что они долго продолжали и еще продолжают управлять мыслью революционной левой: активность и пассивность, свобода и необходимость, связь и рассеяние, эгоистический интерес и общественное спасение, творческая власть и масса, зависящая от ее действия. Мы оставим нашему читателю свободу сопоставлений, которые мы попытались сделать. Вернемся к Мишле.

Его интерпретация Революции пункт за пунктом противоречит интерпретации Бюше, но имеет с ней и кое-что параллельное, ибо ему тем не менее важно поместить события с 1789-го по 1794 год в ход истории Франции и, точнее, осмыслить отношение революционного правительства и монархии; объединить Террор с идеей общественного спасения, наконец, и, может быть, особенно, исследовать религиозное значение Французской революции.

Бесполезно настаивать на его тезисе о разрыве между духом революции и духом католицизма, между принципом справедливости и теолого-политическим принципом, между террором Инквизиции и гением прав человека, между эпохой авторитета и эпохой свободы. Для нашей цели более интересна та идея, что разрыв, кладущий начало современному миру, не мог быть завершен, и что в Революции имел место возврат представлений и практики прошлого. В предисловии, которое мы вспоминаем, Мишле не только возмущается концепцией, которая для оправдания Террора ссылается на прецедент Инквизиции; он сам говорит о якобинской инквизиции, и самым большим скандалом с его точки зрения кажется попытка находить в последней признак революционного духа. Удовлетворяясь сравнением

этих двух инквизиций, он замечает, что, следуя теории Бюше, Средневековье победило: «В качестве террора оно является высшим, так как имеет помимо недолговечных пыток мучения вечности. В качестве инквизиции оно является высшим, зная наперед объект, на который направлено его расследование, воспитав подвергающегося расследованию человека еще ребенком, проникнув в него наперед всеми средствами воспитания, вновь овладевая им каждый день на исповеди, практикуя на нем два вида пыток, добровольной, недобровольной и т.д. Революционная инквизиция, не имея ни одного из этих средств, не умея отличить невинных от виновных, приходит к смутному сознанию своего бессилия: она применяет ко всем статус подозреваемого»<sup>\*</sup>.

Не оспаривается также, что Террор произошел от идеи общественного спасения и что последняя была решающей в ходе предшествующих веков. Но он обнаруживает в доктрине общественного спасения отказ от правосудия. Историческая непрерывность отличается в его глазах повторением этого отказа: «Люди Революции, очень храбрые и преданные, испытали недостаток того героизма духа, который бы их освободил от старой доктрины общественного спасения, определенной теологами, сформулированной, проповедуемой юристами, начиная с XIII века, особо в 1300 Ногаретом<sup>50</sup>, под римским названием общественного спасения, затем министрами королей под названием *интереса, государственного интереса*»<sup>\*\*</sup>. Террор заявляет о себе, таким образом, с тех пор, как последнее превращение теории встречаются у Руссо, философа, который на момент зафиксировал безусловную ценность права — правосудие «собирается основываться на общем интересе». Мишле в этом месте удерживает наше внимание, ибо оно его стимулирует к разоблачению религиозного поражения Революции, именно там, где автор «Парламентской истории» открывает ее самое высокое вдохновение. «Те, — говорит он, — кто заставляет Революцию спускаться от правосудия к спасению, от ее позитивной цели к негативной, противодействовали тем самым ее религиозному воплощению, так как никогда негативная идея не создает новой веры. С тех пор старая вера обречена

торжествовать над революционной верой»<sup>\*</sup>. Однако это поражение показывает, как сочетаются бесплодие жирондистов и монтаньяров и их призыв к Террору.

Если в предисловии Мишле дает мимолетное представление о своей мысли, то он подчеркивает ее в главе, названной им «Революция не имеет значения без религиозной революции». Здесь он упрекает якобинцев и жирондистов в том, что они оставались «политическими логиками»; он замечает, что самый передовой Сен-Жюст «не осмеливался коснуться ни религии, ни воспитания, ни самой основы социальных доктрин». Проводимую ими революцию он характеризовал как «политическую и поверхностную»: «Пусть она зашла более или менее далеко, пусть она более или менее быстро пробежала по тому единственному направлению, по какому она мчалась, она должна была рухнуть»<sup>\*\*</sup>. У нее отсутствовал фундамент: «Ей нехватало нужных для ее обеспечения религиозной и социальной революций, в которых она могла найти свою поддержку, силу и глубину». Интеллектуальное бесплодие казалось настоящей причиной ее поражения: «Это закон жизни; если не растет, она спускается вниз. Революция не увеличивала наследие жизненных идей, завещанных ей философией века». И последствием этого бесплодия оказался Террор. «Все неистовство партий не вводило в заблуждение относительно качества жизни, какое заключали в себе ее доктрины. Те и другие, пылкие, схоластические, они подвергались проскрипции тем более, что, различаясь менее по существу, они укреплялись в разделявших их оттенках, только поставив между собой различие в виде смерти»<sup>\*\*\*</sup>. Но почему революционеры, жирондисты и монтаньяры, не имели «ни времени, ни даже идеи поиска нового»? Потому что эти люди, убежденные, что они одни могут спасти народ, не были выходцами из него, не имели никакого понимания его инстинктов, никогда не помышляли об исследовании его стремлений. Они все буржуа. Одни, книжники и адвокаты, «думали поучать народ с помощью прессы», другие, якобинцы, считали себя безгрешными, призывали охотно народ к насилию, но не советовались с ним: «Они решали ничтожным меньшинством

<sup>\*</sup> Michelet J. Op. cit., p. 295.

<sup>\*\*</sup> Ibid., p. 298.

<sup>\*</sup> Michelet J. Op. cit. P. 299.

<sup>\*\*</sup> Michelet J. Op. cit. T. II. P. 622.

<sup>\*\*\*</sup> Ibid., p. 623.

национальные вопросы, проявляли в отношении большинства самое ужасное пренебрежение и верили столь отчаянно в свою непогрешимость, что приносили ей в жертву без угрызений совести мир живых людей»\*.

Итак, в этой гордой претензии иметь в своей власти знание и власть появляется еще знак поворота к прошлому, но поворота, который далеко не свидетельствовал о счастливой непрерывности истории, а говорил скорей о гнете аристократической и монархической традиции. Неслучайно Мишле раскрывает «ужасную аристократию» у новых демократов. Он узнал отпечаток старой ментальности в новых формах поведения и не поколеблется в другом месте утверждать, что «после смерти Дантона воцарилась монархия». Ему недостаточно считать, что старая вера восторжествовала над революционной верой; само политическое понятие власти кажется ему возникшим из глубин Старого Порядка. Он доказывает, что кое-что новое можно различить в самих повторениях. Мы это уже замечали в связи с его ироническим сравнением якобинской инквизиции с католической инквизицией. Последняя показала себя высшей не потому, что она была лучше укоренена в истине, а потому, что она была продуктом системы, в которой инквизитор наперед знал свой объект, сформированного им самим человека. По сравнению с этой эпохой террористическая революция казалась внешней в отношении своего объекта: речь шла об объекте абстрактном, сконструированном ложной наукой об обществе. Последняя усвоила себе принцип о хорошем урезании, хорошей чистке, поставленной на службу национальной целостности; она — наука «глупых хирургов», которые «в своем глубоком невежестве относительно больного [думают] все спасти, погружая нож туда и сюда»\*\*. Таким образом, для нашего автора доктрина общественного спасения сочетается с безумной идеей, что для спасения общества, нужно его резать, — с рационалистическим мифом.

Вот почему Мишле, когда он ведет свой рассказ, не останавливается никогда в объяснении Террора на обстоятельствах, какую бы роль он им не придавал. Вот почему он замечает его начало, первые шаги Террора, задолго до

\* Michelet J. Op. cit. T. I. P. 301

\*\* Ibid.

того, как он был объявлен, с начала 1791 года, когда якобинцы решились на преследование монархистов, чистку прессы, когда они дали клятву «защищать своим состоянием и жизнью всякого, кто бы разоблачил заговорщиков», когда наконец они представили первый проект закона об эмиграции, который не оставил больше ничего массе людей, до того нерешительных, но не бывших врагами Революции, ничего, кроме бегства или жизни под постоянной угрозой доноса. И вот также почему ему нравится описывать различие характеров террористов и показывать, что в отличие от познаний прежнего инквизитора их хирургическая наука соединяется с филантропией, со слезливой риторикой, с экзальтацией неудавшегося артиста...\*

### Интерпретация Эдгара Кине

Некоторые тексты Мишле, которые мы воскрешаем в памяти, дают представление о дискуссии, завязавшейся в среде революционной левой XIX века — то есть между писателями, вместе осуществлявшими защиту Французской революции как политической, социальной и религиозной революции и желавшими открыть ей вновь будущее. Между тем не надо ошибаться: не Мишле, а Эдгар Кине глубоко развил критику Террора и его сторонников. Именно его работа, опубликованная в 1865 году, извлекает все следствия из принципов, разделяемых им с его другом — до такой степени, что он моментами с ним смешивается, — вплоть до представления Французской революции как *улучшенной революции*. Какова бы ни была на самом деле критика революции со стороны Мишле, последняя в целом остается в его глазах полностью позитивной; в его интерпретации господствует апологетический замысел. У Кине замысел переворачивается. Новое распределение акцентов полностью меняет смысл картины. Разумеется, дело революции кажется по-прежнему огромным; остается задача снова установить связь с ее первоначальным вдохновением. Но мы не могли бы усомниться в целостной оценке: Революция превратилась в свою противоположность; рабство снова возникло от бессилия основать свободу; отныне первой задачей является понимание причин поражения.

\* Michelet J. Op. cit. T. I. P. 1003, 1086.

Первые строки «Революции» Кине ясно выражают его направленность: «Французская революция не имеет потребности в апологии, правдивой или фальшивой, целый век заполнен ею... Остается открыть и показать, почему столько и таких огромных усилий, столько принесенных жертв, такой колоссальный расход людей привели к таким неполным и неопределенным результатам. Весь народ воскликнул миллионами голосов: «Свобода или смерть». Почему люди, умевшие так великолепно умирать, не могли и не сумели быть свободными?»\* Большая цель Кине состоит в том, чтобы измерить привлекательность рабства для народа, сделавшего, однако, чрезвычайную попытку освободиться, измерить силу повторения, которое аннулировало надежду на новшество.

Итак, недостаточно больше защищать тезис о народной ярости, обвинять народ в страхе перед иностранным нашествием (он хорошо показывает, что Террор усилился, когда опасность миновала), говорить, что Террор родился, когда появилась необходимость преодолеть препятствия, и только затем он сам был преодолен, как это говорил Мишле; мы должны сделать вывод о перевертывании смысла Революции, о регрессе, который происходит в ней в направлении к деспотизму. Вот это не зависит от простой констатации. Конечно, нужно разоблачать «софизм плебеев», в рамках которого зло превращается в добро, как только оно называет себя именем революции, и согласиться, что «плебейский деспотизм дает те же самые следствия, что и монархический деспотизм: рабские души, порождающие из-за него еще более рабские», нужно осознать результаты этого порядка вещей: народ, состоящий из «степенных буржуа и трусливых граждан» (I, 203) — согласно формуле Токвиля, перенятой нашим автором. Но по ту сторону этой констатации нам нужно еще раскрыть специфический характер истории Франции. Последний убийственно подчеркнут, начиная с первой главы работы: «Если хотят извлечь заключение из предшествующего, то оно таково: то, что мы называем порядком, то есть покорность хозяину и мир посреди произвола, укоренено у нас в скальной породе и почти неизбежно возрождается само из себя и из незапа-

\* Quinet E. La Révolution. Paris, 1865. Т. I—II. Ссылки на цитируемые тексты даются в конце цитат.

мятной традиции. Так понятый порядок поддерживался веками; его древность работает на него и составляет его гарантию» (I, 9). Кине не перестает заново формулировать это суждение в ходе своей книги, подкрепляя его фактами и, главным образом, фактами Террора.

Террор находится в центре его размышлений, потому что Революция в его глазах является политической и вследствие этого также религиозной, так как не могли бы понять политику, не зная верований, которые управляют отношениями людей между собой, и общим отношением, которое их связывает с властью. Близкий в этом плане к Токвилю (он его внимательно читал), Кине отличает трансформацию общественного положения от политической революции. Говоря, например, о ночи 4 августа<sup>51</sup>, он замечает: «Большая сила к выравниванию, которая издавна толкала французское общество и которую ничто не могло остановить, получила тогда свою развязку. Остается проблема свободы, то есть трудность вся целиком». Итак, проблема свободы составляет одно с проблемой власти. Став на общую точку зрения относительно начал Революции, он уточняет: «Таким образом, все было легко, все совершалось само собой, поскольку не касались власти. Вещи, места, воспоминания, интересы, привилегии, предки и чуждость поколений, сами наречия, все уступило. Но в тот самый день, когда захотели политической свободы, все изменилось и показалось соизмеримым с невозможностью» (I, 119). И дальше, в отрывке, где он указывает на прогресс, задолго до Революции, в разделении собственности, его суждение соединяется снова с оценкой Токвиля: разделение «осуществлялось вопреки всем событиям в силу единственной причины, что это движение началось вне политики; оно было ускорено Революцией; но не нужно было революции, чтобы признать законным то, что было подготовлено до нее...» Между тем, извлекаемое им заключение отличается от заключения Токвиля и даже явно направлено против него. Он говорит, что впадают в сатиру, когда сожалеют, как это делает последний, «что Революция не совершилась во имя абсолютной власти», или же думают, «что деспот был меньшим разрушителем духа свободы, чем гений самой нации» (I, 121). Вероятно, можно допустить, «что, разрешая большие кризисы Революции», пришли к «результатам, которых не могли достичь одной действительностью времени», но, придерживаясь этого суждения, ос-



тались бы нечувствительны к тому, что составило революционную сущность Революции и что воспламенило Францию: «Это так верно, что нужно всегда к этому возвращаться: вопросы религии и политики, то есть свободы, одни развязали бурю» (I, 123).

Феномен Террора становится, таким образом, понятным, только будучи помещен в горизонты политики и религии. Кине посвящает ему часть своей работы под названием «Теория террора» (книга 17), но его интерпретация выходит далеко за рамки этой части; он не менее представлен в его анализах религии (книги 5 и 16) и диктатуры (книга 18).

Если попытаться собрать разбросанные комментарии, то следует выделить четыре аргумента, которые связаны друг с другом и с идеей о возврате рабства.

### Заменитель религиозной революции

Согласно нашему автору, отступление революционеров перед задачей религиозной Революции определило их *духовную пустоту*. В этом смысле Террор казался заменителем действия, позволявшего объединить действующих лиц революции верой и научить их, где находятся прошлое и будущее, в чем состояло дело их врагов, какова, стало быть, была идентичность этих врагов и каким было их собственное дело, их собственная идентичность. Если бы не было этого творческого действия и его идеи, различие между собой и другим, между народом и его врагами теряло всякое отношение к реальности. Враг не мог быть локализован вплоть до того, что он смешивался с подозреваемым, тогда как от самого революционера ускользнул критерий его моральности; он искал его в воображаемом, в способности к риску смерти, поставленной на службу Революции, не понимая смысла Революции, он ограничивался проведением политики Террора. Иначе говоря, если употребить термины Кине, «революционеры имели страх перед Революцией», и они скрывали этот страх под покровом героизма, который сводился к следующему: победить смерть, давая себе в качестве гарантии страх другого и смерть другого.

Кине, таким образом, идет наперекор большинству интерпретаторов Революции, ибо было общим местом видеть в Терроре избыток, знак чрезвычайной отваги, безумной или необходимой. Он увидел в нем знак неспособности справиться с трудностью.

Автор отмечает (книга 5, глава 6), большое событие, которое как бы открыло эру религиозной свободы: «Конституция гарантировала каждому человеку право отправлять религиозный культ соответственно его вере. Некоторые думают, что с этого момента революция закончилась. Столь высокая свобода, которая была самой душой эпохи, должна с необходимостью казаться залогом всех будущих эпох» (199). Но тотчас была поставлена под сомнение действительность подобного принципа в обществе, где религия, католицизм оказался так глубоко укорененным, что никто не представлял изменения. В подобных условиях, замечает он, «дать свободу верований значит не дать ничего» (151). С таким же успехом можно установить свободу совести в Мекке, Тунисе, в Японии... Пусть сравнивают, таким образом, Французскую революцию с религиозной революцией XVI века. Последняя обрушилась с большой силой на существующую религию; она выковала новые институты, изменила темперамент народа и только гораздо позже «дверь снова была открыта... старому культу, который, выйдя из употребления, перестал внушать страх» (там же). Однако никакой другой путь не был возможен: «Именно так, а не иначе, Англия, Скандинавские страны, Голландия, Швейцария, Соединенные Штаты и все народы, рожденные реформой, смогли приобрести новую душу. Все без исключения считали старую религию своим врагом» (там же). Зато революционеры во Франции имели только заботу, вопреки поползновениям Конституанты, «выйти из традиции, не показывая вида этого» (161). Таков был неиспробованный путь. «С тех пор как принялись мудрить, потерпели поражение. Если бы XVI век пошел этим путем, он бы не выиграл церковного прихода. Новатор повелевает, обязывает, убивает, он не рассуждает. Невозможно осуществить религиозную революцию, не признавая этого. Нельзя переместить бога, не наделав шума» (162).

Кине, таким образом, подчеркивает, в противовес общему представлению, «робость духа» революционеров, робость, которая контрастирует с их видимым неистовством. Но в тот же самый момент он говорит другое: в этих неистовствах проявляется компенсация их робости: «Что могут все внешние силы, все неистовства вместе, чтобы компенсировать робость духа?» (163)

Эта тема поднимается несколько раз, особенно в начале книги 16, где не оставлено никакого сомнения насчет отно-

шения между террором и робостью. Автор показывает якобинцев, негодующих по поводу дерзости Верниода, осмелившегося поставить под вопрос статус католицизма во время дискуссии о Конституции 1793 года: «Я не думаю, что мы могли бы в декларации социальных прав закрепить принципы, совершенно чуждые социальному порядку». «С их темпераментом легистов они не были людьми, способными переместить Божественную Статую Средневековья» (II, 137). И несколькими строками дальше: «Правда ли, что эти колоссы отваги не считали себя способными согнуть тростинку на моральном уровне..? Чем менее они смеют на моральном уровне, тем более их тянет сметь все на физическом уровне. Бесплодная отвага! Они могут хорошо делать себе идола из смерти, но он не исправит робости их духа» (138).

Откуда происходит эта робость? Он дал ответ в книге 6: «Истина, если хотят ее видеть, в том, что эти ужасные люди не перестают, так сказать, ни на один день дрожать перед гением прошлого». Их рабство состоит не столько в повиновении старому Богу, сколько в их страхе перед трещиной между прошлым и настоящим, событием, которое предъявляло им требование убедить народ в новой истине, вместо того чтобы вводить его в заблуждение, льстя его привычкам. Значит, трепет перед гением прошлого, но не менее того перед предрассудками народа. Кине вспоминает, таким образом, речь Камилла Демулена, отчитывающего Мануэля за то, что он принял решение против процессии в день Праздника Бога: «Мой дорогой Мануэль, короли созрели, но Добрый Бог еще нет» (181). И он комментирует немного дальше: «Страх террористов, вот глубинная причина падения Революции, ибо с этим тайным страхом быть отвергнутыми народом они не осмеливаются раньше времени его обучать, ни готовить его к чему-либо» (182). Но Террор разбушевался именно перед падением Революции, он возник из краха систем отчета в области морали или истины. «Не имея религии, эти люди назначают ее; они отрицают философию, в которую верят. Они оказываются вне всех дорог, без компаса, без звезды. Скоро им не останется ничего, кроме ярости среди ночи. Как удивляться тому, что они зарезали во мраке сами себя?» (183).

Идет ли речь о Камилле Демулене или о Дантоне, об ужасном Марате или о Камбоне, о Базире или Сен-Жюсте, о Робеспьере, наконец, видна та же самая осторожность или та же самая хитрость под влиянием страха и отсутствия

воображения. Последний из названных, настолько любимый или ненавидимый по причине его революционной непреклонности, кажется, вполне заслужил самую жесткую критику, ибо никто не сделал больше для защиты католицизма. Притворившись, что верит в ослабление его авторитета, он отдал дань уважения его принципам — особенно в той речи, где он доходит до того, что заявляет: «Не остается в умах больше ничего, кроме этих величественных догм, которые дают опору моральным идеям и доктринам возвышенным и относящимся к добродетели и равенству, как сын Марии некогда проповедовал своим согражданам» (I, 185). Странная речь, Робеспьер захотел затем ее переформулировать: «Утештесь при мысли, что религия, министры которой пребывают еще на жалованьи у государства, представляет нам по крайней мере мораль, аналогичную нашей». Собранные цитаты ведут, таким образом, к следующей констатации: «Здесь обнажается пустота террористической системы в духовном плане». Однако эта пустота тем более ощутима, что безнаказанность, сохраняемая за католицизмом, объявлена в тот самый момент, когда готовятся осудить короля. Революционеры оказываются неспособны понять глубокую солидарность монархического и теологического принципов.

Кине развивает такую критику в книге 16 при рассмотрении движения дехристианизации. Убежденный в народном характере этого протеста, он напоминает, что именно эти «разрушители церкви, разбиватели икон, расхитители реликвий» обеспечили успех Реформы. И он противопоставляет искренности протеста против духовенства пародиям, которые его (протест. — *Перевод.*) обезоруживают и делают потешными из новой веры Разума. Пародия Шометта и Эбера: Разум, «они думали изобразить живой личностью, прекрасной женщиной, которая должна в течение часа играть на эстраде роль мудрости». Импровизировали идолопоклонство, выбрали актрису, которая, несомая на плечах четырех мужчин, появилась в Конvente; навязали последнему процессию до Нотр-Дама, желая сделать из него свой храм... «Необработанный камень, трухлявое дерево повлияли бы на воображение в сто раз больше, чем актриса, которая разделась через час после ее обожествления» (144). «Настоящее бедствие, — комментирует Кине, — это бесплодие, эта невозможность понять религиозную революцию иначе, чем зрелище или сенсацию». Затем

мрачная пародия Робеспьера. «Первый культ по крайней мере служил прообразом удовольствия, его культ служения Высшему существу покоится на страхе и имеет цель раздавить иконоборцев» (146). На этот раз, «чтобы удержать народ на пороге старой церкви и помешать ему оттуда выйти, террористы помещают его между эшафотами» (151).

«Вот настоящая пустота Французской революции, — повторяет Кине и добавляет: — Ни в какой революции вожди не действовали столь прямо противоположно их цели; они заставили всю свою силу повернуться против собственных замыслов. Именно это придало Французской революции характер неистовства, которого никогда до того человеческие дела не имели. Скорее верится, что присутствуют при катаклизме слепой природы, чем при перевороте, направляемом волей» (152).

### Теория Террора

Террор становится объектом осязаемо иной интерпретации в книге 17, озаглавленной «Теория Террора», где Кине исследует его предпосылки в самой революции. В ее начале он признает, во-первых, «столкновение двух непримиримых элементов: старой и новой Франции» (II, 181). К тому же, он сознает, что «это ощущение двух абсолютно несовместимых сил толкало души к неистовству» и что от репрессии к репрессии гнев подымался до степени бреда. Но это говорится для того, чтобы сразу отметить изменение, происходящее с момента, когда репрессии, «рожденные силой вещей, складываются в некоторых головах в систему» (183). С этих пор политика Террора заменяет собой цепь карательных мер. «Робеспьер, Сен-Жюст, Бийо-Варенн хотели превратить случайности в постоянное состояние. Они разработали принцип управления тем, что раньше было взрывом гнева, отчаяния... Они сделали из ярости холодный инструмент правления и спасения». Между тем это первое объяснение еще не достигает всей глубины проблемы, так как оно не позволяет понять, почему самые ужасные из якобинцев пошли по этому пути. Он находит причину в том, что Конвент получил опыт трудности, даже невозможности для «коррупцированной нации, постаревшей в рабстве», достичь свободы: тогда начинают «принуждать французов быть свободными средствами, которые применяли политики древности в аналогич-

ных обстоятельствах». Но даже этой причины недостаточно. Нужно еще раскрыть, что является основой революционного волюнтаризма. «Третья причина, — замечает таким образом Кине, — презрение к индивиду, грустное наследие старого угнетения. "Будьте как природа, — говорил Дантон. — Она обеспечивает сохранение рода, не взирая на индивидов". С помощью так называемого терроризма природы, примененного к человеческим делам, надлежало обезглавить человечество» (184). Здесь видно, как появляется одна из больших тем, которые затрагиваются на протяжении всей работы: фикция революции, поднятой выше людей, ставшей сущностью в себе и для себя. «Сначала мы делали из Революции существо абстрактное, как природа, идола, который мы обожествляли, который не имеет нужды ни в ком и может без ущерба для себя поглощать индивидов одного за другим, возрастая на уничтожении всех». Однако эта фикция сочетается с другой, позволяющей лучше понять механизм Террора: фикцией изначальной доброты человека, заимствованной у Руссо. «Кто бы поверил, — спрашивает Кине, — что сама филантропия также толкала Террор?» (185). Его ответ замечательно проницателен. Вера в доброту человека, если она встречает препятствия на своем пути, винит в этом «волю злодеев», объясняя этим трудности Революции. «После того как изначально в повестку дня поставили тезис «человек добр», лишь только революционеры чувствовали препятствия к установлению справедливости, то делали вывод о существовании большого заговора, *не видя того, что этот заговор был очень часто делом обстоятельств*» (курсив мой. — К.Л.).

Результаты филантропии, этой последней причины Террора, Кине исследует, как думается, никто не делал до него. Не удовлетворяясь описанием «акции подозрения, которая осуществлялась Робеспьером и якобинцами», он показывает, как она разрушает душу террористов, «ибо не только полуукрошенное прошлое ревели вокруг них, но они заключали его в самих себе»; они были, не зная этого, также соучастниками заговора, который они открывали и разоблачали в каждом предмете. Чем, таким образом, гордиться, раз они в самих себе несли своих врагов?» Вот, значит, элементы «теории Террора». Но нужно еще заметить, что если Кине их формулирует в первой части книги 16, то в следующей он снова сводит то, что казалось продуктом революционного духа, к наследию Старого Порядка: «В част-

ной жизни, — замечает он, — несправедливо, чтобы сыновья искупали ошибки своих отцов... Но в жизни народов эта философия терпит крушение, и достоверно, что определенные поколения несут наказания за ошибки предшествующих поколений. *Вот единственный способ дать моральное объяснение царству Террора*» (189) (курсив мой. — К.Л.). И дальше: «Меч поразили все категории населения, потому что рабством были заражены все. История Франции разрешается с яростью в эти страшные годы...» Тогда вспоминается путь, который продолжили революционеры: «Каждый этап был проложен заранее, Мерлен де Дуэ опирался на Лувуа<sup>52</sup> (человека Революции), Фукье<sup>53</sup> на Бабиля<sup>54</sup>... Потопления в Луаре имеют свою модель; в XVII веке Планк предложил, чтобы утопили в море протестантов. Предупреждение Каррье<sup>55</sup>. Виллар угрожает перерезать целые группы населения; это уже язык Колло д'Эрбуа<sup>56</sup>. Монтревель<sup>57</sup> изобретает взятие заложников. Директория только возрождает его...»

Наверное, рабство во время Революции изменило характер; но самое новое запечатлено в прошлом. И как говорит Кине в конце своего труда: «Стало ли рабство меньшим, став добровольным?» (II, 560).

### Насмешка Террора

Два обоснования, которые мы только что воспроизвели, имеют тесное родство, хотя акцент в основном сделан, с одной стороны, на религиозном феномене, а с другой, на политическом. И пусть, например, не предполагают противоречия между ними, пусть скорее констатируют связь между двумя идеями, той, что революционеры боялись Революции, и той, что они сделали из нее идола. Обожествляя ее, они ее сковали из страха перед движением, которое унесло бы почву, где укоренились старые верования. Поднимая ее выше индивидов, делая из нее абстрактное существо, они уклонялись от задачи сделать каждого свободным, дать каждому возможность основать свою веру на свидетельстве своего сознания. На двойном уровне политики и религии Террор свидетельствовал одинаково о бессилии порвать с прошлым.

Интерпретация усложняется, когда автор показывает нам неспособность революционеров снова обрести старый смысл насилия, некогда поставленного на службу религиозному институту или политическому господству. В итоге

мы узнаем, что, когда они считают себя новаторами, они на деле остаются пленниками идентификации с принципом авторитета, а когда они считают себя подражателями, то впадают в пародию. Безотчетно для них современный, демократический разум противоречит их предприятию. В силу этого факта не только Революция кажется *упущенной*, но и сам Террор: он жесток, но абсурден и смехотворен.

Аргумент встречается еще раз на религиозном и на политическом уровнях. Но в этом случае извилистый, тонкий, ироничный ход рассуждений нашего аналитика не менее интересен, чем его доказательство. Короче, ему нравится выковырять, согласно его точке зрения, то, что много позже назвали бы *идеальным типом* основополагающего террора религиозного характера; затем, идеальным типом деспотического террора, и параллельно он изучает революционный террор.

Резюмируем его первую тему — она ясно выражена в первой части книги 16, озаглавленной «Французский терроризм и древнееврейский терроризм». Он ставит следующий вопрос: «Что такое система Террора в себе, примененная к возрождению народа?» Писатель тотчас фиксирует следующие ее черты: «Идеал этой системы осознан и реализован Моисеем. Его народ погибал в рабстве у Египта; он задумал его спасти и возродить. Для этого он принудил его сначала отказаться от старых египетских идов; после чего переделал традиции и воспитание народа. Чтобы преуспеть в этом, он увлек его в пустыню; удерживал его там сорок лет посреди трепета и террора. Правительство устрашения в высшей степени...» (II, 132). При сравнении с древнееврейским терроризмом кажется, что французский терроризм имеет ту же систему: та же воля «вырвать народ из его старых основ», тот же проект «увлечь его в пустыню блужданий», осязаемый в намерении «изменить даже самые закоренелые привычки, названия месяцев, недель, дней и времен года», как в мечте о совершенно новом воспитании. Но одновременно сравнение обнаруживает различие: революционеры пренебрегают первой задачей Законодателя: религиозной организацией народа. Действуй Моисей таким образом, сохрани он старых идов, «покрытых кровью двенадцати колен, он сегодня был бы ненавидим потомством».

Из этой критики делается заключение во второй части той же книги: «Ложь порождает абсурд, а абсурд — жестокость» (140). Оно покоится, по-видимому, на убеждении,

что Революция могла быть религиозной, только сделавшись нетерпимой. Кине соглашается, что Конвент 1793 года формулирует благородный принцип, но заявляет, что последний «гаил в себе контрреволюцию». Этот аргумент кажется совпадающим с тем, который мы высказали первым, но скоро оказывается, что он выполняет совсем другую функцию. Ничто на самом деле не наводит на мысль, что Революция должна иметь моделью древнееврейский Террор. Разумеется, Кине раскрывает несовместимость религиозной революции и терпимости. Он отмечает, например, в книге 5, что нужно было выбрать между политикой терпимости и политикой запретов и что, заявляя одно и практикуя другое, осуждали себя на поражение на обеих сценах (I, 125); он уточняет в той же книге, что, так как дух терпимости является самым духом современности, временное обращение к мерам нетерпимости единственно позолило бы ему восторжествовать; он доходит даже до того, что спрашивает: «Кто может знать, что в этой пустоте, в этой пустыне блужданий зародился гений Франции, то, что создало все свободные энергии современного духа, чтобы заполнить пропасть, открывшуюся при крушении старого мира?» — вопрос, снабженный таким замечанием: «Чувствуя себя объединенными против одного противника, [террористы] не истребили бы друг друга» (II, 170). Между тем невозможно сомневаться в его мысли, и он сам запрещает ошибку в книге 16: «Я прошу, чтобы не делали вида, что ошибаются насчет моей мысли. Я, как и все, знаю, что свобода культов является принципом, который должен победить, что он лежит в основе современного сознания. Но я считаю возможным сказать, что революционеры оказались в противоречии с самими собой, когда они вернулись к древнему праву террора и когда они сохраняли в то же время право своих врагов. Они не могли не разрушиться в этом противоречии» (II, 178). Именно это противоречие Кине старается подчеркнуть. Он не претендует на то, чтобы воссоздать с помощью воображения другой ход Французской революции, но хочет разрушить тезис историков, которые находят в Терроре неизбежное следствие дела возрождения общества или общественного спасения. Помимо этой цели его мышление направлено на то, чтобы убедить своих современников в поражении Революции и вновь выдвинуть перед нами вопрос, который ставят политическое, социаль-

ное и религиозное изменения вместе. Не забудем, что он писал в ссылке, когда во Франции царил Луи-Наполеон.

Выковать модель настоящего основополагающего террора, чтобы заставить проявиться то, что есть смешного — одновременно ложного, абсурдного и жестокого — в той его копии, какую представлял революционный терроризм, сама эта процедура свидетельствует с очевидностью о макиавеллевской направленности. Не нужно этому удивляться: Кине был в свою эпоху самым внимательным, самым разумным читателем Макиавелли. Как и он, влюбленный в свободу, в новые идеи и институты — *de principiis novis*, — он забавляется мнимыми реалистами, этими мудрецами, проповедующими фатализм и фактически всегда расположенными прикрыть угнетение, и он их загоняет в ловушку соотношения средств и целей. Таким образом, выдвинув гипотезу об основополагающем терроре, он спрашивает, какие следствия должны из этого вытекать, вплоть до того, что дает скандальный ответ и раскрывает «робость духа» революционеров — и еще слово, которое он долго комментирует к концу своей работы, «глупость» историков — там, где демонстрируется как будто самая большая отвага.

Впрочем, если бы кто усомнился в макиавеллевском духе Кине, должен был бы в этом убедиться при рассмотрении второй части аргумента, на котором мы сейчас останавливаемся. Сравнение, сделанное на этот раз между революционным террором и деспотическим террором, лучше всего на самом деле раскрывает иронию, скрытую за объективным расследованием. «Французские террористы, — пишет он, — не знали настоящего гения террора; их народный дух мешал им применять с необходимым хладнокровием этот инструмент господства. Он требует самой большой беспристрастности, а террористы привнесли в него шум и ярость. Не с такой внешней силой действовали Людовик XI, Филипп II, Ришелье... Только древние аристократии и монархии имели необходимое хладнокровие, чтобы применять оружие, не поранив себя. Демократия не имеет ничего для этого; слишком бурная, слишком неумеренная, она умеет оскорблять, не лгать; она поражает себя собственными руками, думая поразить врага» (211—212). Абсурдно, таким образом, саморазрушение терроризма: «Никогда Инквизиция не поражала инквизитора». Абсурдны дискуссии о границах террора, попытки некоторых сделать его умеренным: «Природа этого правительства — неясное, неведомое, чрез-

вычайное во всех делах. Оно не должно иметь узды, границ» (213). Абсурдна еще оставшаяся вера в мирное будущее: «Принципом этого правительства должно быть избавление от надежды». Ничтожны, наконец, казни 1793 и 1794 годов: террору приличествуют «казни скрытые и приглашенные; отдаленные ссылки в места с наверняка убийственным климатом; петли из шелка внутри дворца; тюрьмы, откуда никто не выходит живым..., под лагунами, призывы Инквизиции к миру. Можно еще сослаться на ссылки в Сибирь, на шахты Урала. ...Вот наказания, свойственные по своей природе режиму устрашения: они заполняют воображение, не исчерпывая его, никогда ему не наскучивая... Злодеи невидимые, которых нельзя оценить, кажутся ужасными» (214). Французские террористы — столь обожаемые или ненавидимые — не находятся на высоте задачи: «...Шумные смерти, постоянные эшафоты, кровь, пролитая при свете солнца и перед глазами всего мира, мир от этого отказывается... Умереть среди народа это значит ощущать жизнь до конца. Смерть во мраке, вдали от живых, неизвестная, забытая, без отклика, вот настоящий террор, не так было в 1793» (215).

### **Невежество и презрительное отношение к народу**

Три упомянутых аргумента сочетаются, наконец, с четвертым, уже намеченным в книге 17 («Теория Террора»), но лучше обрисованным в следующей («Диктатура»). Мы его уже встречали у Мишле: эти люди, которые взяли на себя спасение народа, хотели заставить его быть свободным, были ему чужды. Большой частью критика направлена здесь против робеспьеристов. Она побуждает нас исправить прежде выдвинутый тезис, что они привели в систему неистовства народа; теперь лучше считать, что они хотели, используя их, их отбросить, чтобы заменить программой господства, приобщенной к культуре, официальной. Эта идея сформулирована в первой части книги 18, озаглавленной «Классическая и пролетарская республики». В этом отрывке Кине интересуется эпизодом устранения эбертистов. К ним он не имеет никакой симпатии и читатель быстро понимает, что он их вовсе не считает выразителями настроений народа: «Эбер и обвиненные вместе с ним, — говорит он, — были неизбежным продуктом террористического режима: с болезненным воображением, с разнузданным

духом, одержимые, которые видели все спасение в чрезвычайных мерах» (254). Нет, значит, ничего, что бы позволяло верить в искренность их порыва, ни того, что бы заставило забыть об их первой зависимости от якобинского движения: «...Кто снял с них узду, кто научил их неистовству, если не те, кто их убил?» Но от этого не становится менее верным, что, уничтожая их, Робеспьер и Сен-Жюст выставляют напоказ свою ненависть к терроризму, разрушившему их идеал образованных буржуа. «Уничтожая эбертистов, Сен-Жюст уничтожает плебс, темные массы... Особенностью людей классического образования было то, что слепые страсти толпы казались им внушенными из-за границы, так мало они понимали темперамент масс» (II, 253). И Кине добавляет драгоценный комментарий: «Никакой трибун народа не имел языка менее народного, более ученого, более отработанного, чем Робеспьер и Сен-Жюст. Всякий, кто пытался говорить языком народа, делался для них быстро и естественно невыносим: *это им казалось делом, ведущим к упадку Республики*. Они ее видели всегда с торжественностью Цицерона и великолепием Тацита» (курсив мой. — К.Л.). Комментарий соединяется с суждением, высказанным раньше о причинах осуждения эбертистов: «Сен-Жюст их покарал за то, что они заменили его спартанские формулы языком улиц. Это была классическая революция, образованная, революция якобинцев и она раздавила некультурную и пролетарскую революцию Кордельеров. Робеспьер следовал плану классической трагедии. Все то, что выходило за рамки принятой композиции — жизнь, спонтанность, народный инстинкт, — казалось ему безобразным. Он тогда применял крайние средства» (225). Тема продолжается на протяжении всей части, особенно когда речь идет о Сен-Жюсте, ожесточившемся против Дантона, или Робеспьере против Шометта.

Если слушать Кине, литературное переосмысление событий, устройство идеальной сцены, на которой должны быть тщательно отработаны движения и речи актеров, требуют, чтобы уничтожали все то, что наносит изъян благородству революционного замысла. В этом смысле заговор, который часто посещает воображение якобинцев, находится также в банальности реального, в упрямой прозе повседневного.

Но критика на этом не останавливается. Стоит заметить, что язык эбертистов тоже не пощажён: «Кто даст себе труд следовать за вахканалиями отца Дюшена<sup>58</sup>, увидит, что

сам Эбер не ухватил правду народного языка; он привязывает к каждой декламации проклятие и воображает себя, таким образом, говорящим языком масс. Театральные лохмотья, сшитые из рубищ санкюлотов». Таким образом, он демонстрирует нам двойную идеализацию, одновременно сверху и снизу — идеализацию, ведомую ужасной волей отрицать существование людей, которые на деле составляют народ, чтобы говорить и действовать от его имени.

Не является ли эта последняя тема Кине продолжением размышлений Мишле? Может быть. Но она побуждает его к выводу, который выходит за ее пределы, ибо затрагивает не только якобинцев и эбертистов, не только совокупность революционных фракций; она направлена против самого принципа идеализации народа — которая, служа различным целям, всегда управляет интерпретацией историков. Смысл наставления ясен: народ не более, чем история, не более, чем Франция, не должен быть обожествлен; напротив, истина истории, нации, народа требует революционной работы демистификации. Только последняя в конечном счете делает нас в состоянии раскрыть основу Террора и силу верований, которые продолжают питать его оправдание. «Пожертвовали всем ради идеи я не знаю какого народа-мессии, требующего кровавых жертвоприношений. Но все народы считают себя мессией такой же ценой. Все хотят, чтобы восхищались, как священными, их силой, их беззаконием, их жестокостью... Покончим с этим кровавым мистицизмом; освободим хотя бы историю. Жестокость есть жестокость, какой бы народ ее не практиковал. Поклонение идолам более не позволено. Довольно пристрастных партий, кровавых систем, фетишизированной истории. Цезарь или Робеспьер, довольно народа-Бога! Пусть наши опыты научат нас по крайней мере оставаться людьми!» (194—195).

Когда он бросает: «хватит народа-Бога» и когда он добавляет: «...террор был фатальным наследием истории Франции», Кине придает своей критике силу, заставляющую его порвать со всеми, кто отстаивает право на наследие Революции, и Кине отдаляется от самого Мишле. Вероятно, этот разрыв заставляет лучше понять, почему его работа была так обдуманно и упрямо *забыта*.

## Революция как принцип и как индивид\*

Именно в Италии в течение последнего периода своей жизни Жозеф Феррари стал несколько известен как политический деятель. Но его аудитория как философа и писателя осталась очень ограниченной во Франции, куда он приехал в 1838 году и прожил более двадцати лет, хотя он опубликовал здесь свои главные работы и сотрудничал в «Обозрении двух миров» и в «Независимом обозрении». Положение ссыльного было, вероятно, трудным, но особенно он столкнулся с новой «интеллектуальной властью», сделавшей все, чтобы заглушить его голос. Преподавание философии, доверенное ему в университете Страсбурга в 1841 году, было у него скоро отнято по приказу министра. Он не успел получить право на преподавание философии. Назначенный преподавателем в Бурже в конце 1848-го, он был вынужден в связи с репрессиями, последовавшими за днем 13 июня<sup>59</sup> 1849-го, поспешно оставить свой пост, чтобы не быть изгнанным официально. Независимость его духа, твердость его республиканских убеждений, отказ примириться с католицизмом стоили ему враждебности должностных лиц. Факт, что он их в свою очередь не щадил. Он показал себя особенно жестким в отношении Виктора Кузена<sup>60</sup>, который какое-то время его поддерживал, и тех, кого он назвал — это заголовок одного из его очерков — «философы на жалованьи». Отсюда сила его критики, ее можно представить по маленькой фразе в посвященной им книге, к которой мы хотим привлечь внимание: «Макиавелли оценивает революцию нашего времени»<sup>\*\*</sup>. Вспоминая царствование Луи-Филиппа, он замечает мимоходом: «...Философы имеют своих полицейских, их

\* Опубликовано в: *Différences, valeurs, hiérarchie. Mélanges offerts à Louis Dumont.* EHESS, 1984.

\*\* Ferrarri J. *Machiavel juge des révolutions de notre temps.* Paris, 1848. Ссылки на цитируемые тексты даются в конце цитат. См. также: *Les Philosophes salariés.* Paris, 1849. Перездано: *Les Philosophes salariés.* Paris, Payot, coll. Critique de la politique, 1983.

руководитель, обожатель успеха через метод навязывает преподаванию подчитанную смесь эрудиции и низости, делаясь льстецом из басни и врагом всякой свободной мысли» (с. 117). Правда, несколько великих умов его отличали. Он завязал отношения с Прудоном и с Леру, переписывался с Кине, вызывал восхищение Барбея д'Оревилли<sup>61</sup>, пробудил интерес Бодлера. Однако, широкая публика вовсе не интересовалась иностранным философом, одних он отталкивал своей апологией Революции — которую он считал вечно развивающейся, — а других — своим безжалостным анализом ошибок революционеров. Его речь не годилась, чтобы нравиться.

Судьба, доставшаяся Феррари при его жизни, не удивляет. Более удивительным кажется нам забвение в отношении его «Макиавелли», который не только своим названием заслуживал того, чтобы пробудить любопытство потомства. Работа никогда не была переиздана; мы не видим ее где-либо упомянутой; тщетно искали бы ее в больших библиотеках. Однако она источает аромат современности, не соблазняет своих современников, он должен был очаровать их потомков, читателей, которых ждал Стендаль. Это имя мы упомянули не случайно. Читал ли его Феррари? Мы не знаем. Или же образование юриста в соединении с призванием писателя заставляло его разделять ту же любовь к «Гражданскому кодексу»? Или же от автора «Государя» он унаследовал эту свободу тона, вкус к парадоксу, чувство удивления, как сказали бы поклонники Стендаля? Как бы то ни было, его почерк сдержанный, лаконичный, нервный. Он имеет отвращение к напыщенности, не задерживается ни на описании, ни на аргументации. Его очерк выделяется из политической литературы эпохи. Никакого удовольствия от красноречия, никаких излишних, ни лиризма, ни пророчества. Он никогда не употреблял ораторские обороты, какие находим вплоть до Константа; большая языковая архитектура на манер Токвиля ему не подходит. Иногда кажется, что он говорит со своим читателем, не заботясь о его убеждении. Его слово не охватывает возражений другого, оно игнорирует предосторожности, нацеленные на разоружение критики. Он анализирует с одинаковой остротой ума ткань макиавеллевских рассуждений и события века, извлекает «принцип» и, исходя из него, идет к своей цели, как если бы он писал в ритме завоевания. Он имеет обширные познания историка в том смысле, как это

понимает новая школа, но его темперамент свойственен очеркисту; он не стремится собрать на двадцати пяти страницах крупные факты итальянской истории, начиная со Средневековья, или же, говоря о Франции, нанизывать, как жемчужины на нитку, Робеспьера, Бонапарта, Карла X, Луи-Филиппа, республиканцев 1848 года и Луи-Наполеона, чтобы завязать их на шее Революции. И несмотря на краткость и видимую линейность его речи, он захватывает внимание своего читателя, увлекает его в своего рода философско-политический роман, совершенно отличный от того, чем была бы романизованная история или иллюстрированная философия.

Разумеется, можно очень уважать стремление сделать Макиавелли судьей современных революций. Каковы бы ни были возражения против его доказательства, подход оказывается более тонким, чем позволяет предположить заголовок работы: соединить с прочтением фактов размышления об условиях политического действия. Его труд рисует очень своеобразное пространство, в нем события оказываются одновременно показателями и генераторами смысла Революции, между тем как мысль, предлагающая ключ к ее интерпретации, — мысль Макиавелли — сама оказывается включена в историю и раскрывается в ее будущем. Движение туда и обратно между рассказом и критикой поддерживает идею, что в видимом неразумии Истории существует подтверждение от противного ее логики.

Следя за ослепительным разбором итальянского клубка противоречий, занимающим длинную последнюю главу работы, начинают вспоминать «Восемнадцатое брюмера» Маркса. То же искусство демистификации при рассмотрении перипетий политической интриги — искусство виртуозного аналитика, который заставляет вращаться сцену, чтобы показать изнанку декораций; та же ирония, разоблачающая комедию в трагедии истории, сводящая предполагаемых героев к уровню посредственности, растворяющая в тусклости интересов идеологическую дребедень и, одновременно, раскрывающая знаки неизбежного зарождения нового мира. Если анализы Феррари не имели успеха, выпавшего Марксу, то не из-за недостатка блеска и тонкости, а, вероятно, потому, что он не побуждает читателя отождествлять себя с Субъектом — носителем эмансипации человечества, не мобилизует страсти, но, напротив, соединяет с доказательством разумной связи событий волнующее от-



странение в отношении агентов, средств и обстоятельств Революции.

Пусть судят о его манере по такому примеру: в своей предпоследней главе он обращается к Луи Наполеону, который только что похитил у Кавеньяка<sup>62</sup> президентство Республики. Макиавелли ему подсказывает аргумент, но несомненно, что он его передает по-своему. Итак, все рассуждение такой природы, что может привести в замешательство читателя, либерала или социалиста. Вот он внушает ученику диктатора построить свою судьбу на союзе с народом. «Подражай Медичи..., обопрись на низы народа, будь диктатором плебеев...», — бросает он ему (с. 121). И еще: «Тебе скажут, что ты избранник реакции, ты избранник всеобщего голосования. Тебе скажут, что всеобщее голосование призывает тебя к империи, что оно объявляет Республику вне закона, знай, однако, что голосование народа, революционное по инстинкту, будет плебейским по необходимости». Гипотеза была бы менее скандальной, если бы автор имел, как одно время Прудон, какую-либо иллюзию насчет личности победителя; его считали наивным. Но он не имел никакой иллюзии. «К несчастью, здесь мы мечтали, — пишет он немного дальше, — Луи Наполеон воплощает реакцию» (с. 123). Мечта дает только призрак истории, события которой разумно следуют друг за другом, пусть даже таким образом, что мораль этого не одобряет. Разумеется, воображенный на миг противоестественный альянс служил делу демократии, принцип которой, говорят нам, разрушает с течением времени все помехи. Но могут ли демократы слышать без отвращения тон, если в нем смешиваются акценты веры и цинизма? Освободись от прошлого, требует Феррари у Луи Наполеона, «не прикасайся к этим руинам..., народ должен тебя спасти. Тебе нужна религия, народ тебе ее даст... Религия нескольких человек эпохи Ренессанса является сегодня религией народа-короля; выскочка хочет, чтобы обожествляли его успех... Присоединись к религии народа, она растет и ты можешь расти вместе с новым успехом Республики» (с. 122—123). Есть еще заключение, удивляющее в высшей степени: «Если государь терпит неудачу в своей роли, какова будет роль Республики? Макиавелли говорит: "Нужно подражать безумию Брута", нужно продолжать ту дискуссию, которую называли безумием в течение восемнадцати лет». Феррари не предлагает никакого решения; он не призывает к действию; те, кто осознает принцип,

науку об Истории, являются в его глазах теми, кто принимает позицию отказа от заключений, от поиска ответа: «Идеи демократии еще смутны, они не получают присоединения масс, это скорее устремления, чем догмы. Ищите, и вы найдете, добивайтесь, и вы придете к определенной системе, как принципы 1789 и 1830; тогда безумные восторжествуют» (с. 123). Странный язык, который не включает никакого отстранения от современного мира, но не оправдывает надежд, возлагаемых на политическое действие, связанное с сегодняшними проблемами. «Ждите вовсе не беззакония, не восстания». Ничего, внушает он, за что бы противник мог ухватиться с целью провокации. Наконец никакой спекуляции на катастрофе. Преимущества оспариваемого режима не ничтожны, говорит он нам, даже тогда, когда лучшее, что можно от него ожидать, состоит в порождении им условий своего перевертывания: «Жалуются, что роялисты находятся во главе Республики; полезно, чтобы они там оставались, если имеют средства вновь получить доверие; необходимо, чтобы они остались, если они заявляют себя банкротами. Тогда придет день Республики без роялистов» (там же). Феррари комбинирует, таким образом, ясный реализм с уверенностью в неизбежности Революции; некоторый цинизм с идеалом демократии и социализма; поиск смысла в случайности событий с идеей о предназначении человечества; наконец осуждение установившейся религии с ожиданием чего-то, что он называет еще религией, — «религией народа», «естественной религией», — которая не содержит другой веры, других догм, кроме социальных или, в подлинном смысле слова, политических. Что касается различных категорий читателей, то тех, кого он мог бы, с одной стороны, присоединить к себе, он восстанавливает против себя, с другой стороны.

Но оставим вопрос о влиянии его очерка на публику, чтобы оценить то, что он имел оригинального в свою эпоху и что от него остается.

Феррари обнаруживает, значит, в труде Макиавелли принципы истории своего времени и в итальянском Ренессансе колыбель современной Революции. Подумали бы сначала, что нет ничего нового в таком деле. Макиавелли использовался в течение веков людьми, включенными в политическую или политико-религиозную борьбу, шла ли, чаще всего, речь о дискредитации враждебной фракции или существующей власти, выявлении вероломства ее предпо-

лагаемого вдохновителя, или иногда о защите дела свободы или тезиса о государственных интересах. Ставшее ритуальным занятие особенно соблазняло нескольких писателей во время Французской революции или в последующие годы. Робеспьер и Бонапарт смотрятся «макиавеллистами». Вспоминать дух Макиавелли, прикидываться, что пишут под его диктовку или слышат, как он подсказывает актерам их текст, сам этот прием, к которому на момент прибегнул Феррари, имел прецеденты и будет использоваться позже. Что касается сведения Французской революции к некоему предвосхищающему ее великому событию, такая интерпретация уже традиционна в середине XIX века. Позади Революции вырисовывается для некоторых — например Баланша<sup>63</sup> или Леру — рождение христианства, но для большинства именно Реформа составляет первый момент разрыва между Старым и Новым. Консерваторы и либералы, которые читали де Мэстра<sup>64</sup> и Бональда<sup>65</sup> или же мадам де Сталь, Констан и Гизо, разделяют одинаковое убеждение, которое подкрепляет их осуждение или их защиту принципов 1789 года. После ее прославления как изобретения свободы или разоблачения как коллективного безумия, Революция рассматривается как второе издание в Истории. Феррари, стало быть, только меняет дату ее рождения.

Между тем его работа выделяется из совокупности политических памфлетов и предшествующих попыток исторической реконструкции. Фактически он не удовлетворяется заимствованием у Макиавелли нескольких поражающих формул, чтобы вложить их в уста великих людей, проклинаемых или почитаемых; он дает иногда кропотливую интерпретацию его труда в намерении раскрыть его скрытый смысл. Обращение к Макиавелли — не простой предлог к полемике: шесть глав из девяти ему посвящены. Критическое чтение включает новую чувствительность к временности мысли. Макиавелли больше не предстает как глашатай некоторых социальных сил или основатель политической стратегии, используемой определенными действующими лицами; он оказывается пронизанным противоречием, которое переживала Италия его эпохи. В этом смысле его возможно понять только при условии исследования периода Ренессанса, периода, когда в обществе и в культуре появляются наброски проекта освобождения от теолого-политической модели, возникшей под влиянием двойного авторитета императора и папы. Приписываемая

автору «Государя» двойственность имеет причину не в его личности, как это ошибочно думали; она свидетельствует о бессилии совпадения мысли с самой собой в мире, где пробивается требование нового права, между тем как вера в средневековый порядок оказывает сопротивление. Если Макиавелли посвящает себя искусству преуславлять, независимо от целей действующих лиц, и одновременно мечтает о независимости и единстве итальянской родины, в этом нет признака двойной игры, непостоянства. Ему не хватает связи между принципом и действием, между историческим творчеством, стремящимся к разрушению средневекового здания, и силами, которые могли бы это осуществить. Однако подобную связь, кажется, невозможно установить, ибо принцип еще не воплощается в реальности. Вопреки размыванию традиционных ценностей, требованию свободы в действии, в правах, в мысли, творчество еще не взяли на себя особые действующие лица, способные успешно его завершить, массы, вложившие свою веру в изменение. Макиавелли черпает в своем времени источники предвосхищения, но последнее не позволяет ему открыть принцип его собственных мыслей. Италия эпохи Ренессанса — это особое место, где складываются все конфликты, которые впоследствии поколеблют мир — классовые, политические, конфликты ценностей, — но она не доходит до свержения двойного закона, папского и имперского. «С тех пор Ренессанс покидает почву Италии, чтобы стать в Германии Реформой, во Франции Революцией. Его люди, бесполезные при Льве X, сегодня становятся нашими настоящими современниками» (Предисловие). Представленный несправедливо политическим мыслителем своей эпохи, Макиавелли становится таковым в эпоху Феррари, хотя он не был в состоянии измерить смысл того, что он возвещал; он обладал знанием, которое он не мог еще извлечь из своей мысли и которое только настоящее позволяет обнаружить. Теории — к тому же противоречивые, — приписываемые ему потомством, не стоят ничего. Феррари резко заявляет: «Он не проповедует никакого принципа, он равно чужд презираемому им Средневековью и современному миру, его он не знает» (там же). Но испытывая многочисленные конфликты, располагающиеся в зависимости от радикальной противоположности между Старым и Новым, он приобретает способность расшифровывать альтернативы, стоящие перед политическими действующими лицами, улав-

ливаает логику, управляющую успехом или поражением, — способность, которая сделала из него судью современной истории. Не говоря этого ясно, Феррари внушает, что Ренессанс, рождение современной Революции, будучи началом, содержит в себе закон развития последующих событий. И таким же образом он внушает, что новая разработка революционного мышления имеет результатом, со своей стороны, маскировку условий собственно политической борьбы, тогда как Макиавелли раскрывал эти условия только на уровне опыта, что еще позволяет их прочитать. Вероятно Феррари, как некоторые другие, приглашает читателей вернуться к Макиавелли, чтобы взять у него ключ, который открывает двери настоящего. Но этим призывом, очевидно, не кончается его намерение. Именно современные революции приводят его к пониманию творчества флорентийского писателя и заставляют обнаружить его внутреннюю неосознанную им интенцию. Сами же эти революции проясняются вплоть до деталей их перипетий в свете принципа, понимание которого они стимулируют. Различие эпох учтено, философия истории поддерживает данную интерпретацию. Между тем, если нужно признать плодотворность такого подхода, важно еще оценить саму интерпретацию. Итак, быстро замечают, что она строится в зависимости от главного тезиса: Революция является современным Государем. Грамши, как известно, должен был позже идентифицировать государя с революционной партией. Он предуготовлял последней особую миссию: превратить в понятия политического реализма устремления пролетариата — миссия, которую макиавеллевский герой выполнял на службе у буржуазии. Феррари, в отличие от Грамши, много ссылается на работы Макиавелли (не только на «Государя», но и на «Размышления о первой декаде Тита Ливия»), и он старается нам показать в самой Революции всеведущего суверена, всемогущего и коварного, который использует всякий случай, ставит себе на службу и освобождается поочередно от своих министров, соединяет отвагу и осторожность, наносит решающий удар или выжидает, короче, употребляет все средства, чтобы достичь своих целей. Подобное представление не лишено связи с представлением о Провидении, каким оно вновь появляется в писаниях определенного времени; или же с представлением о «хитрости разума», или же еще с представлением о таинственной диалектике коммунизма. Но оно имеет

очень своеобразный характер. Вдохновленный, как видно, рассказом о жестоких фантазиях Борджиа<sup>66</sup>, Феррари как бы устраивает театр, в него были бы призваны актеры, герои Истории, чтобы продемонстрировать свой талант или свое бессилие в ответ на требования автора-постановщика. Или, лучше сказать, Феррари делает из Революции творца, пребывающего в поисках своих персонажей и обстоятельств своей интриги, и одновременно зрителя. Она распределяет роли и судит об интерпретации ролей. Странная фикция, вероятно, раскрывающая кое-что в духе века. Образ свободно развивается силой фантазера или его творческого видения спектакля, оно заставляет его длиться, пока он не уничтожится в конечном свете демократии или социализма. В этом смысле логицизм смешивается с эстетизмом.

Согласимся тогда в том, что если Макиавелли представлен как судья революций нашего времени, то именно Революция оказывается его высшим судьей; Макиавелли только готовит ее голос и, напомним, даже не осознавая этого, ибо он не сознает ее принципа.

Посмотрим, как Феррари описывает наполеоновское действие в одном из самых блестящих отрывков его анализа. «Кто такой Наполеон?» — спрашивает он. И отвечает сначала: «Пусть спросят Макиавелли» (с. 108). Он как бы слышит, как последний нарисовал бы в общих чертах его портрет: «Это новый государь». Или еще: «Генерал, грозно надвигающийся на свою Родину в тот момент, когда он только что выиграл свои победы, это кондотьер<sup>67</sup>, он предотвращает своей быстротой подозрительность Республики, которая, по Макиавелли, должна бы быть неблагоприятной, по Сийесу, *должна бы его расстрелять*» (там же). Наполеон умеет управлять, умеет заставить народ себя любить и бояться, умеет выковать армию, благоговеющую перед ним, поразить своих внутренних врагов, окружить себя хорошими советниками и сохранить полную свободу решений. Между тем его положение таково, что он сталкивается с самой большой для государя трудностью: он действует среди народа, привыкшего к повиновению и внезапно ставшего свободным. Его судьба связана с Республикой; но ему нечего ждать от ее сторонников; и от ее врагов он может отделаться, только употребляя почти королевскую власть. Ее ему дарует «сам интерес новой свободы» (с. 110). Таким образом: «Его роль очерчена: Наполеон продвигает-

ся, сражаясь одновременно со старой монархией и с новой республикой...». Фактически, «он сражается с роялизмом с помощью законов Революции, он сражается с Революцией с помощью порядка монархии» (с. 111); он создает новые имена, поднимает новых людей, создает аристократию, основывает империю. Между тем противоречие в конце концов его пожирает. Государь не мог бы царствовать, не черпая в религии хороший символ, который сохраняет ему уважение народа, он раздирается между новой религией, религией родины, и старой религией королей; он изменяет одной, подписывая Конкордат<sup>68</sup> и, требуя коронования, затем изменяет другой, нападая на папу. Так же, положившись на силу армии, он умеет подчинить себе Европу. Но и здесь он оказывается бессильным выбрать между ролью завоевателя и миссией освободителя. Он колеблется выполнить указание Макиавелли: вместо того чтобы вырвать корни династий, опустошить королевства его врагов, он оставляет их на ногах, повсюду разжигая ненависть восстания. Итак, когда армейские успехи его покинули, против него формируется всеобщая коалиция: «Это война, республиканская и монархическая, демократическая и роялистская, война против человека, не бывшего ни республиканцем, ни тираном» (с. 113—114). Весь анализ проведен с опорой на большое количество цитат. Макиавелли, кажется, формулирует альтернативы, прочерчивает линии возможного и невозможного: Наполеона, таким образом, судит Макиавелли. Но вместе с этим заключением занавес открывается на другую сцену. Вот Наполеон присоединяется к казни Жиронды, Дантона и Робеспьера. «Каков, стало быть, абсолютный владыка, — спрашивает теперь Феррари, — абстрактный государь, требующий столь больших жертв? Это Революция; всякий раз, когда инструмент становится одиозным, она его разбивает, согласно рецепту Макиавелли, для того чтобы народы оставались одурманенными и удовлетворенными [stupiddi e soddisfatti]» (с. 114).

Новым государем не является больше Наполеон, на момент, отождествленный с макиавеллевским творением, он не является и моделью, которая придала образ реальному действующему лицу, находящемуся в политическом поле; государь, настоящий владыка, вне этого поля, он тот, кто устраивает театр, где проваливаются исполнители. И очень примечателен последний образ: народов одурманенных и

удовлетворенных. Он точно восстанавливает в памяти авантюру Борджиа, столь знаменитую, чтобы Феррари, может быть, воздержался от ее упоминания, по крайней мере он не отступает перед явным сходством Революции и этим великолепным и циничным тираном. Макиавелли сообщает действительно, что после того как доверили человеку, энергичному и жестокому, миссию восстановления порядка в Романье — провинции, до того подчиненной мелким сеньорам, хищным и жестоким, герцог Валентинуа своевременно освободился от своего министра из страха, чтобы его репутация не повредила его собственной. Сцена его казни предстает тогда перед глазами читателя: «Выбрав затем случай, герцог заставил одним хорошим утром в Сезене разрубить его на два куска посреди площади, оставив его на деревянной плахе с кровавым ножом возде нее. Свирепость этого спектакля заставила весь народ быть в одно и то же время *удовлетворенным и оцепеневшим*». Макиавелли приглашал таким образом читателя охватить одним взглядом спектакль и его ошеломленную публику и так же вообразить глаз Борджиа, присутствие владыки, созерцающего написанную им картину. Чувствительный к таким эффектам, Феррари заменяет собой Макиавелли, он заменяет одновременно Борджиа Революцией, а кортежем знаменитых жертв, начиная с 1789 года, — жестокого и несчастного министра; наконец, он позволяет своему читателю вообразить глаз Революции, созерцающей созданную ею драму.

Критика Макиавелли, кажется, руководит переходом со стороны Феррари от личности государя к принципу Революции. Эта критика основывается на переоценке конфликтов, смысл которых не был известен флорентийскому писателю, она обнаруживает как результат этого незнания абстрактную теорию действия, которая подчиняет его индивиду. Между тем опровержения, которые берет на себя наш автор, его умалчивания и пристрастие его реконструкции, восходящей столь же к истории Италии, сколь и к макиавеллевской мысли, привлекают внимание. Его доказательство служит цели, не выражаемой им ясно: дать образ принципа Революции так, чтобы в нем конкретизировались сами определения современного индивида. В конце его анализа она оказывается не только силой, в которой воплощается Разум мира, она обнаруживает знание, волю и страсть; она действует тайно, с амбицией *высочки*.

В своей заботе восстановить реальность конфликтов, ошибочно соотносимых Макиавелли с потребностью индивидов во власти, Феррари выдвигает на первый план антагонизм гвельфов<sup>69</sup> и гибеллинов<sup>70</sup> и делает из него двигатель итальянской истории вплоть до XIX века. Хотя он замечает однажды, что весь мир фактически стал гвельфом в эпоху Ренессанса, он имеет потребность в этих воображаемых действующих лицах, чтобы прочертить линию раздела между средневековым миром и миром современным, и отрицать понимание того и другого со стороны Макиавелли. Их борьбе он приписывает длительное подчинение Италии папам и императорам, не опасается характеризовать папу как гибеллина, когда он заключает союз с Испанией или Австрией, как если бы старый принцип уцелел в том же виде в новых монархиях, не имевших больше ничего имперского, кроме названия. Проявляя детальное знание истории Флоренции, он тем не менее признает, что люди, обвиненные в гибеллизме в XIV веке защитниками ортодоксии гвельфов, были «прогрессивистскими» элементами; что они энергично способствовали эмансипации государственной власти и некоторые из них формулировали великие тезисы гражданского гуманизма; что наконец большинство, граждане недавние, *uomini novi*, сталкивались с консервативной фракцией старой буржуазии. Более того, Макиавелли упрекают за сравнение волнения чомпи<sup>71</sup> с плебейскими восстаниями в Римской Республике, тогда как нужно было бы в них признать след гибеллиновского заговора. Оценка экстраординарная, продиктованная стремлением к доказательству, которому автор открыто противоречит, когда, вспоминая июнь 1848 года в другом месте своей работы, заявляет: «Какая это борьба? Это война плебеев и крупных буржуа во Флоренции, народа худого и народа жирного, чомпи и пополанов»<sup>72</sup> (с. 119). Заметим еще, что, вопреки своему упрямому желанию развенчать макиавеллевское видение истории, он однажды не колеблется противопоставить ему Данте. В то время как последний, по мнению Феррари, оставался чужд своей эпохе, «Макиавелли отождествляет себя... с лучшим восстанием; он имеет в виду только республиканцев и сеньоров... Он обращается именно к Ренессансу: он хочет, чтобы он закончил свое дело и именно с этой целью учит его великому искусству восстания» (с. 53).

Было бы неинтересно отмечать эти непоследовательности, если бы они не позволяли лучше выявить уловку, ко-

торая поддерживает глубинную критику Феррари и ее замысел. Как мы это говорили, она состоит в следующем: Макиавелли знал только действие индивида. Таким образом, он остановился на определении альтернатив, которые даны действующим лицам, как если бы последние располагали суверенной свободой действовать независимо от целей, применительно к которым их позиция оказывается определенной. «Подается тысяча советов, отчасти двойственных... Они учат заговорщиков; они просвещают государей о ходе заговоров; все ситуации гражданской войны исчерпаны казуистическим образом» (с. 21). Это замечание развивается дальше, когда Феррари разоблачает иллюзию субъекта, который был бы свободен не только от принуждений данной ситуации, но от принуждений, накладываемых на него его собственной натурой. «Искусство добиваться успеха требует от индивида быть освободителем или тираном, ласкать или убивать, быть благодетельным или кровавым, как если бы мы могли выбрать нашу натуру, наши страсти и идеи и как если бы наша роль в мире не была логическим следствием изначально данного, что делает невозможными противоположные роли» (с. 29). Короче, предполагается, что Макиавелли поддался головокружению от знания, каковое уничтожало всякую детерминацию в человеке и в вещах.

Феррари извлекает из мысли Макиавелли то единственное, что соответствует его собственному намерению: теорию действия, которую он хочет перевернуть, но также парадоксально снова установить, перенеся на другой уровень. Он разоблачает фикцию индивида как господина действия, чтобы заняться идеей этого господства и перенести его на революцию. Дискредитировав искусство успеха, которому Макиавелли желал бы научить политических действующих лиц, он снова к нему возвращается на самом деле, чтобы обнаружить его скрытое значение: «Есть нечто, о чем он вовсе не думал, цель, которой он не предвидел, и именно этой цели он достигает. Великое искусство Макиавелли по существу скрытое. Раскрываем его: оно индивидуально; разбиваем этот символ индивида, заменяем индивидов принципами, и Макиавелли оказывается создателем теории всех принципов, которые хотят реализовать, я хочу сказать, всех осуществляемых в мире революций» (там же). Формула «раскрыть тайну» уже употреблялась в связи с реабилитацией автора «Государя»; «разбить символ» — образ, вероятно, более новый, он появился на совсем другом уровне у

писателей, сделавших из «Евангелия» зашифрованный текст о Французской революции и из Иисуса Христа — наполовину скрытый образ человечества, складывающийся у него самого. Но Феррари не считает, что Макиавелли делает тайну из своего искусства; он не говорит, как Жан-Жак Руссо, что последний учил народы под видом уроков, даваемых государям. Не ссылается он и на призыв к эмансипации, который современники не смогли бы прочесть. Через Макиавелли и без его ведома высказывается именно Революция, выступающая под маской индивида. За ней мы должны признать власть, наивно приписываемую последнему. Абсолютный владыка, она обладает силой манипулировать людьми и вещами. Способная взять на себя все роли, она комбинирует согласно обстоятельствам точки зрения государя и заговорщика. Если в ней нужно отвергнуть фикцию индивида, способного ласкать и убивать, зато нужно согласиться с фактом, что нет революции, «которая не является приятной до того, как убьет своих врагов: к середине XVIII века революция часто посещала дворы, она ласкала, несколько лет спустя она убивала» (там же). Абсурдно приписывать государю способность «перемещать центры, богатства, людей»; зато такая власть есть у революции.

Очевидно, что наш автор ухватился за вопрос, сформулированный в начале «Государя», «как завоевать власть и сохранить ее», как если бы он только открывал дискуссию об искусстве добиваться успеха. Он, разумеется, исследовал макиавеллевский труд в целом и был даже его проницательным читателем. Но именно на этом вопросе он захотел остановиться. Представление о сфере силы, объективированной под взглядом того, кто владеет самой высокой властью или стремиться к ней, его соблазняло. Он был очарован сцеплением гипотез и выборов, где проявляется разум действующего лица. Но он ничего не захотел знать об исследовании социальных основ власти, ее установления и практики. Различие между республикой и монархией не отражено, как он считает, в рамках теории Макиавелли; он думает, что один человек, например флорентиец, предпочитает первую второй. Он не понимает также того, что именно в силу размышления о природе общества Макиавелли может в некоторых обстоятельствах считать роль государя более удачной, чем роль республики; что согласно ему, там, где господствующий класс подвержен самой большой коррупции, результаты неравенства могут быть

сдерживаемы только королевской или почти королевской властью, но что в силу именно такого же размышления республика остается в его глазах наилучшим режимом, ибо при благоприятных условиях она одна может мобилизовать народную энергию. Мы сказали, что Феррари сам препятствует пониманию этого; в действительности, сравнение различных режимов, как оно сформировалось в «Размышлениях», не ускользает от него. Но он не понимает значения этого и остается невосприимчив к идее, что всякое политическое общество организуется вокруг центрального разделения на народ и вельмож, между стремлением командовать, угнетать и стремлением не подчиняться команде, не быть угнетенным. Именно мысль об этом разделении приводит Макиавелли к тому, чтобы считать иногда более страшным угнетение со стороны господствующего класса в республике, чем такое же угнетение при государе, который сумел бы обуздать заносчивость вельмож. В более общем плане, именно мысли об этом разделении, критика наивной веры в общность интересов и стремлений, способную воплотиться в хорошем правительстве, ведет его к исследованию различных способов включения власти в социальное целое. Феррари ничего не говорит об этом исследовании, ни о необходимости для государя обрести основу в народе, ни о шансах союза между желанием государя господствовать, что могло бы осуществиться только в ущерб вельможам, и желанием свободы со стороны народа, которое никогда не может быть исполнено, но проявляется в ответ на угнетение со стороны вельмож. Он обнаруживает в замечаниях Макиавелли о качествах государя только урок в адрес индивида, не замечая, что хитрость последнего соответствует определяющей хитрости власти и общественного пространства, так как государь не мог бы удовлетворить желания свободы со стороны народа в момент, когда кажется, что он воплощает дело общественного блага, и так как народ может только подготовиться к обману за неимением возможности господствовать, пока он не перестает быть народом. И та же самая вуаль наброшена на основу власти государя и республики. Феррари считает ретроградной утопией модель Римской республики. Он мешает себе, таким образом, оценить смелость анализа, дискредитирующего понятия согласия, стабильности, хорошего правительства; делающего из социального конфликта, из возмущения черни, из требования свободы двигатель величия

Рима; аннулирующего, таким образом, место, традиционно занимаемое законодателем, именно место индивида, считающегося держателем политической власти; раскрывающего, наконец, свойство оспариваемой власти, обреченной на непрерывный поиск своей законности.

Эта часть размышлений Макиавелли остается для него скрытой в силу поставленной им себе цели. Каким образом вложил бы он власть государя в Революцию, как бы возвел последнюю в абсолютного владыку, если бы ему нужно было решать вопрос о социальном разделении; если бы он одобрил идею власти, всегда *существующей* в разделении, которое она преодолевает? Феррари понимал разделение только как разделение двух принципов, и именно под знаком их антагонизма он устраивает историческую сцену — антагонизма, результат которого, впрочем, дан заранее, так как принцип Революции — это принцип современности, принцип победоносный, в нем заключена истина будущего. Больше поражает нас, что с этой точки зрения вопрос, касающийся содержания принципа, отходит на второй план. Несомненно, однако, что они связаны. Автор мимоходом показывает наступление общества свободы, исчезновение не только старого монархического порядка, но и неравенств, которые порождаются современным капитализмом; наступление политической и социальной демократии, осуществление дела, начатого провозглашением прав человека таким образом, что оно выходит за пределы возможностей буржуазии. Но происходит расщепление между идеей о смысле Революции и идеей о ее делах, что делает очень своеобразным воссоздание истории с 1789 года. События оцениваются в зависимости от критерия *успеха* принципа, без сопоставления целей и средств. Отсюда, например, не апология, но хладнокровное упоминание о Терроре как действию, вытекавшем из Революции, при безразличии к противоположности между якобинским гнетом и идеалом свободы; отсюда вообще идея фатального развития, в ходе которого люди были бы раздавлены принципом в силу служения ему до конца, или потому что их выбор определялся обстоятельствами. В ходе этого воссоздания Феррари иногда преодолевает границы своей теории. Мы не стремимся, таким образом, его в них запереть. Страницы, посвященные им описанию Французской революции, постоянно возобновляемой, и Итальянской революции, всегда предотвращаемой, являются самыми сильными в его работе и

одни могли бы оправдать интерес к ней. Он принадлежит к малому числу тех, кто видит в ходе революций и государственных переворотов с 1789 года одно историческое движение и исследует его будущее. Вдохновляясь Макиавелли, он тогда удачно подчеркивает противоречия, в которых запутались действующие лица, и их бессилие узнать конечные последствия своего выбора. Молчаливо обратившись снова к приему, который он хотел дискредитировать, он иронически раскрывает несчастье мира, где люди «не могут быть ни совершенно хорошими, ни совершенно плохими». Чувствуется, что пораженный посредственностью Луи-Филиппа, он нашел в *золотой середине* ключевое понятие, соотнося его с понятием *via media* (средний путь), столь разоблачаемым Макиавелли; что оно его вдохновляло как модель разрушительного анализа режимов, не способных опереться на народ. Тогда критика исторических действующих лиц, стремящаяся рассматривать их на их собственной почве, чтобы отметить момент, когда от них ускользает понимание необходимости, кончается соединением с образом настоящего, в котором отсутствует ответ на проблему демократии и осуждение волонтаризма и активизма в политике. Между тем несомненно, что Феррари не привлекает больше нашего внимания вследствие крайностей его теории революции, уничтожающей все его сомнения.

Парадокс истории, разыгрывающейся за спиной людей, откуда возникнет их свобода, мифология невидимой власти, под действием которой распадаются все видимые здания власти, преображение жестокости, глупости, страха, на которые в конечном счете осуждены герои дня, в знаки перехода Революции, соглашение, гордо заключенное с бедами времени — это элементы эстетики политики, которые долго будут волновать воображение современников. Напомним, что среди редких почитателей Феррари был Бодлер. Последний имел в какой-то момент идею посвятить ему главу в планировавшемся им очерке о литературном дендизме. Подобный проект один проясняет современность этого теоретика революции как великого индивида.

## Новое прочтение «Коммунистического Манифеста»\*

Можно ли еще читать Маркса? Не приближаясь к нему в качестве историка, а находя в его текстах побуждение к мысли, завязывая с ним диалог, так, чтобы вопросы, которые он извлекал из опыта своего времени, питали бы рассмотрение вопросов, вытекающих из опыта нашего времени? С нашей точки зрения, ответ не оставляет сомнений. Вряд ли можно оспорить факт, что марксизм в настоящее время разложился, но это не означает, как думают некоторые беззастенчивые критики, что творчество Маркса перестало говорить с нами. Истина только в том, что его собственные темы важны для нас меньше, чем путь, пройденный им в борьбе с различными традиционными направлениями с целью понимания нового мира, складывавшегося в Европе XIX века; чем его усилие по обнаружению по ту сторону экономических и политических институтов, по ту сторону философских, моральных и религиозных представлений смысла практики, на которой они основывались, с тем чтобы понять принцип их генезиса и одновременно достичь общего знания социальных отношений и исторического становления. Разумеется, мы имеем основательные причины считать, что его начинание запуталось в противоречиях и что оно породило иллюзии, вскормившие много позже тоталитарную идеологию. Но нельзя из этого заключить, что оно было напрасным, ни даже того, что оно поучительно только своим поражением. Если бы даже было верно, что Маркс постоянно колебался между рационализмом и иррационализмом, волюнтаризмом и фатализмом, между крайним субъективизмом и крайним объективизмом, осталась бы задача оценить его интенцию, узнать, как он пытался избежать этих противоположностей, — задача тем более законная, что другие после него искали и мы до сих пор ищем формулу их преодоления. Если бы было верно, что он не достиг одновременного понимания специфичности человеческого мира и его включения в мир

\* Опубликовано в: *Dictionnaire des oeuvres politiques*. Paris, PUF, 1986.

природы или же установления различия между реальным и воображаемым, так чтобы одно из них не разрушило другое, нужно было бы все же согласиться, что предпринятая им работа по интерпретации несет постоянно отпечаток этой цели. Если мы должны наконец, разоблачая его понимание политического факта, сделать вывод, что иллюзорно сводить его к результатам классовых отношений, которые, в свою очередь, определены способом производства, и принять соответственно решение вернуться к великим источникам политической философии, уже высохшим по убеждению Маркса, было бы несправедливо проигнорировать, чем само это решение обязано развитию его творчества, так как нет серьезного исследования политики, которое бы освободилось от социального вопроса.

Но зачем так резко разделять положение Маркса и его творчество, направленное на их разработку? Затем, что этот труд, как всякий труд мысли, не сводится к части того, что утверждается. Затем, что в утверждениях напрасно искали бы знаки движения по тщательно выверенному от начала до конца пути. Он несет отпечаток препятствий, созданных самой мыслью в ее собственной практике, с тех пор как последняя ушла от соблазна формальной дедукции и посвятила себя интерпретации того, что ее превосходит, или того, что от нее ускользает. Если формулировка его тезисов в силу своей утвердительной формы подходит только для того, чтобы с ними соглашаться или от них отказываться, то движение мысли интересно для прочтения в силу ее внутренней дискуссионности. Именно в этом смысле его труд интересен для читателя. Или, если говорить другими словами, именно поскольку Маркс не марксист (известно, что он отказывался с раздражением от этого звания), он остается живым. Марксист, со своей стороны, знает определения способов производства, общественных классов, идеологии, отношений между инфра- и суперструктурой, последовательности социальных формаций. Но для Маркса, пишущего свой труд, значение этих понятий не было зафиксировано, он открывал его в исследовании и в работе интерпретации. От одной книги к другой или на протяжении одной книги — самой важной, особенно «Капитала», — оно меняется; доказательство подчас подвергается опровержению; отступления, навязанные рассмотрением новых феноменов, вновь вводят считавшуюся уничтоженной двусмысленность. Таким образом понятие способа производства оказывается поко-



леблено анализом восточного деспотизма; образ единой истории, управляемой развитием производительных сил, разрушается, когда возникает представление о разрыве между современным капитализмом и совокупностью докапиталистических форм; наконец идея о наступившей прозрачности социальных отношений в буржуазном мире терпит поражение в результате описания «заколдованной вселенной» капитализма, «механического монстра», который превращает индивидов в органы большой индустрии, или еще описания буржуазных революционеров, подверженных влиянию фантомов, определяющих для них их роль.

Труд Маркса не совпадает с самим собой. Открываясь своему читателю, он дает ему способность исследовать его, возражать, сомневаться, возвращаться к себе самому в тот самый момент, когда он целиком занят его изучением.

Однако эта защита труда Маркса не овобождает от более определенного вопроса: можно ли еще читать «Манифест»? Читать в том смысле, как мы это имели в виду, то есть рассматривая его не как документ, а как эпизод истории идей (вот точка зрения, которую бы отбросил его автор), но испытывая его привлекательность, свойственную всякому великому тексту, и уступая ему, чтобы на момент забыть о дистанции между настоящим и прошлым? Напрасный вопрос, скажут, может быть... Ответ уже дан, так как «Манифест» — хотя он был задуман в сотрудничестве с Энгельсом и отредактирован от имени коммунистов — составляет в высшей степени часть труда Маркса и даже часть самую знаменитую. Для бесчисленных читателей, рассеянных во всем мире, он содержит великое послание основателя; для миллионов борцов, которые ссылаются на науку «Капитала», он является фактически единственной близкой им работой. Более того, Маркс не только никогда не отрекался от него, но он его представлял в конце жизни как лучшее введение к своему труду в целом. Между тем ответ недостаточен. Не впадаем ли мы, действительно в противоречие, соглашаясь, с одной стороны, что можно читать «Манифест» вместе с другими текстами Маркса, при условии быть внимательным к тому, что в последних может опровергнуть его убеждения, и с другой стороны, соглашаясь, что сведенный к своим границам, воспринятый сам по себе, он утратил способность обращаться к нам? Однако таково наше мнение.

Правда, оно нас обязывает вернуться к нашему первому аргументу. Поскольку Маркс не марксист, отмечали мы, он остается живым. Мы это говорили, замечая, что он сам защищался от такого определения, позволяя, таким образом, верить, что марксизм был делом его эпигонов. Это только полуправда. Раз признано, что его мысль не сводима к тому, что из нее сделали марксизм-ленинизм, марксизм-троцкизм и марксизм-маоизм, нужно согласиться, что существует марксо-марксизм и что его самым чистым выражением является «Манифест». Мысль «Манифеста», замкнутая в себе самой, формулирующая истину за истиной, оставляет читателя снаружи. Пусть он остается монументом! Но не является ли он духовным мавзолеем Маркса, возведенным его пером, возле которого могут собираться одни паломники?

Определенно странный феномен представления мыслителя о своих текстах. Марксу нравилось говорить, что он предоставил рукопись «Немецкой идеологии» грызущей критике мышей. Мыши не пришли: книга продолжает дышать. От «Манифеста» зато он ожидал, что ему не угрожает время (по крайней мере то время, когда люди имели еще потребность его читать). Однако не тут ли именно видна смерть? Его успех поддерживается, может быть, больше работой крыс, которые несут в зубах другим крысам во все четыре стороны света то, что стало жертвой коммунизма.

Такое мнение не предполагает противопоставления хорошей и плохой сторон доктрины. Подобное противопоставление всегда ведет к началу марксистской дискуссии, тогда как она, кажется нам, утратила всякое законное основание. Наша позиция совершенно другая. Мы признаем в Марксе мыслителя, не скрывая от себя, что он задушил также в самом себе мысль, чтобы завоевать неуязвимое знание, и чтобы занять такую позицию, он согласился на случившуюся с ним авантюру: на соединение марксистской мысли с властью, самой озабоченной тем, чтобы сделаться неуязвимой. В этом отношении статус «Манифеста» кажется нам примечательным. Относительно него можно сказать, что Маркс на момент отказывается мыслить, старается не мыслить, чтобы только обозначить сами вещи, ход истории, которая только и ждет обозначения. Вероятно, сила иллюзии огромна. Но раз она рассыпалась, мы воспринимаем только ухищрения живописи, и в них тщетно искали бы нечто другое, чем проявления стиля и эпохи.

Наблюдая уже закат марксизма и желая заставить вновь открыть мысль Маркса, закрытую в идеологии, Мерло-Понти писал в предисловии к «Знамкам»: «История мысли не объявляет кратко: то истина, это ложь. Как всякая история она имеет смутные решения; она нейтрализует или бальзамирует некоторые доктрины, превращает их в "послания", в музейную вещь. Имеются другие, которых она, напротив, поддерживает в состоянии активности [...], потому что они остаются говорящими по ту сторону формулировок, суждений, посредники, необходимые, если хотят идти дальше. Это классики, их узнают по тому, что никто не понимает их буквально и что, однако, новые факты никогда не находятся абсолютно вне их компетенции, они извлекают из них новое эхо, раскрывают в них новые рельефы. Мы говорим, что пересмотр Маркса был бы созерцанием классика, и он не мог бы закончиться *nihil obstat*, ни изъятием его из обращения».

Когда мы первый раз прочли эти фразы, они нас убедили. Они нам кажутся еще более своевременными сейчас, за исключением между тем одной оговорки: история превратила Маркса в классика, и одновременно она забальзамировала то, что в его труде было частью марксизма, она превратила в музейную вещь «Манифест».

«Манифест» начинается с преамбулы, которая нам общает о его характере и задаче. Напомним исходный пункт: «Призрак бродит по Европе — призрак коммунизма. Все силы старой Европы объединились для священной травли этого призрака». Речь идет, повидимому, о констатации. Маркс извлекает из нее два заключения: первое — что коммунизм повсеместно признан как сила (достаточно услышать, увидеть внушаемые им ненависть, страх — под прикрытием вымысла, лжи, — как факт оказывается бесспорным); второе — «пора уже коммунистам перед всем миром открыто изложить свои взгляды, свои цели, свои стремления...» Эти цели Маркс не формулирует от своего имени. «С этой целью, — пишет он, — в Лондоне собрались представители самых различных национальностей и составили следующий "Манифест"...» Автор, таким образом, устраняется, через него говорят коммунисты. Читатель, со своей стороны, пребывает в неопределенности: именно перед лицом целого мира последние говорят о том, что они видят, чего хотят и кем являются. «Манифест» представляется чистым изложением. Но он еще имеет

более глубокий смысл, чем это выражено словами. Ибо это изложение перед лицом мира есть изложение самого мира: движение тех, кто появляется первый раз при полном свете, есть появление самого факта в его полной видимости. Коммунисты, как это быстро замечают, не формулируют некую точку зрения, особую позицию; перед лицом всего мира они, парадоксально, не имеют дистанции в отношении него. Если они хотят добиться определенной позиции, то это потому, что они воплощают всеобщность мира. Представляя себя перед ним, они, по существу, его представляют — по ту сторону того, каким он является в воображении людей, которые находятся в нем, будучи определены исторически и социально. Как это уточняет вторая часть произведения: «Теоретические положения коммунистов ни в какой мере не основываются на идеях, принципах, выдуманных или открытых тем или другим обновителем мира. Они являются лишь общим выражением действительных отношений происходящей классовой борьбы, выражением совершающегося на наших глазах исторического движения». «Манифест» хочет быть абсолютным изложением. Маркс не излагает теорию коммунистов, коммунисты не излагают свои идеи сами, этот мир, история излагаются им, ими. «Манифест» призван только открыть глаза на то, что происходит, то есть на то, что случается и проявляется.

Деление трех первых частей кажется соответствующим трем моментам изложения коммунистов: точка зрения, цели, стремления. Но изложение так называемой точки зрения включает два других момента, ибо действительно оно не может быть ничем иным, как чистым представлением того, что происходит здесь и теперь и что сразу делает видимым исторический момент целиком. Изложение целей коммунистов не могло бы быть ничем другим, как изложением целей исторического движения и их тенденций, что их отличает от целей других социалистов, оно могло бы быть только разделением, осуществляемым самой историей между теми, кто в состоянии раскрыть присущую ей тенденцию, и теми, кто живет в мире иллюзии.

Видение того, что есть, то есть того, что становится, охватывает все в его требовании совпадения с действительной реальностью становящегося мира. Оно уничтожает позицию Маркса, позицию коммунистов, но также позицию пролетариата, так как он не имеет другой судьбы, кроме

осознания своего собственного исторического появления и действия соответственно цели, которая ему определена. Наконец, оно доходит до уничтожения позиции классового противника, его ложь не зависит от его способности познать причину своих интересов и своей борьбы, но от того факта, что его положение в мире, его исторически определенная ситуация не позволяют ему понять себя, запирают его бесповоротно в смутном положении.

Итак, в середине одного места из второй части, где он упорно стремится рассеять презрением и иронией возражения буржуа, Маркс внезапно порывает с тем, что казалось диалогом: «Но не спорьте с нами, оценивая при этом отмену буржуазной собственности с точки зрения ваших буржуазных представлений о свободе, образовании, праве и т.д. Ваши идеи сами являются продуктом буржуазных производственных отношений и буржуазных отношений собственности, точно так же, как ваше право есть лишь возведенная в закон воля вашего класса, воля, содержание которой определяется материальными условиями жизни вашего класса. Ваше пристрастное представление, заставляющее вас превращать свои производственные отношения и отношения собственности из отношений исторических, переходящих в процессе развития производства, в вечные законы природы и разума, вы разделяете со всеми господствовавшими прежде и погибшими классами. Когда заходит речь о буржуазной собственности, вы не смеете более понять того, что кажется всем понятным в отношении собственности античной или феодальной». Здесь не видна точка зрения, нуждающаяся в защите, в том, чтобы одержать верх над точкой зрения противника: Маркс видит действительность, которая в основе является буржуазной, он видит то, чего не видит буржуа не потому, что последний ее прячет, но потому, что он, в силу самого факта своего классового существования, лишен самосознания. Этот отрывок является еще одним из тех редких мест, где Маркс позволяет себе аргументацию и полемику. Способ, каким он от них отказывается, тем более примечателен. Ибо последние свидетельствуют о наличии собеседника, однако «Манифест», который как будто излагает теорию коммунистов, а фактически представляет книгу, переходную к изложению буржуазного общества, истории, мира, и он не может без риска следовать за словом другого, упоминать о говорящем субъекте, о ком-то. В расчет принимаются только классы и

их отношения. Отсюда уже упомянутый парадокс, что «Манифест», обращенный к целому миру, вопреки видимости, не обращается ни к кому лично. Размышление разворачивается в чистой всеобщности. Оно не имеет целью убеждать; оно выставляет напоказ истину, которая заключается в самих вещах, в их становлении.

Вот что на деле освобождает Маркса от требования руководства революционными силами то ли для себя, то ли для коммунистов, от объявления создания партии, которая заменила бы собой другие партии и претендовала бы на монополию политической власти. Если его слушать, то фактически коммунисты предназначены только к проявлению рода *духовной власти*, если осмелятся употребить это святотатственное выражение под видом намека на Сен-Симона или Конта. Как этому учит вторая часть: «Коммунисты не являются особой партией, противостоящей другим рабочим партиям. У них нет никаких интересов, отдельных от интересов всего пролетариата в целом». В этом смысле по праву бы считали, что ленинская концепция партии была абсолютно чужда духу Маркса. Но остается верным, что на уровне знания разыгрывалось беспрецедентное деяние, относительно него было бы неосторожно отрицать, что оно может иметь влияние на уровень действия. «Манифест» постулирует совпадение между реальным и рациональным, его след тщетно бы искали, например, в философии Гегеля, который не смешивает то, что он называет реальным, с деталями исторических событий, и не наделяет социальное действующее лицо функцией воплощения универсального, актуализации понятия в чувственном существовании класса. Вероятно, в равной степени подчеркивали, что Маркс придерживается ценного различия между теорией и практикой. Делом коммунистов является теория. Действующим лицом может быть только пролетариат, в нем воплощается движение истории. Последнему коммунисты не могут давать уроков. Но не могли бы по определению найти в практике что-либо, что бы скрывалось от теории, ибо практика содержит теорию как свое собственное выражение. Теория не может обозначить образ будущего, общества, в котором будут уничтожены старые отношения господства и эксплуатации. Но она отнюдь не признает своей границы в отказе от предвосхищения, так как то, что еще непредставимо, оказывается точно предопределено настоящим. Пролетариат не может родить

общество, несообразное его природе, и эта природа такова, что она не включает в себе ничего неясного. Если предположить, что пролетариат терпит поражение, гипотеза даже не упоминаемая Марксом, это не имело бы другого следствия, кроме регресса.

Несомненность коммунизма не страдает от описания того, что произойдет. Но описание мира, появившееся перед нашими глазами, не оставляет никакого сомнения насчет смысла зарождения и его результата. Таким образом, опровержение буржуазных возражений (они занимают большую часть второго раздела) имеет главной целью показать, что эти последние, служа защите особых интересов, участвуют в доказательстве, предполагающем неизбежное развитие коммунизма. Ирония Маркса сопутствует иронии истории; в силу последней, каждая буржуазная формулировка оборачивается против нее самой, а опровержение коммунизма приводит к опровержению самого первого опровержения. Буржуа возмущаются идеей уничтожения частной собственности? Маркс им отвечает, что если речь идет о собственности в понимании результата труда, усилия, личной заслуги, то: «...Нам нечего ее уничтожать, развитие промышленности ее уничтожило и продолжает уничтожать изо дня в день». Если речь идет о современной буржуазной собственности, он отвечает, что она не связана с чисто личной позицией, а с позицией общественной. Капиталист не существует сам по себе, он агент капитала, который имеет общественный характер, и только изменение этого общественного характера возвещают коммунисты. Вообще, тщетно упрекали бы коммунистов в желании уничтожить частную собственность, так как она уже уничтожена для 9/10 членов общества. Имеют ли скандальный характер темы уничтожения семьи, общности жен или еще воспитания? Но кроме того, что основой буржуазной семьи является капитал, индивидуальная нажива и что она имеет своей противоположностью нищету пролетариев и общественную проституцию, буржуа видит в женщине только инструмент производства, и буржуазный брак включает общность замужних женщин. Что касается воспитания, то влияние на него современного общества хорошо показывает, что коммунисты не изобретают его социализации и что речь для них идет только о том, чтобы вырвать детей из-под влияния господствующего класса. Их еще обвиняют в преступном желании уничтожить родину, национальность. Но

капитализм породил пролетариат, класс, не имеющий родины, национальной принадлежности. Ну и каким образом коммунизм лишил бы его того, чего он не имеет? Короче, коммунисты ничего не изобретают, они только показывают, какие следствия вытекают из предпосылок. Да, они призывают революцию, но они говорят то, что вынуждены сказать под влиянием внутренней необходимости языка, мысли, каковая отражает необходимость развития производства. Их проблема не заключается в том, чтобы в качестве группы командовать пролетариатом, еще менее в том, чтобы в качестве индивидов присоединиться к нему, прикнуть к его рядам, избрать его дело. Хотя Маркс был интеллектуалом, он полностью игнорировал будущую драму интеллектуалов, разрывающихся между чувством принадлежности к буржуазии, сознанием быть «сволочью», и привлекательностью присоединения к пролетариям. Именно внутри самой теории он чувствовал очевидную связь с практикой пролетариата, подобно тому как именно посредством своей практики рабочий оказывается теоретиком. Революционное слово *естественно* так же, как революционное действие; они одинаково включены в естественную историю.

Естественная история? Речь идет о процессе, закон развития которого может быть познан, но само это знание составляет часть процесса, поэтому упомянутый закон объясняет тот факт, что он становится познаваемым в определенный исторический момент. «Нужно ли особое глубоко-мыслие, — спрашивает Маркс, — чтобы понять, что вместе с условиями жизни людей, с их общественными отношениями, с их общественным бытием изменяются также и их представления, взгляды и понятия, — одним словом, их сознание? Что же доказывает история идей, как не то, что духовное производство преобразуется вместе с материальным. Господствующими идеями любого времени были всегда лишь идеи господствующего класса». Другими словами, не существует ничего, что бы не было видимо, что бы было более *глубоким*, чем то, что проявляется материально; идеи людей представляют собой фотопленку, отображение на которой производится и меняется в то же самое время, что и охватываемая им социальная ткань. Само прошлое не требует зондирования; ничто в нем не скрыто от современников, так как в каждую эпоху все составляет совокупность одного и того же движения и так как все скользит вместе по причине того же движения, чтобы организовать неиз-

бежно в соответствии с новой формой. Это изменение формы определяется на поверхности настоящего, потому что настоящая материальная, социальная, интеллектуальная организация несет на себе отпечаток растворения предшествующей организации и потому что эта последняя была уже результатом растворения предшествующей ей организации.

Вероятно, несогласные с образом метаморфозы интеллектуальной продукции сошлутся на константы человеческого духа. Им недостаточно знать, что закат античного мира и наступление феодального общества объясняют расцвет христианской религии, что закат последней и экспансия буржуазии объясняют расцвет идей просвещения или же, точнее, что «идеи свободы совести и религии выражали в области знания лишь господство социальной конкуренции». Маркс рассматривает соответствующий аргумент: «Но, скажут нам, религиозные, моральные, философские, политические, правовые идеи и т.д., конечно, изменялись в ходе исторического развития. Религия же, нравственность, философия, политика, право всегда сохранялись в этом непрерывном изменении. К тому же существуют вечные истины, как свобода, справедливость и т.д., общие всем стадиям общественного развития. Коммунизм же отменяет вечные истины...» Его ответ заключается в том, что все предшествующие общества основывались на классовой противоположности. «Неудивительно поэтому, что общественное сознание всех веков, несмотря на все разнообразие и все различия, движется в определенных общих формах, в формах сознания, которые вполне исчезнут лишь с окончательным исчезновением противоположности классов». Видение истории, не оставляющее никакой тени в этой последней, оказывается, таким образом, записано в движении, которое после перестановки членов противоположности создает условия для ее решения.

Когда Маркс иронически отбросил возражения своих противников, можно еще было предполагать, что он из осторожности остерегался давать определение свободе, морали, праву, чтобы оно не было буржуазным. Но сомнений между тем не остается, когда он открыто отбрасывает то, что он называет вечными идеями. Разумеется, он уточняет, что старое буржуазное общество будет заменено «ассоциацией, в которой свободное развитие каждого станет условием свободного развития всех». Но слово *свободный*, как и

немного раньше слово индивид, не имеет больше смысла в тот момент, когда нам сказано: «Все производство будет сконцентрировано в руках ассоциированных индивидов». Тщетно старались бы поставить эти заявления на службу демократической или либертарной интерпретации. Последняя может основываться на других текстах, но не на «Манифесте». Под свободным развитием каждого и всех Маркс понимает только беспрепятственный рост производительных сил. Он не допускает, что для того чтобы быть свободным, нужно этого хотеть, что свобода — совсем другая вещь, чем состояние. И его понятие ассоциации — впрочем, вообще распространенное в так называемой утопической литературе — не создает образа индивидов, которые бы воспринимались в качестве таковых, то есть требовали бы права для каждого быть особым, отличным от другого; коммунистическое общество проявляется как общество естественное, так же как история представляется вся целиком естественной. Это в конечном счете происходит в силу той же причины, по какой названные идеи свободы и права возникли, чтобы гарантировать и облекать практику господствующего класса, и должны исчезнуть в мире, свободном от социального разделения. Остается парадокс: история человечества, раскрывающаяся полностью взгляду коммунистов, открывает путь обществу *без идей*, до такой степени совпадающему с самим собой, что оно уничтожает в себе всякую возможность суждения. Вот почему в конечном счете Маркс отказывался изобразить его черты; его невозможно выразить, свободное и справедливое, оно не могло бы себя обозначить. Однако этот парадокс разоблачает фантазмагорию «Манифеста», ибо каким образом Маркс присвоил себе *свободу* понимать человечество как единое, одно и то же в ходе его перевоплощений, в силу какого *права* говорит он об угнетателях и угнетенных, о борьбе последних за их освобождение, если ни свободы, ни права он не увидел в реальности Истории? Почему, однако, натурализм Маркса производит впечатление иллюзии? Потому что он наполовину скрывается, включаясь в драматическую композицию. Как известно, «Манифест» не начинается с описания того, что хороший взгляд должен был бы различить прежде всего, как научатся этому позже: движение материального производства и совокупность сопровождающих его социальных и интеллектуальных изменений. Первый раздел открывается шествием классов, поочередно

противостоящих друг другу один за другим: «История всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов. Свободный и раб, патриций и плебей, помещик и крепостной, мастер и подмастерье, короче, угнетающий и угнетаемый находились в вечном антагонизме друг к другу, вели непрерывную, то скрытую, то явную борьбу, всегда кончавшуюся революционным переустройством всего общественного здания или общей гибелью борющихся классов». Что Маркс заимствовал частично эту картину у сенсимонистов и что она является во многих отношениях неточной, сказали до меня другие (самая значительная ошибка была представлять первых буржуа как потомков крепостных), не будем поэтому останавливаться на ее деталях\*. Замечательный факт заключается в том, что единство человечества, непрерывность Истории оказываются сразу же представлены как зрелище войны, которая продолжается с самых древних времен до наших дней. Главные действующие лица меняются, но война сохраняет тот же самый характер. Более того, когда угнетенные не становятся победителями конфликта и не создают нового порядка, когда противники не могут сделать ничего лучшего, как истощить друг друга, война требует новых бойцов. Таким образом, всегда возобновляемая классовая борьба является единой войной со множеством эпизодов, своего рода гражданской войной в том смысле, что единственным театром ее является город людей. Смысл драмы обнаруживается в современную эпоху в то же самое время, как делается в первый раз возможным заметить смысл ее развязки. Настоящее удостоверяется на самом деле как продолжение прошлого: буржуазное общество свидетельствует о повторении конфликта между угнетателями и угнетенными, так как оно «только поставило новые классы, новые условия угнетения и новые формы борьбы на место старых». И если мы в состоянии это утверждать, это происходит вследствие того, что казавшееся ранее скрытым, стало полностью явным, потому что отныне все выстраивается в едином направлении и в зависимости от единственной противоположности, все обнаруживает одно пространство и одно время. Если некогда об-

\* Могут всегда с пользой обратиться к введению и комментариям Шарля Андлера в его издании «Манифеста», Малая социалистическая библиотека.

щества были гетерогенными и линия раздела между господствующим и подчиненным классами была еще запутана клубком отношений зависимости, то буржуазное общество «упростило классовые противоположности». Оно «все более и более раскалывается на два большие враждебные лагеря». Отныне дуэль разыгрывается на передней части сцены. Раньше медленность социальных изменений не позволяла осознать их связи; теперь История ускоряется, изменения происходят на наших глазах. Последние происходили в ограниченных рамках, а теперь целый мир оказывается подчинен ускоренному ритму и воспламенен одной и той же классовой борьбой. Наконец буржуазия, хотя она является только заместителем прежних господствующих классов, коренным образом от них отличается своим поведением. Последние, раз образовавшись, не имели другой цели, кроме своего сохранения; буржуазия увлечена горячей разрушения и новаций. Речь идет о классе, который наследует другим классам в истории, но история запечатлелась в нем, он сделал из становления принцип своего существования. Он во многом продукт революции, бывшей только последним звеном длинной цепи революций, но эта революция не оставила ее всю позади себя; роль буржуазии, замечает Маркс, является «чрезвычайно революционной». Никакая традиция не может ей сопротивляться. Она разбивает феодальные связи, естественно объединяющие человека с вышестоящими. Она не знает ничего, кроме «голового интереса». «В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности...» Ее движение является безграничным завоеванием. Под ее влиянием люди утрачивают привязанность к земле, к нации; их отношения становятся универсальными; материальное и интеллектуальное производство оказываются привнесенными к одному и тому же знаменателю. Самые варварские народы оказываются под воздействием этого водоворота. «Словом, она создает себе мир по своему образу и подобию».

Именно таким образом Маркс рисует портрет буржуазии. Этот современный завоеватель разрушает все на своем пути, он не оставляет существовать ничего из прошлого, но одновременно он освобождает в человеке огромную способность творчества, которая у него была и которой он пренебрегал. Буржуазия «впервые показала, чего может достигнуть человеческая деятельность. Она создала чудеса

искусства, но совсем иного рода, чем египетские пирамиды, римские водопроводы и готические соборы; она совершила совсем иные походы, чем переселение народов и крестовые походы». Или, говорит еще Маркс: «Буржуазия менее чем за сто лет своего классового господства создала более многочисленные и более грандиозные производительные силы, чем все предшествующие поколения, вместе взятые». «Какое из прежних столетий, — спрашивает он, — могло подозревать, что такие производительные силы дремлют в недрах общественного труда?»

Подчинившись подобному завоевателю, человечество учится. Его урок — разочарование. Завеса веры разодрана. Позади видимой жесткости институтов, предписывающих каждому его место и функции, обнаруживается полная пластичность социального как такового; историческое раскрывается в движении непрерывного пожирания прошлого. «Все словесное и застойное исчезает, все священное оскверняется, и люди приходят, наконец, к необходимости взглянуть трезвыми глазами на свое жизненное положение и свои взаимные отношения». Это разочарование внутренне связано с неизбежным опытом действительности. Однако видеть действительность не значит принять установленный порядок, скорее это значит избавиться от иллюзии, что буржуазия может поддерживать свое собственное господство в осуществляемой ею работе творчества-разрушения, что в тот момент, когда всякая иерархия разрушается, она может продолжать замыкаться в своих классовых границах и исключать из процесса социализации массу эксплуатируемых.

Роман именно такого ученичества набрасывает Маркс, исходя из описания буржуазного общества. Но очень странный роман, ибо, для того чтобы герой понял свой урок, он должен иметь особую природу, такую, чтобы ничто из прошлого его не привлекало, чтобы ничто в настоящем не давало ему иллюзию существования, чтобы его временные и социальные характеристики были разрушены. Такова на самом деле едва представимая фигура пролетариата. Именно потому, что он падает в своем существовании ниже тех условий, в которых жили эксплуатируемые в предшествующих обществах (это падение сопровождается падением всех промежуточных классов до его уровня), именно потому, что он утрачивает семейные, национальные, религиозные привязанности, пролетариат может, выдвигая единственно требование борьбы против угрозы

смерти, найти путь революции и коммунизма. Для нашей цели не важен рассказ о прогрессивном превращении его в класс борющийся, обладающий самосознанием, в политический класс; мы заметим только, что в отличие от «Капитала», «Манифест» не основывает силу пролетариата на развитии буржуазного общества, на функции, выполняемой им в большой индустрии. Подавление его социального существования оказывается единственным условием восстания, какового достаточно для тотальной революции. «Пролетариат, самый низший слой современного общества, не может подняться, не может выпрямиться без того, чтобы при этом не взлетела на воздух вся возвышающаяся над ним надстройка из слоев, образующих официальное общество».

Мы отмечали, что натурализм Маркса наполовину скрыт драматической композицией. Но не могли бы мы сказать также, что драма, ее интрига и ее герои приобретают обоснованность только потому, что естественный расцвет производительных сил много говорит нашему воображению? Таким образом, в том же отрывке Маркс показывает, как буржуазное общество создает «как бы по волшебству... могущественные средства производства и обмена» — он его сравнивает тогда с «волшебником», который не может больше справиться с вызванными им дьявольскими силами, — затем, без перехода, он вновь обретает свой строго детерминистский язык, делая из столкновения между производительными силами и производственными отношениями условие существования и превосходства буржуазии. Вообще говоря, один спектакль дублирует другой, и именно благодаря уловке параллелизма между тем и другим, получает веру иллюзия о совершенно видимой истории. Но нужно много доверия, чтобы сохранить эту иллюзию, ибо каждый спектакль имеет свой собственный строй, опровергающий истину другого: например, если в одном буржуазия превращается в мага, в другом она оказывается «слабым и несопротивляющимся агентом» прогресса индустрии.

В конечном счете невозможно объяснить столь прочную привлекательность «Манифеста» на столь обширную публику, если не учитывать красноречия автора — ловко оказавшегося в стороне от своего размышления и своей картины. Он проделал маленькое чудо: история кажется доступной вся целиком одному взгляду, истина схватывается как одна фраза, где смешиваются слова философии,

экономии, политики и морали. Чудо разглашения знания, к которому примешивается особое искусство приводить в движение. Не то чтобы Маркс хотел разжалобить мир нищетою пролетариев. О ней он говорит только мимоходом; и в последней части он упрекает утопистов в том, что их первой заботой было «защитить самый страдающий класс». Именно сердце разума он хочет заставить биться в шуме барабанов знания. Последовательность борющихся классов, этапов капитализма, затем открытие Америки вплоть до развития крупной индустрии; последовательность способов разделения труда; штурм производственных отношений со стороны производительных сил (первые «тормозили производство, вместо того чтобы его развивать. Они превратились в его оковы. Их необходимо было разбить, и они были разбиты»); или последовательность форм организации пролетариата («объединение, для которого средневековым горожанам с их проселочными дорогами требовались столетия, достигается современными пролетариями, благодаря железным дорогам, в течение немногих лет») — все высказано соответственно ритму, который напоминает то ли военный парад, то ли течение реки, то ли неумолимое движение машины. Ошеломленному свидетелю он не оставил другого выбора, кроме как следовать этому ритму или трусливо отступить в развалины прошлого... Что касается отступления, то Маркс его предвидел. Раздел, посвященный «Социалистической и коммунистической литературе» запрещает этому свидетелю всякую ностальгию. «Манифест» приступает действительно к строгой чистке претендентов на любую революционную теорию, запятнанную сентиментальностью; он их выстраивает по порядку, определяя в отношении каждого степень его незрелости, иллюзорных верований и сотрудничества с находящимися в упадке классами, затем он подтягивает лестницу, на вершине которой, как могли бы подумать, он и хотел угнестись, ибо настоящее слово, настоящий взгляд могли бы возникнуть только из самого спектакля, из самой речи Истории\*.

---

\* Шарль Андлер, как мы это уже упоминали, с примерной тщательностью исследовал связи Маркса с его предшественниками.

## Часть третья

### О свободе



## Обратимость: политическая свобода и свобода индивида\*

Хорошо известна оценка Токвилем роли образованных людей в XVIII веке и выпавшей им ответственности в подготовке Революции. Под их влиянием «любая общественная страсть... принимает философскую форму; политическая жизнь была в литературе сильно отодвинута» (А. 1,193)\*\*. Реже отмечают его размышления относительно новой категории теоретиков, которым «дали общее название экономистов или физиократов»<sup>73</sup>. Токвиль допускает, что они не так привлекательны, как писатели-философы, но именно по их текстам, думает он, «можно лучше изучить настоящую правду» о Революции. Более того: «В их книгах можно уже увидеть этот хорошо известный нам революционный и демократический темперамент; они не только ненавидят некоторые привилегии, само различие им отвратительно; они восхищаются равенством даже в рабстве. То, что мешает реализации их замыслов, должно быть разбито. Договоры внушают им мало уважения; частные права никакого почтения; или скорее, с их точки зрения, нет уже больше, по правде говоря, частных прав, а только общественная польза» (там же, 210). Мы узнаем, что они не хотят ни воспламенить народ, ни разрушать монархию; совсем напротив, они любят авторитет и порядок. Нашему автору нравится описывать их как «людей кроткого нрава и спокойных, благожелательных, честных должностных лиц, хороших администраторов...». Что скрывается за их заботой об общественной пользе? Полное безразличие к политическим свободам. Однако примечательный факт заключается в том, что оно сопровождается прочной привязанностью к экономическим свободам. «Правда, они очень расположены к свободному обмену товаров, к свободе торговли и

\* Статья опубликована в: «Passé – Présent», 1982, № 1.

\*\* Цитируется по: Œuvres complètes de Tocqueville, sous la direction de J.-P. Mayer. Gallimard, 1952—1964. Сноски делаются в тексте. Абревиатуры А. — для работы «Старый Порядок и Революция» и Д. — для «Демократии в Америке» сопровождаются указанием тома и страницы.

индустрии; но что касается политических собственно говоря свобод, они не думают о них вовсе, и когда они возникают в их воображении, они их прежде всего отталкивают» (там же).

Бесполезно следовать за аргументами Токвиля, обнаруживать родство, которое он раскрывает между концепцией этих благожелательных людей и «разрушительными теориями, обозначенными в наши дни именем социализма...» (там же, 213). Нам достаточно напомнить, что политический либерализм, как он формулируется у Токвиля, имеет другую сущность, чем экономический либерализм. Он не колеблется признать в последнем потенциального союзника деспотизма; если он считает неразделимыми свободные институты и уважение прав индивидов, то это соответствует критике всемогущей власти. В этом отношении чувствительность Токвиля сродни Бенжамену Констану, мадам де Сталь и небольшому числу современных французских писателей. Отличает его между тем понимание динамики современного государства, новых черт деспотизма. Если Констан в спекулятивных терминах критикует абсолютную суверенность народа и видит только свидетельство ошибки и поворота к прошлому в строении модели, где индивидуальный интерес уничтожается в пользу общественного интереса, Токвиль обнаруживает в ней черты «хорошо нам известного революционного и демократического темперамента». Он не ограничивается замечанием, что экономисты, «не находя еще вокруг себя ничего, что бы казалось им соответствующим их идеалу... идут искать его в глубине Азии», он выпячивает идею власти, которая не удовлетворяется больше поддержанием послушания в массе граждан, но присваивает себе миссию изменять их, а в итоге создавать. «Государство, согласно экономистам, не имеет единственно задачи управлять Нацией, оно должно еще формировать ее некоторым образом; ему дано право формировать дух граждан соответственно некоей предложенной заранее модели; его долг заключается в том, чтобы наполнять их определенными идеями и вызывать в их сердцах считающиеся нужными чувства. В действительности, нет границ его правам, ничто не ограничивает и его способность действовать; оно не только реформирует людей, оно их трансформирует; только ему надлежит их изменять» (там же, 212). Эти слова находятся в тесной связи со словами из последней части «Демократии в Америке», хотя оба пред-

ставленных тогда образа государства — опекуна и государства, занятого созданием общества и людей согласно заранее обдуманной модели, не покрывают полностью друг друга. Убеждение писателя состоит в том, что проект экономистов мало-помалу осуществляется в действительности; проект абсолютной власти сочетается с проектом познания и производства как социального целого, так и индивидов. Но его интуиция развивающегося процесса идет еще дальше: «Эта огромная общественная власть, которую воображают себе экономисты, не только более велика, чем любая из находящихся перед их глазами, она отличается от них еще своими происхождением и характером. Она не происходит прямо от Бога; она не связана с традицией; она безличностна; она не зовется больше королем, но Государством, она не является наследием семьи, она продукт всех, их представитель и должна заставить склониться перед волей всех право каждого» (там же, 216). С нашей точки зрения несомненно, что Токвиль выделяет здесь событие, знаменующее внезапное появление небывалого типа господства, к которому, как он замечает в «Демократии в Америке» «старые слова о деспотизме и тирании не подходят» (D. II, 324). Свойственная власти способность изменения людей оказывается парадоксально связана с ее способом рождения из среды самого общества. Поэтому она полностью заслуживает названия общественной власти. Отделенная от личности государя, освобожденная от трансцендентной инстанции, делавшей из власти гаранта порядка и устойчивости политического целого, извлеченная из питательной среды, делавшей ее почти естественной, эта власть становится властью, где общество воздействует на самого себя. Она делается безграничной с тех пор, как не признает более ничего вне себя самой. Произведенная обществом, она одновременно призвана его производить; пределы личного существования ей неизвестны, так как она является агентом всех.

Под прикрытием безличности осуществляется небывалый раскол между «всеми», сконцентрированными в органе власти, и каждым индивидом, который, будучи определен в качестве равного другому, утрачивает свою собственную идентичность. Такова картина: «Народ, состоящий из почти похожих и полностью равных индивидов, эта неясная масса, признанная единственным законным сувереном, но старательно лишенная всех способностей, могу-

щих позволить ей самой руководить и присматривать за своим правлением. Выше нее — единственный уполномоченный, обязанный все делать от ее имени, но без консультации с ней» (А. 1, 213).

К кому обращается Токвиль, когда он подчеркивает опасность современного деспотизма, когда он предупреждает в «Демократии в Америке», «что это установленное рабство, тихое и мирное, его картину я только что нарисовал, могло бы сочетаться лучше, чем это можно вообразить, с некоторыми внешними формами свободы, и что оно могло бы утвердиться в самой тени воли народа» (D. II, 325)? Вероятно, слово писателя направлено всегда навстречу неопределенному читателю как в настоящем, так и в будущем. Заметим, впрочем, что мы теперь богаты опытом, он позволяет понимать Токвиля лучше, чем это могли его современники, насколько его картина могла казаться чрезмерной для его времени, настолько признаки расширения общественной власти и равенства были тогда запряжаны в сравнении со зрелищем, предлагаемым нашим собственным обществом. Тем не менее верно, что каждый писатель выбирает себе, сознательно или нет, особых собеседников и противников. Токвиль обращается преимущественно к людям, считающим себя либералами и составляющим, как и он, часть просвещенной элиты; они оценивают как завоевание осуществленное Французской революцией перевертывание имущественных отношений и утверждение прав человека, но они опасаются развития политических и индивидуальных свобод из страха распада общества, анархии; они ждут от укрепления власти охраны общественного спокойствия, не замечая подъема деспотизма. Специально для них он заявляет: «Осмелился бы я это сказать среди окружающих меня развалин? Для будущих поколений я страшусь более всего не революции» (D. II, 269); «я убежден..., что анархия не является главным, но наименьшим злом, которого должны бояться демократические века» (там же, 295); «склонность к общественному спокойствию [по окончании революции] становится слепой страстью, и граждане оказываются зависимы в результате столь необузданной любви к порядку» (там же, 308); «люди нашего времени... уделяют внимание только величайшей революции, происходящей перед нашими глазами, и они верят, что человеческий гений может впасть в анархию. Если бы они подумали об окончательных итогах этой рево-

люции, они, может быть, ощутили бы другие страсти» (там же, 321); «существует в наши дни много людей, которые очень хорошо приспособились к этому роду компромисса между административным деспотизмом и суверенностью народа, и они думают, что имеют гарантию свободы индивидов, когда они ее отдали именно национальной власти» (там же, 375). Едва ли нужно напоминать, что Токвиль не имеет никакой симпатии к революциям. Сама порода революционеров казалась ему отвратительной. В 1848 году, разделяя чувства своего класса, он увидит в начале пролетарского восстания только «смесь алчных желаний и ложных теорий» («Souvenirs», Paris, 1893, 151). Кроме того, заметно, что он всегда сопровождает осторожными оговорками свои похвалы свободе прессы, гражданских и политических ассоциаций или всеобщему избирательному праву в Америке. Но тем более замечательной оказывается его способность нарушить круг своих предрассудков. Он увидел первую добродетель демократии в присущем ей возбуждению, а не в ее способности облегчать отбор лучших и повышать ответственность правительства в ведении общественных дел. Если он соглашается, что народ ими управляет часто очень плохо, он не видит в этом повода для осуждения, ибо царящее в политической сфере волнение сообщается, как ему кажется, всему обществу и благоприятно для инициативы в любой области, как для обращения идей, так и для расширения области любознательности каждого. Он, таким образом, без колебаний заявляет: «Введенное демократическим правительством в политический мир непрерывно возрождающееся возбуждение переходит затем в гражданское общество. Я не знаю, не является ли это в конечном счете самым большим преимуществом демократического правительства, и я его хвалю больше за то, что оно заставляет делать, чем за то, что оно делает» (D. I, 254). Или еще яснее: «Демократия не дает народу самого искусного правительства, но она делает то, что бессильно создать самое искусное правительство: она распространяет во всем обществе беспокойную активность, большую силу, энергию, которая без нее никогда не существует и которая, если обстоятельства немного благоприятны, порождает чудеса» (там же, 255). Разумеется, он настойчиво противопоставляет демократию, «отдавшуюся диким инстинктам», какую находят в Европе, «естественному и спокойному развитию, наблюдаемому в Америке». Но если даже предположить, что этот

контраст с первого взгляда не вызван задачей примирить его с его читателями — «робкими умами», боящимися реформ из-за риска проложить дорогу анархии — логика его принципов увлекает его вплоть до выдвигания формулы, лучше всего, как мне кажется, резюмирующей его мысль: «Таким образом, именно пользуясь опасной свободой, американцы учатся искусству уменьшать опасности свободы» (D. II, 126). Как более ясно указать на оригинальный характер демократического движения? Токвиль отбрасывает идею господства над этим движением с помощью власти, последняя будучи сильна как представитель воли всех, подчинила бы права каждого своей идее общественного блага и справедливого управления, внушая эту идею обществу. Он отбрасывает также, каковы бы ни были его уступки модной теории «хорошо понятого интереса» (относительно которых нужно бы еще здесь спросить, не имеют ли они тактического характера), принцип естественной саморегуляции интересов. Он чужд вымыслу о гармонии, рождающейся из сочетания индивидуальных страстей. Его анализ напоминает, что в ходе истории, под влиянием растущего равенства условий, индивиды раскрываются как независимые и подобные один другому; он напоминает также, что граждане, каждый из них, подлежат равно влиянию общественной власти или ее контролю, раскрываются навстречу ей. Эта раскрытость не допускает интерпретации в рамках историцистской концепции; она не является случайным событием, связанным с одним из способов социальной организации, сравнимым с другими законными способами. Токвиль выражается на этот счет с большой ясностью в «Социальном и политическом положении во Франции»: «Согласно современному понятию, понятию демократическому и, я осмеливаюсь сказать, *точному* понятию свободы, каждый человек, будучи рассматриваем как получивший от природы познания, необходимые ему для его поведения, имеет от рождения равное и неотъемлемое право жить независимо от себе подобных во всем том, что имеет отношение только к нему, и управлять, как он это понимает, своей собственной судьбой» (A. I, 62, курсив мой. — К.Л.).

Он заставляет признать, что понятие индивидуальной свободы является одновременно исторически возникшим и справедливым. Тщетно противопоставляли бы ему мысль, что до наступления демократии существовали люди, наде-

ленные чувством независимости; никто более него не понимает силу этого чувства в аристократическом обществе и возможные его чрезвычайные последствия; его убеждение состоит также в том, что эта сила уменьшается, если независимость не принадлежит более некоторым, а является социально признанной. Верно тем не менее, что превращенная в право индивидуальная независимость перестает быть привилегией некоторых, доставшейся им ценой порабощения других, что она становится безусловной, принадлежит человеку как таковому, обнаруживает его призвание. В этом признании права нет ничего, что бы питало иллюзию о первенстве индивидов по отношению к обществу; именно из общества они выступают в условиях демократии не только как подобные друг другу, но и как особые, способные заявить о себе как таковых. Кроме того, Токвиль уточняет в том же самом месте: «Тотчас абсолютная и самоуправная власть оказывается не более, чем материальным фактом, преходящим случаем, ...покорность утрачивает свою моральность». Это значит, что политическая свобода, сама исторически возникшая, не могла бы быть сведена к системе институтов, предназначенных для охраны индивидуальной свободы; та и другая происходят от одной и той же причины: эмансипации от всякого особого авторитета, который присвоил себе власть решать в зависимости от своих собственных целей то, что касается общей судьбы. Политическая свобода становится, в свою очередь, безусловной; она обнаруживает сущность политики. Между тем, когда мы говорим, что люди раскрываются в демократии как индивиды и как граждане, нужно еще понять, что ничто не способно материализовать их свободу, как бы важны не были поддерживающие ее институты. Откуда определенно следует, что видимые формы свободы могут приспособиться к новому режиму рабства (D. II, 325). Новая политическая наука, которую Токвиль призывает от всей души в начале «Демократии в Америке» оказывается, таким образом, очень своеобразной: она не сводится к познанию функционирования институтов; еще менее имеет она отношение к псевдонауке, проповедуемой сторонниками общества, где движения были бы строго отрегулированы и где каждый был бы определен на верное место, чтобы выполнять самую полезную функцию в служении всем. Она скорее философия, чем наука. Разрушившая иллюзии теории организации, она создана, чтобы изучать опасности свободы, не в целях устра-

нения ее, а с тем, чтобы заставить принять ее и найти в ее риске средство предотвратить другие формы риска. Эта большая озабоченность определяет анализ свободы прессы и гражданских объединений, политических партий и всеобщего избирательного права.

Если в рассуждениях Токвиля индивидуальная свобода и политическая свобода не обходятся одна без другой, то не только потому, что они удачно сочетаются и взаимно друг друга поддерживают, но потому, что свобода не локализуема, потому что она не является атрибутом человеческого существования или сосуществования, потому что она конститутивна в отношении него и не разделяется на части. Она обнаруживается в том, что Бергсон называл ретроградным движением истины. К тому же достаточно сравнить такую концепцию с концепцией Бенжамена Констана, чтобы понять степень ее оригинальности и смелости. Конечно, Токвиль разделяет с последним одинаковую ненависть к произволу; его идея свободы так же освобождается от теории экономического либерализма. Констану принадлежит, кроме того, не только заслуга разоблачения фикции абсолютной суверенности народа, выражающейся в праве принуждать каждого от имени всех, но и заслуга распознавания различия духа у современных народов и у древних, когда он показывает, что в городах античности, вызывающих такое восхищение у революционеров в XVIII веке, участие в общественных делах оплачивалось отказом от индивидуальных прав, тогда как пользование последними стало теперь неудержимой потребностью, что делает невозможной и нежелательной практику прямой демократии. Но в своих «Политических принципах» Констан не удовлетворяется утверждением, что «в человеческом существовании есть часть, которая по необходимости остается индивидуальной и независимой и которая по праву находится вне общественной компетенции»<sup>\*</sup>; или противопоставлением царству произвола неизменности контрактов; или восхвалением соблюдения форм, этих «охранительных божеств человеческих ассоциаций», при отсутствии которых все «темно» и отдано во власть «одинокое сознание и ко-

<sup>\*</sup> Цитируется по: Constant B. De la liberté des Modernes. Paris, Le Livre de Poche. 1980. L'édition de Marcel Gauchet. P. 271. Ссылки на приведенные цитаты мы указываем в тексте.

леблющегося мнения» (с. 411). Его аргументация постоянно стремится сделать из индивидов условие и цель политического порядка. Перечислив современные гражданские институты, эти «бульвары, коими окружена сегодня индивидуальная свобода», он уточняет: «Индивидуальная свобода является, действительно, целью всякой человеческой ассоциации» (с. 408). Он смешивает контракты с самими политическими институтами (с. 410). Формы он определяет как «единственные отношения людей между собой» (с. 411). В нарушении индивидуальной свободы он видит уничтожение всех гарантий, составляющих «первое условие и конечную цель объединения людей под властью законов» (с. 412). Ему также недостаточно установить, что индивидуальная независимость является «первой из современных потребностей» и что «вследствие этого никогда не следует требовать от нее жертвы ради установления политической свободы» (с. 506). В его глазах последняя является только гарантией (с. 509). Необходимость ее сохранения не должна заставить забыть, что, «чем более практика политических прав оставляет нам времени для частных интересов, тем более нам будет драгоценна свобода» (с. 512). Так что настоящим мотивом его неполного отказа от «участия в политической власти» является опасность увидеть, что держатели власти извлекают выгоду из безразличия их избирателей и распоряжаются по своему усмотрению гарантиями; опасность, стало быть, в том, что индивиды теряют их частные права (с. 513). То обстоятельство, что в конце своего знаменитого трактата о «Сравнительной свободе древних и современных» Констан внезапно начинает говорить другим языком, что он устраняет счастье как единственную цель человеческого рода и делает тогда из политической свободы «самое мощное, самое энергичное средство усовершенствования, какое нам дало Небо», все это, высказанное в нескольких напыщенных фразах, не могло бы породить иллюзию (там же). Его видение современной демократии совершенно иное, чем у Токвиля. Дело не в том, что последний отвергает тезис, согласно которому «у современных народов... индивид, независимый в частной жизни, даже в самых свободных государствах является сувереном только по видимости» (с. 496), или же еще, что «его личное влияние является незаметным в социальной воле, диктующей правительству его направление» (с. 448); но это наблюдение, относительно которого известно, какое

он даст ему развитие, касается только одного из аспектов демократической динамики; оно не заставляет его игнорировать жизненность общества, дающего шансы инициативы во всех областях. И тогда как у Констана оно только поддерживает идею о необратимом движении к частной деятельности, у Токвиля оно обнаруживает пустоту, которую создает отступление каждого в его собственную сферу — пустоту, куда может провалиться общественная власть.

Несостоятельным становится, таким образом, представление об индивиде, если его предполагают вырвать из сферы политического представительства. Или было бы лучше сказать, проблематика индивида целиком изменяется в зависимости от нового понятия политики. В употреблении Констана оно обозначает сферу действий и отношений, которые управляются императивом общего интереса. Политическая власть вписана в общество в силу выполняемых ею специфических функций: поддержания общественного спокойствия путем заботы об охране безопасности каждого; привлечения сил и субсидий, необходимых для правильного хода разного рода взаимодействий между гражданами; обеспечения защиты в случае потенциальных агрессий из-за границы. Соответственно традиции, юстиция, финансы, оборона, три департамента государства достаточны для определения области вмешательства. Общественная область отделена от частной сферы, общие цели от частных точно так же, как власть оказывается вне индивидов, каково бы ни было их возможное влияние на правительственное действие в силу голосования или выражения их мнений. Итак, вероятно, могли бы сказать, что Токвиль дает новое определение политики. Факт тот, что он сохраняет за этим термином его особое значение при анализе американской демократии, когда он различает общественное состояние и его политические последствия, гражданские и политические ассоциации, административную и политическую власть, идеи, чувства и нравы и деспотизм или политическую свободу. Но вопреки этим различиям, основанным, впрочем, часто на очень шатком критерии, читатель не может не заметить в демократии *форму общества*, отличие ее очерчивается особенно ясно в сравнении с другой *формой*, какую представляло аристократическое общество. Каковы бы ни были его усилия найти в равенстве условий исходный факт, из которого вытекают все другие, он не позволяет усомниться, что оно приобретает в демокра-

тии другой смысл, чем при Старом Порядке. Определяя административную централизацию как особый феномен, отличный от правительственного действия, он придает ему символическое значение, обнаруживает его влияние во всем пространстве общества, на формы ментальности и поведения, по ту сторону всех особых модификаций технического порядка. Он не побуждает, таким образом, признать особый способ деятельности, находящийся на дистанции от политики, но скорее наделяет политическим смыслом то, что до того ускользало от размышления, ограниченного сферой правительства и партий. Параллельно он не смешивает, не хотел бы смешивать гражданские и политические ассоциации, и еще менее временные группировки, порожденные защитой определенного интереса или особого права, и национальные партии; но его анализ раскрывает истину ассоциации как таковой, которая не позволяет себя разделять. Тщетно, говорит он по существу, желали бы поместить свободу ассоциации в рамки особых форм деятельности; если люди откажутся действовать сообща в больших делах, они потеряют вкус к ассоциации в малых делах, касающихся их гораздо ближе. Соответственно, если ограничивают свое вмешательство деталями общественной жизни, то не могут ни выносить суждения, ни стремиться к чему-либо. «Я был бы, с моей стороны, — пишет он, — принужден считать свободу в больших делах менее необходимой, чем в малых, если бы я думал, что можно обеспечить одну, не обладая другой». И тотчас он уточняет: «Подчинение в малых делах проявляется каждодневно и чувствуется бесспорно всеми гражданами. Оно их вовсе не приводит в отчаяние, но оно беспрестанно им противоречит и ведет к отказу от употребления их собственной воли. ...Тщетно будете вы возлагать на этих самых граждан, которых вы сделали столь независимыми от центральной власти, обязанность время от времени выбирать представителей этой власти; такое употребление свободной воли столь важное, но столь короткое и редкое, не помешает тому, чтобы они мало-помалу потеряли способность мыслить, чувствовать и действовать самостоятельно и упали бы постепенно ниже человеческого уровня» (D. II, 326). Токвиль не смешивает, разумеется, все, но он доказывает, что все коренится в толще общества и что повреждение демократической ткани в одном месте рискует разорвать ее насквозь.

Впрочем, достаточно исследовать повторяющееся, методичное употребление Токвилем понятия общественной власти. Понятие власти, локализуемой, видимой, зависящей в своем действии от тех, кто берет на себя ее груз, автор «Демократии в Америке» заменяет понятием власти рассеянной, невидимой, которая является столь же внутренней, сколь и внешней для индивидов, как их продуктом, так и воздействием на них, столь же воображаемой, сколь и реальной, отпечаток ее могут найти одновременно в правительстве, администрации и в общественном мнении. Так что атакуя, вслед за Констаном, произвол, он на этом не останавливается; он воспринимает более глубокую опасность, связанную с представлением об абсолютном праве общества. Его язык может показаться очень близким Констану, когда он, например, заявляет: «Нет столь темно-го гражданина, которого не было бы очень опасно позволить угнетать». Но точка зрения не является той же самой. Зло заключается не только в том, что, насиливая право индивида, власть посягает на договор, связывающий его со всеми другими, и что вследствие этого каждый может опасаться за свою безопасность. Зло приходит одновременно сверху и снизу. Оно знак ослепления людей образом общества, смешанного с властью. То обстоятельство, что один не чувствует себя более связанным с личностью другого, означает, что отношение одного к другому испарилось и что индивидуальное существование становится второстепенным по отношению к субстанциональной силе общества. Токвиль отмечает это по крайней мере в двух местах: идея общественной власти доминирует над воображением и тех, кто управляет государством, и тех, кто ему подчиняется; «все понимают правительство как образ власти единой, простой, провиденциальной и творческой. Все вторичные идеи, касающиеся политики, подвижны, эта же остается неподвижной и неизменной... Управляемые и управляющие соглашаются следовать ей с одинаковым рвением» (D. II, 299). Он повторяет свое убеждение, когда анализирует новый вкус к единообразию: «Правительство любит то, что любят граждане, и оно естественно ненавидит то, что они ненавидят. Эта общность чувств в демократических нациях постоянно объединяет в одной и той же мысли каждого индивида и суверена, устанавливает тайную и постоянную симпатию» (там же). Пусть он говорит таким образом о новой свободе или новом рабстве индиви-

да, он видит их функционирующими внутри определенной формы политического общества — Впрочем, без того, чтобы когда-либо устройство этой формы общества могло в его глазах быть отделено от устройства индивида.

Кроме того, острота его видения демократии такова, что она позволяет ему не только понять согласие управляющих и управляемых, но одновременно согласие, связывающее решительных сторонников порядка, всегда расположенных укрепить правительственную власть из страха анархии, и противников власти, которые в интересах народа либо призывают его к новой революции, либо создают модели общества, свободного от всякого антагонизма. «Даже те, кто включается в войну, не упускают возможности согласия. Единство, вездесущность, всемогущество власти, единообразие ее правил создают выдающиеся черты, характерные для всех систем, рожденных в наше время. Их находят в основании самых странных утопий. Эти образы еще преследуют человеческий разум, когда он мечтает» (там же). Токвиль снова открывает перспективу, отличную от перспективы Констана. Социалистическая утопия питается на самом деле истиной, непризнанной либерализмом, тесно связанным с теорией независимости индивидов. В противоположность Констану, Сен-Симон стремится, таким образом, разоблачить идею общества, единственным оправданием которого было бы покровительство индивидам. Фактически, его предисловие к «Индустриальной системе» составляет слово за словом антитезу доктрине «Политических принципов», развитой в главе «Об индивидуальной свободе». По существу, Сен-Симон высмеивает идею о том, что свобода была целью всякой человеческой ассоциации: последняя управляется «целью деятельности». Свобода в любое время определяется только в зависимости от этой цели; последняя первична; свобода — только способность отдаваться ее достижению. Идеализация понятия договора скрывает, таким образом, мистификацию; люди не объединяются в общество с намерением издать одни для других законы; с таким же успехом можно вообразить индивидов, которые собрались, чтобы создать новые правила игры в шахматы и, делая это, считали бы себя игроками. Формы составляли дело юристов, находящихся на службе у монархии; но под формами имеется основа; и те, кто берет на себя ответственность за судьбу современного общества, хотя бы во всякой вещи видеть ее ос-

нову. Что касается политической свободы, если она означает право каждого управлять или контролировать правительство, она возвращается к тому, чтобы открыть власть случая, отрицать компетенцию в управлении общественными делами, когда последняя видит себя признанной повсюду в других местах. Явно разные аргументы имеют по крайней мере общий фундамент: критику абстракций либеральной теории индивида. Однако эта критика не только не задевает доказательств Токвиля, но он примет ее в расчет и заставит раскрыть ее тайную связь с принципами защитников политического реализма. Она не направлена против него, так как у него индивиды, как мы это говорили, перестают быть первыми условиями ассоциации, оправданием которой было бы только то, что она обеспечивает гарантии их независимости; контракты и формы не находят единственного обоснования своего бытия в объяснении и стабилизации этих гарантий; их свойство заключается в том, чтобы поддерживать и делать ощутимыми одновременно знаки разделения и соединения общественных отношений, что стремится разрушить веру в абсолютное право общества; выбранное всеобщим голосованием правительство извлекает пользу не из преимуществ компетенции, оно намного более ценно в силу того, *что оно заставляет делать, чем в силу того, что оно делает*. В итоге, Токвиль полемизирует с Сен-Симоном на его собственной почве. Не менее последнего он заинтересован в расцвете современного общества. Его стремление заключается в том, чтобы показать на примере Америки, что оно достигает самой большой силы там, где нет иллюзии господства над его организацией, где мнения и формы деятельности людей ускользают от государственного принуждения. Вместо того чтобы менять понятие суверенности индивида на понятие суверенности общества, он раскрывает таящуюся в последнем фикцию коллективного индивида, большого существа со своим определением, контурами, *основой* и *целью*. Он показывает, что такая фикция неотделима от образа всемогущей власти. Неважно, что в утопии такая власть считается противоядием от принуждения, что она располагается под знаком науки, называется духовной, основывается на согласии ее подчиненных, от этого она остается не менее деспотической по ее сути. Понятно, почему место индивида оказывается если не заглушено Сен-Симоном, то по крайней мере строго подчинено императи-

ву социальной связи. Это происходит не только в силу приоритета, приписанного органическим периодам — критические периоды, позволяющие практиковать индивидуализм только в силу растворения старых принципов, также необходимы для зарождения новой формы. Двойной образ общества, имеющего знание о себе самом и об органе, в котором бы актуализировалось это знание, предполагает, что индивид запечатлен в обществе, что он *познан*. Добавим, что так как только малое число граждан располагает компетенцией, они оставались бы в темноте, если бы доброта, рациональность социальной организации и функций, им предоставленных, не сделали бы их видимыми, если бы они сами не участвовали в большом спектакле, разыгрываемом благодаря тщательному распорядку социальной машины. Индивид, значит, вырван из темноты — угрожающая ему там опасность потеряться в толпе, предотвращена, — когда его взгляды обращены к общей цели благодаря многим церемониям, праздникам, придающим лицо обществу, прославляющим роли его членов как в индустрии, так и в семье, и ведущим к тому, что каждый одновременно видит других и видим для них.

Ничто не объясняет лучше принципы либерализма Токвиля, чем эта модель, представляющая его противоположность. Позади формул, несущих отпечаток классических теорий, замечают у него новую мысль об индивиде, связанную с критикой нового соединения власти и науки и идеала полной видимости общества. Принятие свободы индивидов, того, что каждый из них несводим к другому, связано с приданием большого значения политическому обществу, которое обнаруживает новую восприимчивость к непознаваемому и неукротимому. И одновременно тенденция этого общества запрещает — пока по крайней мере оно не изменяется вследствие связанных с ним опасностей — полное видение общественного бытия, куда был бы включен каждый. Не то чтобы Токвиль был невнимателен к угрозе, какую содержит изоляция индивидов, к новому феномену *человека, затерявшегося в толпе*; каждый знает, что он в нем видит один из двух результатов равенства условий — другим является любовь к независимости, — но он обнаруживает в превращении этого феномена в свою противоположность событие, из которого может возникнуть деспотизм. Таково в действительности его убеждение в необратимости равенства условий, что он не мог бы ожидать



установления сообщества, где каждый жил бы под взглядом всех и все показывали бы ему себя. Аристократическое общество представляло такую модель. Оно организовывалось соответственно многочисленным сетям личной зависимости. Вероятно, замечает он, такая же цепь объединяла тогда последнее звено с первым, крестьянина с королем, но как он это так же говорит, «сам образ общества был темен и беспрестанно терялся среди всех властей, какие управляли гражданами» (там же, 334). Именно в замке, поместьи, коммуне, корпорации люди соотносились друг с другом; каждый замечал кого-то выше и ниже себя. Зато исчезновение фигуры другого — ближнего, разрушение власти, ставшей здесь и там гарантом социальной связи, имеет двойное следствие, а именно то, что индивид приобретает понятие общества, в котором он сам определен в качестве подобного, и что он не мог бы его видеть — ни видеть самого себя, ни видеть других в нем, — что он мог бы только потерять признаки своей идентичности, отказываясь от своей особенной перспективы, каковая поглощается анонимным видением. «По мере того как условия у народа выравниваются, — замечает Токвиль, — индивиды кажутся все меньше, а общество все больше, или, скорее, каждый гражданин теряется в толпе, и *замечают теперь только огромный и великолепный образ народа*» (там же, 298, курсив мой. — *К.Л.*). Замечательно его понимание отчуждения, сопровождающего видение народа (а также общества и власти, образ которой заменяет его собой в следующих строках). В момент, когда индивиды, конституированные как таковые операцией, изолирующей их друг от друга, теряются в толпе, видение, заставляющее возникнуть большое существо, уничтожает их, поглощает в безличном некто. Едва ли есть надобность уточнять, что мишенью писателя не является здесь Сен-Симон (хотя не безразлично, что в этой же главе имеется ссылка на утопии); он анализирует процесс, происходящий в глубине демократического опыта с целью раскрыть его опасности. Между тем утопия не только не знала происхождения этого процесса, но она стремилась актуализировать «огромный и великолепный образ народа» до такой степени, что хотела, чтобы он сопровождал жизнь индивидов день за днем, одушевленная желанием вырвать индивидов из анонимности и поместить в ярком свете коммунитарного пространства, где всё и все видят друг друга.

Токвиль не противопоставляет мечте об обществе, которое достигало бы полного видения себя самого, плодотворность механизма, позволяющего каждому вести свои дела, если даже он, кто бы он ни был, отрезан от видения другого, и обеспечивающего связь общества, хотя бы никто не формировал идею о нем. Когда он замечает, что в аристократические времена образ общества был темным, он не делает из этого его достоинства. Его размышления о верном понятии свободы, совпадающим с взаимным признанием подобных, и чувство принадлежности не только к одному и тому же обществу, но и к одному человечеству, не оставляет никакого сомнения насчет его интенций. Он заставляет думать, что новый смысл подобного, общества, человечества может согласоваться со свободой только при условии противодействия представлению об их осуществлении в реальности. Желание такого осуществления привело бы к соскальзыванию в воображаемое, обратным результатом чего был бы раскол между, с одной стороны, царством мнения, власти, знания и, с другой стороны, подчиненными им людьми. Весь его труд направлен на убеждение в том, что идея равенства, или общества, или человечества, должна оставаться латентной, иначе она превратится в ужасающую фикцию, как она передается в столкновении разнообразных и особенных перспектив. Таким образом, достоверность независимости индивида заключается не в том, что он представляет собой нераздельное единство, а в том, что он предлагает возвышенный символ единственности.

В итоге можно спросить себя, оставляет ли Токвиль какой-либо шанс для развития индивидуальной и политической свободы, когда он с такой силой акцентирует пагубные последствия равенства. Видно, правда, что в конце предпоследней главы «Демократии в Америке» он исправляет внезапно направленность доказательства, ведущего, казалось, к выводу о неизбежности деспотизма. Напоминающая, что в «демократические века, в которые мы входим, люди естественно имеют вкус к независимости», он возвращается к ее последствиям: «Естественно, они с раздражением поддерживают правило; устойчивость того состояния, которое они сами предпочитают, их утомляет. Они любят власть, но они склонны презирать и ненавидеть того, кто ее практикует, и они легко ускользают из его рук по причине их малого размера и мобильности» (там

же, 339). Его оптимизм проявляется тогда в убеждении, что «каждое новое поколение» найдет «новые средства борьбы в пользу свободы людей», этот оптимизм не основывается единственно на наблюдении фактов, так как индивид, казалось ему, получил вкус к независимости в связи с политическим событием метафизического значения: разрушением безусловной власти, хранителем которой в тех или иных социальных условиях претендовал быть *некто*. Нужно между тем согласиться, что относительно характера этой независимости Токвиль говорит очень кратко: возникшая из равенства, она как будто резюмируется в стремлении людей «следовать в своем особом действии только своей воле» (там же, 295) — стремлении, которое им внушает «быстро идею политической свободы и любовь к ней». Не менее разочаровывающей оказывается устанавливаемая им связь между фигурой *некто* и идеей безусловной власти. Токвиль хорошо описывает феномен личной независимости, характерный для аристократического мира, но он только упоминает, не исследуя ее по-настоящему, функцию монарха, когда он олицетворял в своей личности законность, когда он считался воплощением нации и его власть казалась происходящей от Бога или от этих новых светских божеств, какими стали Разум и Справедливость. Он также недостаточно оценивает значение чрезвычайного события, ознаменовавшего возникновение современной демократии: создания власти, лишённой своего значения воплощения и последнего фундамента законности; и заодно, установления отношения к закону и к знанию, освобожденному от отношения к власти, включающего отныне невозможность ссылаться на принцип, который бы намного превосходил уровень человеческой мысли и человеческого действия. Хотя Токвиль исследует новое представление об общественной власти, свидетельствующее о замкнутости общества в его собственных границах — что он справедливо интерпретирует как извращение, — и хотя, одновременно, он исключает всякую возможность возвращения к Старому Порядку теолого-политического плана, он уклоняется от заключения, что опыт политической и индивидуальной свобод, приход новой идеи власти и права совпадают с новым опытом знания, с появлением новой идеи истины — эта мутация, нужно уточнить, состоит в том, что развивается, распространяется, отпечатывается в общественной жизни то, что некогда произрастало в умах немно-

гих. Токвиль, имеющий смелость заявить: «Кто ищет свободу ради другой вещи, чем она сама, создан для прислуживания» (А. 1, 144), не поднимается до того, чтобы сказать, что тот, кто ищет истину ради другой вещи, чем она сама, создан, чтобы верить — и еще прислуживать. Если он приглашает признать, следуя вдохновению, близкому духу Бозэция, что не может научиться свободе тот, кто ее не желает, что она не представляет собой определенное, обозначенное благо, что желать ее значит уже ею обладать, что-то его удерживает от мысли, что поиск истины составляет одно с самой истиной, что современное общество и современный индивид устанавливаются в ситуации растворения последних признаков достоверности; что в результате этого начинается движение — ему беспрерывно угрожает пробуждаемое им сопротивление, — в котором основания власти, права, знания поставлены под вопрос — движение собственно историческое в том смысле, что оно запрещает всякую остановку и неопределенно отодвигает границы возможного и мыслимого. Мы пытались в другом месте рассмотреть последствия, вытекающие из нового феномена дезинкорпорации власти, особенно опыт общества, которое не может больше быть представлено в модели тела, общества, принимающего разделение и его результаты во всех областях. Ограничимся здесь указанием на то, что изменения, заметные в способе устройства социального, не менее ощутимы в устройстве индивида. Тщетно считали бы только, что индивид, освободившись от власти, которую другой из-за своего социального превосходства воплощал в его глазах, отныне принял бы в итоге свободного рассмотрения единственным эталоном своего поведения то, что соответствует разуму и справедливости; что его правилом становится следовать во всяком деле только своей воле. Подобная идея, так часто формулировавшаяся либеральным мышлением во всех его вариантах, позволяет игнорировать то обстоятельство, что разум и справедливость, став ориентиром, торжественно предоставленным каждому, оказываются переданы собственному движению каждого, тому открытию, которое неотделимо от особой способности каждого знать и говорить. Мало важны все средства, приведенные в действие господствующей идеологией для навязывания новых критериев социального мнения; какова бы ни была их действенность, они не могут определенно устранить результат демократической революции, каким

является разрушение основ законности и истины. Индивид, взятый в качестве независимого, не меняет, как это, кажется, предполагает Токвиль, одну достоверность на другую — ту, которая происходила бы теперь из его автономии или же, наоборот, прикрепляла его к власти общественного мнения или науки. Он обречен скрытно мучиться недостоверностью. С тех пор как истина не могла бы быть отделена от практики мысли, с тех пор как право, утверждающее индивида, оказывается связано с его собственной способностью его формулировать, знание и не-знание комбинируются друг с другом без надежды на отделение их когда-либо друг от друга. И еще это различие между мыслью и правом не говорит о новизне события, ибо практика мысли модифицируется, когда утверждается право мыслить, право бесконечное, разумеется, простирающееся все время далее того, что некогда было запрещено. Подобное право не вписывается в границы политики; оно касается всех отношений, которые индивид поддерживает с миром, с другими, с самим собой, оно касается всех его мыслей, их *основывает* в том же самом смысле, в каком оно заставляет их произойти.

Дать право своим мыслям, согласиться жить вместе, принять конфликт, внутреннее противоречие, придать своим мыслям род *равенства* (будь они благородными или низкими, формируйся они под знаком знания или страсти, в контакте с другими или с вещами), согласиться на то, что запутывается различие внутреннего—внешнего, короче, все то, что привлекает внимание в эпоху Токвиля, в романе и в литературе вообще, является знаком нового способа существования индивида в горизонтах демократии. Последний не предназначен только к господству над своей судьбой; он также лишен уверенности в своей идентичности — того, что некогда, казалось, обеспечивало ему его место, его положение в обществе, возможность находиться в связи с законной властью. Если перефразировать Токвиля, говорящего об Америке, мы сказали бы охотно, что индивид подвергается «беспрерывно возрождающемуся возбуждению», что недостоверность относительно его идентичности распространяет в его сознании «беспокойную активность», «сверхбильную энергию», которую было бессильно создать некогда оказываемое им на себя самого воздействие, гарантированное правильной моделью. Или еще, если перефразировать высказанную нами самими критику

сен-симонистской утопии, мы сказали бы, что индивид предстает без определения, без контуров, без *основы*, без *цели*.

Итак, если очень хотят признать, что индивид конституируется частично под влиянием новой неопределенности, вырабатывающей его в нем самом, делающей из истины вопрос, не имеющий ответа, но вопрос, который безотчетно или нет пронизывает его, то нужно отвергнуть сформулированную Токвилем альтернативу, по крайней мере воздержаться от абсолютного представления ее терминов. Если его слушать, индивид или появился в полном самоутверждении, или он целиком исчез вследствие его слабости и изоляции, проглоченный Мнением, социальной властью. Это значит приписать ему или слишком много, или мало, недооценить, что его источник не заключается в полной позитивности Субъекта, а также, что всякая попытка порабощения, какой бы утонченной она ни была, сталкивается с границей, потому что часть его самого ускользает от объективации.

Токвилевская идея превращения демократической свободы в рабство пропагандируется вплоть до наших дней. Не без достаточных причин. Не стоит труда возвращаться ко всем тем признакам, которые свидетельствуют о таком движении и, особенно, о многочисленных усилиях в направлении «нормализации» индивида. Верно тем не менее, что те, кто очень сильно, вслед за Токвилем, разоблачают эту опасность, доходят до мысли, что проект может осуществиться; они охотно делают заключение о близком уничтожении индивида, сохраняющего для себя, впрочем, способность независимого мышления об этом. Однако одно дело воспринимать двусмысленности демократического общества, и совсем другое считать, что вопрос об индивиде, связанный в его постановке с вопросом об истине, может быть уничтожен. Вопреки всем ее порокам, демократия остается для тех, кто испытывает тоталитарное угнетение, единственной формой желанного общества, потому что она охраняет двойное понятие политической и индивидуальной свободы.

Самым значительным у критиков демократии является постоянство представления о *человеке, затерянном в толпе*. Оно питает ужас перед анонимностью и делает привлекательным сообщество, члены которого познали счастье от совместного существования. К этому последнему желанию

Токвиль не подготовился. Но тем более поразительно, что отвращение, которое он разделял с людьми его класса в отношении всякой формы народной мобилизации, не помешало ему найти в образе толпы знак вырождения индивида. И так, не стоило ли еще и в этом отношении труда быть внимательным к двусмысленности? Анонимное является ли абсолютным злом? Так утверждают, когда хотят сделать из индивида или из сообщества, или из обоих сразу, действующих Субъектов. Но если очень хотят признать, что индивид скрывается от самого себя, соотносясь с самим собой, что он борется со своим неизвестным(ой), почему отрицать связь одиночества и анонимности; почему отрицать то, что познание подобного подобным проходит также через признанное незнание другого; почему наконец противопоставлять, если нужно было бы их мыслить вместе, истину ассоциации и истину изоляции? Но констатируем: все происходит так, как если бы неизбежно были, тому уже около двух веков, осуждены двигаться от одного отрицания к другому, от апологии индивидуализма к апологии массовой демократии.

### От равенства к свободе (Фрагменты интерпретации «Демократии в Америке»)\*

Токвиль, как немногие из авторов, имел ощущение открытия и обозначал объект концентрации своего размышления. Равенство условий показалось ему при рассмотрении американского общества «исходным фактом, из которого, кажется, происходит каждый особый факт»\*\*. Замечая, что оно достигает там своих крайних границ, он приобретает убеждение, что Европа с каждым днем все больше к нему приближается. Ему кажется, таким образом, что оно имеет характер «провиденциального» факта<sup>74</sup>: «Он универсален, устойчив, он каждый день ускользает из-под человеческой власти» (4). Он утверждает, что люди его времени должны «признать в постепенном и прогрессивном развитии равенства одновременно прошлое и будущее своей истории» (5). И так, что обозначает равенство условий? «Общественное состояние». Что означает его постепенное и прогрессивное развитие? «Общественное движение» или «социальную революцию». А что такое это «общественное состояние», это «общественное движение»? Демократия, «демократическая революция». Во введении к первому тому «Демократии в Америке» понятия равенства условий и демократии непрерывно друг друга сменяют. Между тем равенство условий — только исходный факт. Токвиль представляет его таковым с первых строк своего «Введения». «В качестве первого факта оно оказывает чудесное влияние на движение общества», на общественное мнение, законы, правительство, и не менее того, на гражданское общество. Таким образом, можно считать, что демократическая революция не сводится к этому первичному факту, но включает, наряду с ним, его последствия.

\* Статья опубликована в: «Libre», 1978, № 3.

\*\* De la démocratie en Amérique. T. I. P. 1. Наши цитаты взяты из издания полного собрания сочинений, опубликованных Ж.-П. Майером, Галлимар. Мы будем указывать теперь нумерацию страниц в тексте и том, когда понадобится.

Между тем, если последние сказываются на всех уровнях общества, также верно, что природа изменения зависит от среды, в которой оно запечатлевается, от среды, сформированной историей. Каким образом различить, значит, необходимое и случайное в ходе вещей?

Ответ кажется следующим: американское общество делает полностью ошутимой связь первого факта с его последствиями в той мере, в какой происхождение нации совпадает с происхождением демократии. Там, значит, потрясения истории исключены. Иное дело Европа, где существует трудность в различении того, что зависит от сущности демократии, и того, что обязано беспорядкам, вытекающим из разрушения Старого Порядка, короче, результатам великой Революции. Америка представляет демократический феномен в чистом состоянии. Во Франции особенно демократия «перевернула все то, что встречалось на ее пути, поколебав то, что она не разрушила. Не было видно, чтобы она мало-помалу овладевала обществом, чтобы мирно установить там свое господство, она не переставала двигаться посреди беспорядков и возбуждения борьбы. Воодушевленный горячностью битвы, подталкиваемый по ту сторону естественных границ своего времени мнениями и эксцессами своих противников, каждый теряет из вида сам предмет своих домогательств и говорит языком, который плохо соответствует его подлинным чувствам и тайным инстинктам» (9). Зато Америка — это страна, «где большая социальная революция... кажется, почти достигла своих естественных границ; она осуществилась просто, легко или, скорее можно сказать, что эта страна представляет результаты демократической революции, которая осуществляется у нас, не имея самой революции» (11). Понятный с нашей точки зрения ответ подтверждается в начале второй главы: «Америка — единственная страна, где можно присутствовать при естественном и спокойном развитии общества, и где возможно определить влияние, оказываемое исходным пунктом на будущее государство» (27). Он там еще говорит: «Америка показывает нам, таким образом, при ярком дневном свете то, что невежество или варварство первых лет скрыли от нашего взгляда».

Рассмотрим сверх того первый шаг Токвиля. Глава 1 «Внешнее очертание Северной Америки» выполняет, очевидно, функцию введения; автор дает краткое изложение природной среды и индейского населения, занимавшего

некоторые части территории до прибытия переселенцев. Вторая глава имеет заголовок «Об исходном пункте и его значении для будущего англо-американцев»; она нас знакомит с прозрачной историей, поскольку рождение нации видимо. Так же как «человек дан, так сказать, весь целиком в пеленках в его колыбели» (26) и мы принуждены игнорировать его, когда начинаем изучать его в мужественном возрасте, так смысл истории от нас в целом скрыт, ибо остается скрытым от нас происхождение народов. Познание американского исходного пункта оказывается таким плодотворным, что Токвиль не боится заявить: «Те, кто читает эту книгу, найдут, таким образом, в настоящей главе зародыш последующего и ключ почти ко всей работе» (28). Третья глава посвящена «Общественному состоянию англо-американцев». Это общественное состояние, как замечает автор в кратком предисловии, «представляет обычно продукт одного факта, иногда законов, чаще же всего обеих причин вместе, но раз оно существует, можно рассматривать его самого как *первую причину* большинства законов, обычаев и идей, которые управляют нацией. То, что оно не производит, оно модифицирует...» (45). В заключительной части данной главы, формулируются «политические последствия общественного состояния англо-американцев»; значение части всеобщее, она содержит положение, которое имеет одновременно ценность первого заключения и предвосхищает целое развитие тома (52—53). Исходя из этого пункта, анализ простирается на политические законы (догма суверенности народа), демократическое правительство (на уровне коммуны, штатов и федерального государства), институты (ассоциации и пресса), нравы и идеи... Несомненно, однако, что первые три главы, точнее, вторая и третья, не образуют целого и не очерчивают условия понимания последующих. Из верного понимания исходного пункта (исторического) и первой причины (социологической), которые счастливо совпадают, проистекает, как предполагается, верное понимание связей демократической модели.

Между тем аргументация Токвиля, коль скоро ее исследуют ближе, вызывает удивление. Что представляет он нам в качестве исходного пункта? Английских эмигрантов. Хотя они отличаются «во многих пунктах», они имеют между собой «общее» и находятся все в «аналогичной ситуации» (28). Они не только говорят на одном и том же

языке и являются детьми одного народа, но они разделяют одно и то же политическое наследство: «Видно, что среди них распространено больше понятий права, больше принципов настоящей свободы, чем среди большинства народов Европы» (там же). Они имеют уже опыт коммунального правительства, «этого плодотворного зародыша свободных институтов, [которые] уже были глубоко укоренены в английских привычках», и им близка догма суверенности народа, введенная в самую глубину монархии Тюдоров (там же). Только после этого первого замечания Токвиль объясняет, почему колонизация не могла дать места аристократии (происхождение эмигрантов и условия эксплуатации земли). И он тотчас устанавливает такую связь: «Все английские колонии имели, таким образом, между собой в эпоху их рождения большое сходство. Все, начиная с их принципа, казались предназначенными для того, чтобы представить развитие свободы, но не аристократической свободы их родины-матери, а свободы буржуазной и демократической, полной модели которой еще не имела история мира» (29). Это суждение напоминает нам то, которое уже содержало «Введение»: «Эмигранты... освободили в некотором роде принцип демократии от всех тех принципов, с которыми они боролись внутри старых обществ Европы, и его одного пересадили на берега нового мира» (11). Нам нужно, таким образом, признать, что там, где принцип общества совпадает с принципом демократии, последняя содержит свободу. Токвиль затем рассматривает противоположность между Севером и Югом и устанавливает, что настоящая исходная точка находится на Севере, в Штатах Новой Англии. Именно там сочетаются «две или три главных идеи, которые сегодня составляют основы социальной теории Соединенных Штатов» (30). Мы понимаем на этот раз, что исходная точка представляет собой не только социальный факт, но и факт моральный, политический. Невозможно в этом ошибиться: автор описывает социальное положение эмигрантов Севера, единственный феномен общества, где нет «ни больших сеньоров, ни народа, и, если можно так выразиться, ни богатых, ни бедных» (31), но с тем, чтобы уточнить, что они отличаются от других переселенцев просвещенностью и моральностью и особенно их убеждениями: они не бежали из Англии под влиянием необходимости, «они хотели привести к торжеству *идеи*» (подчеркнуто автором, там же).

Наверное, мы узнаём, что они руководствовались религиозными мотивами: продолжение главы полностью выявляет на основании рассказов об эмиграции и цитат, заимствованных у пионеров пуритан<sup>75</sup>, роль религии. Токвиль будет восхищаться чудесным сочетанием «духа религии» и «духа свободы» (42), крайне недостающего европейцам. Но эти наблюдения не заставляют забыть, что свобода находится в исходной точке и что демократия в своем начале является *политической*. «Пуританство, — утверждает он, — не было только религиозной доктриной; оно смешивалось еще в нескольких пунктах с самыми абсолютными демократическими и республиканскими теориями» (31).

Заметим, кроме того, что, если он восхищается ролью, сыгранной религией, он без колебаний отделяет элементы законодательства, несущие отпечаток «узкого сектантского духа и всех религиозных страстей» от «корпуса политических законов, которые будучи очерчены тому уже двести лет, кажется, еще опережают намного свободный дух нашего времени» (31). В этой совокупности законов, сформулированных Новой Англией (вмешательство народа в общественные дела, свободное голосование налогов, ответственность представителей власти, приговоры суда присяжных), он признал «производящие принципы», предназначенные получить «применение и развитие, какие ни одна нация в Европе не осмелилась еще осуществить» (39).

Чему удивляться? Тому, что ничто из того, что там сказано, не позволяет дедуцировать названные производящими принципы, политические принципы, принципы свободы, из первого социального факта, названного также производящим: равенства условий. Последнее считается существующим, но связанным со своей *идеей*, и эта идея в исходном пункте не отделяется от идеи свободы.

Противоречие, которое мы только что заметили, углубляется при чтении последней части третьей главы. Не отдавая отчета в предшествующем анализе, Токвиль стремится определить первую причину, как если бы она должна быть отлична от исходного пункта, как если бы одна, социологическая, отделилась от другой, исторической. Но ясно само собой, что если бы вторая глава должна была только обеспечить простое описание начал американской демократии, автор не отмечал бы, что она содержит «зародыш того, что последует, и ключ почти ко всей работе». И не менее ясно, что анализ результатов закона о наследстве, за-

нимающий большую часть третьей главы, зависит столько же от исторической перспективы, сколько от социологической. Впрочем, обе они всегда соединены в аргументации Токвиля: именно это сообщает ему его самую большую силу. Однако он не колеблется дедуцировать из общественного состояния (равенства условий) политические следствия, вникнем: дедуцировать из этого общественного состояния, определенного как причина, политическое состояние или, точнее, политическую альтернативу, определенную как следствие.

Сама дедукция достаточно сбивает с толку, в силу чего заслуживает внимательного рассмотрения (52—53).

Сначала Токвиль утверждает, что равенство должно обязательно закончить «проникновением в политический мир, как и в другие области». «Не могли бы представить, — уточняет он, — людей постоянно неравных между собой в одном отношении, равных в других; они достигнут, значит, в данное время равенства во всех отношениях». Он делает вывод, что равенство в политической области оказывается представлено суверенностью народа или деспотизмом (права даны всем или никому). Если его послушать, эта уверенность основывается на данном им только что описании общественного положения, которое поддается «почти одинаково легко как одному, так и другому из этих двух следствий». Однако эти первые положения сталкиваются с двумя возражениями. Равенство условий, о котором Токвиль говорил, приспосабливается к многочисленным формам неравенства. Фактически, он только установил, что в Соединенных Штатах «разрушен последний след сословий и наследственных различий». Такой казалась достигнутая социальным состоянием граница; такова законченная форма того, что продолжает в Европе постепенное и прогрессивное развитие. Он сам показывал особенно, что «в Соединенных Штатах, как в других местах», существовали *богатые*: «Я даже не знал страны, — отмечал он, — где бы любовь к деньгам занимала такое большое место в сердце человека и где бы исповедовали более глубокое презрение к теории постоянного равенства имуществ» (50). Ничто не позволяет, таким образом, вывести из равенства условий равенство во всех отношениях. Однако он твердо держится этого аргумента. Он сформулировал его уже во введении в том месте, где равенство было представлено как провиденциальный факт (4); и «Обращение к читателю» в двенадцати

том издании воспроизводит буквально это место, и это в 1848 году, около пятнадцати лет после написания первого тома. «Разумно ли думать, что социальное движение, пришедшее так издалека, могло быть остановлено усилиями поколения? Думают ли, что, разрушив феодализм и победив королей, демократия отступит перед буржуазией и богатыми? Что она остановится теперь, когда она стала столь сильной, а ее противники столь слабыми» (с. XIII)? Но аргумент не был более убедителен во «Введении», ибо раньше мы узнали, что равенство было большей частью результатом действия королей, которые проявили себя «самыми активными и упрямыми уравнилителями» (3). И автор вынужден предупредить немного позже, что демократия «захватила внезапно власть» (5). Между равенством условий и поражением королей не было установлено никакого причинно-следственного отношения, ни вообще между социальным состоянием и политическим режимом. Вероятно, можно допустить, что равенство условий включает разрушение аристократического общества. Но оба феномена представляются как лицевая и оборотная стороны одного и того же процесса. Невозможно, стало быть, рассуждать в этом отношении по типу связи причины и следствия. Гораздо лучше, так как король оказывается у истоков этого процесса с двойным лицом, выбрать между двумя гипотезами: или же он сам разрушил аристократическое общество, завладев абсолютной властью, и тогда неясно, почему его так одолело социальное движение, защитником которого он был и из которого извлекал пользу: только случайные события это объясняют (демократия овладела властью внезапно). Или же демократическая революция имеет собственную логику, даже тогда, когда она спровоцирована и поддержана действиями королей; но тогда бы не могли ее ограничить феноменом уравнивания условий. Если она сначала стремится разрушить власть королей, затем силу буржуа и богатых, то, значит, она имеет политическое призвание, ее цель не сводится к уничтожению сословий и наследственных различий, она жестоко выступает против любой формы видимого господства, против всех способов его воплощения в личностях или классах. И как в этой перспективе говорить еще, что она «поддается почти одинаково легко» как установлению абсолютной власти, так и свободы? Впрочем, красноречивый знак двусмысленностей в мышлении Токвиля мы находим в «Обращении к чи-

тателю» 1848 года. Там после воспроизведения «пророческих» строк своего «Введения» автор в какой-то момент, кажется, считает необратимым наступление Республики. «Если речь не идет больше о том, чтобы знать, будем ли мы во Франции иметь королевство или Республику, нам остается узнать, будем ли мы иметь Республику беспокойную или спокойную, Республику упорядоченную или беспорядочную, Республику мирную или воинственную, Республику либеральную или притесняющую, Республику, угрожающую священным правам собственности и семьи, или Республику, которая их признает и закрепляет». Но едва он сформулировал эту «ужасную проблему», члены альтернативы модифицировались: «Соответственно тому, будем ли мы иметь демократическую свободу или демократическую тиранию, судьба мира будет различна, и можно сказать, что сегодня от нас зависит, установится ли повсюду Республика или она будет повсюду уничтожена». Странная перестановка, обнаруживающая неопределенность природы демократии\*. Последняя с первой точки зрения, кажется, включает республиканский режим, и единственный вопрос состоит в том, будет ли он хорошо регулироваться или будет сбит с курса, тогда как со второй точки зрения предполагается возможность для демократии приспособиться как к тирании, так и к свободе; хотя она оказывает воздействия на политический мир, ее развитие осуществляется по эту сторону от его границ.

Но нельзя кроме того пренебрегать способом связи указанных перспектив. Все происходит так, как если бы уступив первому движению мысли, заставившему его признать политическое призвание демократии, Токвиль затем захотел его аннулировать и поместить последнюю на уровень равенства условий. Однако дедукция, которую он осуществляет в конце третьей главы, производит то же самое впечатление: после того как немного раньше свобода оказывалась вписанной в американский «исходный пункт», она не-

\* Франсуа Фюре уже подчеркивал двусмысленность мысли Токвиля в пронизательном очерке, посвященном «Старому Порядку и Революции»: «Tocqueville et le problème de la Révolution française» // *Science et Conscience de la société. Mélanges en l'honneur de Raymond Aron*. Calmann-Lévy, Paris, vol. I, p. 337. Переиздано в «*Penser la révolution française*», op. cit.

ожиданно оказывается устраненной из истоков, а затем вновь введена в качестве простого возможного следствия.

Но перемена еще не кажется замеченной. Автор не удовлетворяется суждением, что англо-американское общественное состояние поддается одинаково легко как одному, так и другому из указанных следствий (абсолютной суверенности всех, абсолютной власти одного). От открытия, что страсть к равенству амбивалентна — то ли она подымает на самый высокий уровень, то ли она понижает каждого на самый низкий уровень, — он движется к заключению, которое нарушает равновесие политических шансов. Последнее подготовлено двумя очень разными аргументами. Короче, согласно первому, демократические народы имеют инстинктивный вкус к свободе, но она пробуждает в них только «стремительный порыв», мобилизует только периодические усилия, тогда как к равенству они имеют вечную любовь и готовы всем ради него пожертвовать. Но любопытно, что «мужественная и законная страсть к равенству» и извращенный вкус к равенству, которые раньше различались, не являются признаком конфликта, они ведут к одному и тому же результату, смешиваются в одной и той же навязчивой идее, которая отвлекает от опасности рабства. Согласно второму аргументу, равенство, с тех пор как оно почти реализовано, подвергает граждан «агрессии власти», ибо никто в отдельности не силен достаточно, чтобы ей сопротивляться, и только объединение сил всех становится отныне способно «гарантировать свободу». На этих двух аргументах основываются заключительные размышления: «Подверженные первыми той устрашающей альтернативе, которую я только что описал, англо-американцы довольно счастливо избежали абсолютной власти. Обстоятельства, происхождение, познания и особенно нравы позволили им основать и поддерживать суверенность народа».

Вероятно, формально альтернатива сохранена. Но абсолютная власть представляется судьбой демократии, тогда как свобода связана со случайной ситуацией. В итоге, благодаря случаю американцы избежали ожидавшей их судьбы. Случай понятный, только если принять в рассмотрение преимущества, которые им обеспечили протяженность и относительная изолированность территории и исключительные условия для их предприятия: основание государства без революции, достойные основатели, выходцы из про-



свещенных кругов старой Англии, вдохновенные любовью к Богу.

Мы вновь находим, таким образом, деление между социологической первой причиной и историческим исходным пунктом, относительно которого мы считали, что оно было незаконным. Но теперь токвилевская интерпретация американской демократии становится в высшей степени парадоксальной. Последняя, как мы как будто поняли при чтении «Введения», представляет демократический феномен в чистом виде в том смысле, что пертурбации, обязанные борьбе народа против аристократии и оказываемому ею ему сопротивлению, там не проявляются и все в ней совершенно видимо. Однако американский случай оказывается нечистым: ибо ход демократической революции там отклонился (в хорошем смысле) в силу особых причин — обстоятельств, происхождения, познания, нравов. В его рассмотрении видимое и невидимое изменяют место. То, что Токвиль хочет обнаружить в ней, не проявилось: связь между равенством и абсолютной властью. Тогда как то, что проявилось: связь между равенством и свободой, предполагалось результатом предистории американцев (прошлого эмигрантов) или условий их устройства, короче, не поддается рассмотрению в границах общественного состояния и политического мира.

Можно ли освободиться от этого парадокса? «Введение», правда, указывает путь, которым мы пренебрегли. Европа и особенно Франция представлены театром беспорядка: демократия там подвластна случаю, не будучи управляема теми, кто в состоянии это сделать. Токвиль ей противопоставляет модель Америки, где демократия достигла мало-помалу своих естественных границ и осуществилась просто и легко. Он хочет извлечь уроки из этой модели (не без уточнения, как он это повторяет на всем протяжении работы, что подходящее для одного народа, не обязательно подходит для другого). Однако могли бы предположить, что эти уроки сразу осветят внутреннюю логику демократии и природу корректив, позволяющих ей избежать ошибок. И еще могут допустить, что в Соединенных Штатах эти коррективы являются результатом национального характера (выкованного в силу прошлого эмигрантов) или даже обстоятельств и что они служат указателями для просвещенных людей старого континента в деле хорошего управления демократией. Короче, мысль Токвиля в том, что

дело случая в Соединенных Штатах могло быть превращено для европейцев в дело науки. Факт, что он заявил, после того как высказал суждение о необратимости демократической революции: «Научить демократии, возродить, если можно, ее верования, очистить ее нравы, упорядочить ее движения, заменить мало-помалу отсутствие опыта наукой о делах, слепые инстинкты знанием своих настоящих интересов, адаптировать ее правительство ко времени и месту, модифицировать ее соответственно обстоятельствам и людям — такова в наши дни первая из обязанностей, возложенная на тех, кто управляет обществом. Нужна новая политическая наука совсем новому миру» (5).

Демократия в Европе была бы сопоставима с ребенком, природе которого тщетно было бы противоречить и которого было бы важно дисциплинировать с помощью хорошей педагогики: «Предоставленная своим диким инстинктам, она росла как эти дети, лишенные естественных забот, которые воспитываются сами собой на улицах наших городов и знают только пороки и нищету общества» (там же). Но не зная природы ребенка, педагоги не могли бы сделать ничего лучше, как изучить его развитие там, где он живет в мирных условиях, и имея перед глазами это зрелище, изобрести приемы, которые заменили бы воспитание в хорошей среде. Размышления Токвиля о религии, кажется, подтверждают эту гипотезу. «Стечение странных обстоятельств» привело к тому, что она «оказалась [во Франции] включена в силы, которые демократия отвергает», так что религиозные люди осуждают равенство и свободу, не понимая, что христианство не чуждо им в принципе, а сторонники новых идей отбрасывают религию, не понимая, что всякий институт покоится на нравах и верованиях. Нужно, чтобы те и другие оценили опыт американцев и стали сочетать религию и демократию, каковы бы ни были их убеждения.

Произошел, стало быть, разрыв между необходимостью, продиктованной развитием равенства условий, и случайностями, коренящимися в особой истории европейских народов и американского народа. И задача состояла бы в том, чтобы извлечь урок из удачных случайностей, чтобы скорректировать последствия несчастливых случайностей.

Однако, не отрицая педагогическую и прагматическую интенцию размышления Токвиля, как можно ею удовлетвориться? Именно сама идея «производящего факта» устранилась бы, если бы нужно было ограничиваться конста-

тацией равенства в Европе и в Соединенных Штатах и объяснять особыми причинами черты политического мира здесь и там. Именно тезис о последовательности демократической революции ускользнул бы тогда от всякой проверки. Сущность демократии была бы от нас повсюду скрыта, так как мы бы увидели, что она эволюционирует посредством случайностей.

Тщетно стремились бы мы избежать отмеченных трудностей, мы только заставили бы их вырасти. Но исследуя их, мы начинаем замечать вопрос, который направляет мысль Токвиля и мобилизует противоположности, встреченные на нашем пути: таковы противоположности Европы и Америки, демократии дикой и демократии мирной, логики демократической революции и случайностей, социального состояния и политического мира, инстинкта и науки, народа и руководителей. Это вопрос о свободе и ее отношении к равенству.

По правде говоря, если бы мы удовлетворились идеей, что Токвиль не отказался от аристократической концепции свободы, исследование оказалось бы напрасным, и заключение, известное заранее, не было бы ни новым, ни плодотворным. Намного важнее нам освободить знаки неопределенности мысли, решающей загадку демократии — загадку, формулировке которой она частично способствует.

Глава, которая открывает вторую часть второго тома, привлекает наше внимание, потому что она сопоставляет пространно и ясно любовь к равенству с любовью к свободе и потому что она, как значится в ее заголовке, служит доказательством, почему первая более горячая и прочная, чем вторая. Фактически, предпосылки не менее важны, чем заключения: Токвиль говорит о равенстве и свободе *как таковых*, прежде чем перейти от них к внушаемым ими страстям. Первый момент: «Можно вообразить чрезвычайную точку, где свобода и равенство соприкасаются и смешиваются. Я предполагаю, что все граждане, которые содействуют правительству, имеют равное право в этом соревноваться. Никто, не отличаясь тогда от себе подобных, не сможет практиковать тираническую власть, люди будут совершенно свободны, потому что будут все совершенно равны, и будут все совершенно равны, потому что будут целиком свободны. Именно к этому идеалу стремятся демократические народы. Это самая полная форма, какую может принять

равенство на земле» (II, 101). Рассуждение имеет такую природу, что может сбить с толку читателя, хотя Токвиль указывает только на идеальный полюс демократии. Он подразумевает действительно, что равенство условий есть только низшая степень равенства, так как в своей полной форме последнее является политическим и составляет одно со свободой. То, что Токвиль писал раньше, не позволяет вообразить такого состояния полноты и совершенства, и не потому что реальные силы противились наступлению этого, но потому, что, с одной стороны, равенство условий, казалось, имело полный смысл как факт социальный, проявлялось на другом уровне, чем политическое, экономическое и юридическое равенство, и, с другой стороны, равенство казалось результатом исторически-естественного детерминизма, тогда как свобода зависела от искусства. Между тем, смешанные сразу друг с другом свобода и равенство, пока они взяты соответственно их сущности, оказываются снова разделенными, повидимому, по причине возврата к эмпирическому наблюдению. Таков второй момент. «Вот самая полная форма.., но существует тысяча других, какие может принять равенство на земле...» Вкратце: равенство может царить в гражданском обществе, не достигая политического мира; и оно может даже установиться в отсутствии свободы: достаточно, чтобы все были похожи, находясь под властью одного господина, и одинаково способны служить его власти. Что касается третьего момента, то этот аргумент получает свое дополнение при рассмотрении свободы: последняя, как мы это уточняли, обнаруживается, со своей стороны, там, где не существует равенства. Но эти два аргумента не симметричны. После того как Токвиль вывел из первого, что с основанием различают свободу и равенство, он замечает, что сами вкусы людей в отношении первого и второго представляют собой «две неравные вещи» (102). Чтобы убедиться в этом, он вводит историческое измерение, до того отсутствующее в его размышлении, утверждая, что каждое время позволяет видеть «особый и господствующий факт», который способен дать рождение «главной мысли» или «главной страсти». Однако такой подход лучше обнаруживает неясность его рассуждения. Главный и господствующий факт обозначен только в пределах демократических обществ: речь идет, мы это знаем, о равенстве условий. Зато о свободе Токвиль замечает только, что «она представляется людям в разные времена и в разных формах: она не связана

исключительно с общественным состоянием, и встречаются ее не в демократии, а в каком-либо другом месте». Выбор слов красноречив. Не говорится, что свобода составляет особый и господствующий факт аристократического общества. Две причины запрещают это; с одной стороны, можно хорошо представлять, что аристократическое общество содержало свободные институты и что знать или городская элита имели вкус к свободе, но не смогли бы сделать из свободы «отличительную черту всего общества» (выражение, берегаемое для демократии и обозначающее равенство); с другой стороны, и эта причина нам намного важнее, свобода для автора не относится к уровню факта в придаваемом им здесь значении этого слова. Факт — это общественное состояние. А в аристократическом мире общественное состояние отличается неравенством условий.

Таким образом, разделение свободы и равенства идет гораздо далее, чем можно было подумать вначале. Призванная для прояснения вопроса историческая перспектива затемнила его. Или, лучше сказать, она не раскрывает того феномена, который стремится понять Токвиль: появление в первый раз в истории социального факта, являющегося генератором всех особых фактов (I, 1). Событие остается скрыто за представлением о различии времен, которое украдкой заимствует у Монтескье понятие отличительной черты различных режимов. В итоге, перспектива открывается, только чтобы дать нам знать, что свобода может царить без равенства, а равенство без свободы. Но будучи только что открыта, она уничтожается утверждением, что свобода не «схвачена» в истории. Она также не связана с общественным состоянием (сам образ связи доказывает, что она не запечатлена в обществе) и не вписывается во время.

Но еще нужно спросить себя, почему мысль Токвиля следует таким извилистым путем. Не могли бы усомниться в его концепции равенства; он ее сформулировал с начала его общего «Введения»: равенство условий не составляет одно из социальных состояний, оно продукт необратимой революции, его развитие заставляет людей читать прошлое и будущее их истории (5). Однако в этом отрывке он воздерживается от его переформулировки. Не потому ли что оно не позволило бы осуществиться установленной противоположности свободы и равенства? Если верно, как это было установлено в первый момент, что последнее обрета-

ет свою законченную форму, только смешиваясь со свободой, как сохранить идею, что оно следует в истории необратимым курсом, стремится достичь своих последних границ, не принимая, что оно стремится привести к политической свободе? Обходя молчанием исторический характер равенства (его неизбежное развитие), Токвиль уходит от проблемы, которую ставит история свободы. Показывая, что в отличие от равенства, укорененного в социальном состоянии, свобода не связана ни с каким особым социальным состоянием, он отсекает ее исторические корни, но не встречает трудности лицом к лицу, если можно так уклончиво выразиться. И сталкивается он, поступая таким образом, с новым возражением, основанным на его собственных принципах. Ибо если равенство не определяется больше как исторический универсальный факт, непонятно, что запрещает отметить его в различных социальных состояниях и сказать, что оно «с ними связано», совсем как свобода. Недостаточно больше отмечать, что оно может установиться в гражданском обществе, не доминируя в политическом мире (еще способ поместить его в социальное состояние), или что оно может даже проникнуть в последний в отсутствии свободы (что не ставит под вопрос его функцию первой причины): обязаны особенно признать, что аристократическое общество дает пример знати, условия которой, разумеется, отличны от условий других классов, но которая демонстрирует равенство в своей собственной среде. Токвиль подчеркивает этот феномен в другом месте, но здесь не принимает его в рассмотрение. Почему? Мы думаем, что он принудил бы его мыслить равенство в истории, превосходящей границы демократии, и сразу пересмотреть его отношение со свободой, от которой он как раз хочет его отделить не только фактически, но и в теории.

Это последнее возражение снова вводит уже поставленный вопрос: составляет ли равенство условий один аспект, степень равенства, или же оно является фактом *sui generis*?

Резюмируем, выделяя три положения, которые мы приписываем Токвилю. Первое устанавливает, что равенство в его полной форме смешивается со свободой. Второе, что равенство вписано в определенное, историческое ограниченное социальное состояние, современную демократию, составляя ее отличительную черту. Третье устанавливает, что свобода превосходит социальный и исторический уровни. Взятые в чистом виде, эти положения сталкиваются

друг с другом. Статус свободы ставит проблему не менее трудную, чем статус равенства. Мы даже пытались думать, что первая проблема руководит второй, ибо с ней ставится под вопрос смысл прошлой и будущей истории, а не только объективная оценка социального изменения.

Пусть рассмотрят теперь продолжение главы. Оно посвящено доказательству, что люди в демократии предпочитают равенство свободе. Доказательство основывается на только что отмеченной противоположности. Во-первых, вкус народа кажется выработанным социальным состоянием; и равенство так глубоко запечатлено в его жизни, что ему нужно мобилизовать значительную энергию, проявить в некотором роде противоестественное усилие, чтобы его оттуда вырвать. «Нужно было бы, чтобы он модифицировал свое социальное состояние, уничтожил свои законы, обновил идеи, изменил привычки, разрушил свои нравы». Зато свобода, даже когда он ею наслаждается, не естественна для него, то есть не составляет часть его социального бытия: речь идет о *благ*е — «чтобы потерять политическую свободу, нужно только не прилагать сил к ее удержанию, и тогда она ускользает». Скажем это иначе, в несвойственных Токвилю терминах: в демократии люди *равны*, они любят равенство, потому что они упорно стремятся сохранить свое бытие; но свободой они обладают или нет, подобно тому, как обладают или нет каким-либо признаком, достоинством. Во-вторых, свобода оказывается почти невидимой, видимы только ее эксцессы; понятно, что свобода — это идеальное благо и что она становится материальным благом, только когда она опускается на уровень поведенческих, правил, которые противоречат сохранению социального порядка: опасности анархии очевидны в глазах каждого. Зато равенство видимо для многих, оно удовлетворяет каждый день их наклонности, и только его эксцессы невидимы, ибо их зло «только постепенно проникает в общество»: понятно, что инерция или оцепенение общественного организма, разъединение его членов, охлаждение индивидов в отношении общественных дел являются признаками, которые очень часто ускользают от сознания. Изредка воспринимаемые дурные проявления равенства имеют такую природу, что когда они «становятся самыми резкими, привычка уже приводит к тому, что их не ощущают». В-третьих, аргумент, включенный в предшествующий, — политическая свобода не возбуждает страсти масс:

«Она время от времени доставляет некоторому числу граждан высшие удовольствия». Чтобы ею наслаждаться, нужно «приобрести ее некоторыми жертвами», она достигается только «очень большими усилиями». Зато «прелести равенства доступны пониманию всех». Последнее обеспечивает каждодневные удовольствия: «Чтобы их вкусить, нужно только жить». Наконец понятно, что свобода ведет нас к полюсу Субъекта, воли, действия, а равенство — к полюсу Природы.

Однако важно снова спросить себя насчет этой картины. Токвиль говорит о равенстве, придавая ему неявно ограниченный смысл равенства условий как установленного социального состояния. Последнему он противопоставляет свободу, которая завоевывается. Но не находим ли мы следы такого завоевания внутри социального состояния? Токвиль избегает этого вопроса. Однако в первой части главы, там, где он утверждал, что равенство может установиться в гражданском обществе, не доминируя в политическом мире, он его описывал такими словами: «Можно *иметь право* предаваться одним и тем же удовольствиям, заниматься одними и теми же профессиями, встречаться в одних и тех же местах, одним словом, жить одинаково и добиваться богатства одинаковыми средствами, без того чтобы все принимали одинаковое участие в правительстве». Слово *право* (курсив мой. — К.Л.) не появилось под его пером случайно. Оно свидетельствует о том, что в социальном состоянии образовалось отложение прав. Допустим, однако, что это отложение имело следствием установление ситуации, которую можно отныне считать почти естественной для общества. Гипотеза включает тогда, что движение к равенству находит свое завершение в этой ситуации и что изменения политического, экономического, юридического и морального планов находят в ней свое начало. Однако для самого Токвиля это истина только наполовину. В конце анализируемого нами изложения он упоминает о страсти, которая вплоть до горячки воодушевляет в некоторые эпохи демократические народы. Эта чрезмерная страсть возникает «в момент, когда старая социальная иерархия, бывшая долго под угрозой, кончает саморазрушением после последней междоусобной борьбы и когда разделявшие граждан барьеры, наконец, опрокинуты. Люди устремляются тогда к равенству как к победе и они привязываются к нему, как к драгоценному благу, которое у них

хотят похитить. Страсть к равенству проникает со всех сторон в человеческое сердце, она там распространяется и заполняет его целиком» (103). Равенство появляется на этот раз совсем в другом свете и нам трудно отличить его еще от свободы. Его прогресс зависит от ряда битв. Тщетно желали бы, таким образом, рассматривать его как природный факт. Оно торжествует вместе с опрокидыванием барьеров, разделявших граждан. Напрасно игнорировали бы, таким образом, что это было разделение между высшими и низшими. Процесс уравнивания не является простым устранением дифференциации, это процесс разрушения позиций, занимаемых гражданами, которые доминируют в обществе, которые держат в руках силу, честь и богатство. В этом смысле нельзя сказать, что равенство запечатлено в общественной жизни. Так же как свобода, оно оказывается завоеванным и определяется как благо. Наконец, далеко не вписываясь в некоторые границы, чтобы стать причиной неких изменений, оно превышает всякую данную границу своего собственного движения, так как оно проникает со всех сторон в человеческое сердце, распространяется там...

Тем не менее допустим, что мы внесли в текст смысл, который не соответствует интенции Токвиля. Не бесспорно, могли бы нам возразить, что говоря о праве людей жить одинаково в условиях демократии, автор думает, что последние завоевали его своей борьбой; не бесспорно, что говоря о переворотах и социальном барьере, он приписывает это событие действию народа; не бесспорно даже, что фраза «люди устремляются тогда к равенству как к победе» дает им больше, чем иллюзию его завоевания. Фактически, мы имеем несколько причин сомневаться в этом при чтении последней части текста. Эта последняя посвящена особому случаю современных европейских наций, она объясняет, что «именно абсолютные короли больше всего сделали для нивелировки сословий между своими подданными». Замечание сделано, чтобы убедить нас, что «равенство было, таким образом, старым фактом, тогда как свобода была новой вещью», что первое перешло в привычки и закрепилось в существовании людей, было любимо ими, до того как вторая проявилась в идеях и склонностях. Между тем этот аргумент ведет к новым и более серьезным трудностям. Ров, вырытый между равенством и свободой, на этот раз столь глубокий, что становится непонятным первоначальное утверждение, что они стремятся слиться друг с дру-

гом. Равенство оказывается результатом операции, сделавшей плоским социальное поле. Понимают, разумеется, что оно включает инерцию граждан и даже в крайнем случае, что устанавливается состояние, в котором последние себе нравятся. Но границы проблематики равенства изменились. Сказать, что люди равны, это значит теперь только сказать, что они нивелированы; сказать, что они любят равенство, значит теперь сказать, что они любят рабство или власть с чертами единственного господина. И опять социальная проблематика демократии отходит на второй план по сравнению с политической проблематикой. Тщетным становится утверждение, что социальное состояние (равенство условий) имеет статус первой причины, последний переходит к власти, которая разрушает общество.

Наконец, Токвиль дает нам сам в конце главы доказательство, что он вовсе не забыл свой исходный пункт. В конце вспоминаемого нами отрывка, он утверждает без перехода: «Я думаю, что демократические народы имеют естественную склонность к свободе. Будучи предоставлены самим себе, они ее ищут, любят ее и видят только с грустью, что ее устраняют от них. Но они имеют к равенству страсть жгучую, ненасытную, вечную, непобедимую...» И он заключает: «Они будут терпеть бедность, поражение, варварство, но они не потерпят аристократии». Разумеется, свобода и равенство остаются разделенными. Но первая вновь вписана в демократическую природу, и ее поражение кажется результатом разложения второго.

Хотя скачки в мысли Токвиля очень ощутимы в главе, которую мы только что рассмотрели, нужно еще, если хотят измерить всю их степень, бросить взгляд на шесть следующих глав, составляющих с ней, повидимому, особый раздел, и затем сравнить со второй частью четвертую, которая находится с последней в самой тесной связи.

От второй главы до седьмой автор извлекает выводы из осуществленного разделения между равенством и свободой, он это акцентирует даже в связи с тем, что удерживает только крайнюю черту равенства: разделение социальных агентов, и представляет вследствие этого свободу как ухищрение, предназначенное это исправить. Его первые рассуждения касаются индивидуализма. Они не имеют связи исключительно с предшествующим изложением, но отсылают к двум главам, открывающим первую часть. «Я показал, как в века равенства каждый человек искал в себе

самом свои верования; я хочу показать, как в те же самые века он обращает свои чувства на себя одного». Между тем мы вспоминаем, что при таком начале Токвиль выявил амбивалентность между двумя тенденциями: одна благоприятна интеллектуальной свободе или независимости духа, другая, похитив у каждого прежние гаранты веры, делает из сходства мнений совершенно новую силу (тиранию большинства). Теперь анализ индивидуализма подчеркивает только процесс отдаления, изоляции, *приватизации* индивидов, который осуществляется целиком в ущерб обществу. Именно так он продолжает в новой форме критику демократического эгалитаризма. На образ нивелированного общества накладывается образ общества раздробленного. Фактически, тот и другой вырисовываются под прикрытием противоположности между аристократической и демократической моделями. Если взять первую, все индивиды соотносятся друг с другом последовательно во времени и в пространстве. С одной стороны, изменение неощутимо, время почти неподвижно: «Семьи остаются веками в одном и том же положении и часто на одном и том же месте. Это делает, так сказать, поколения современными друг другу». С другой стороны, институты имеют «результатом тесную связь каждого человека с каждым из его сограждан». Рядом с этим демократическое общество проявляет себя как область непрерывного изменения, которое разбивает длительность: «Нить времени рвется в каждый момент, и след поколений стирается», и как область смешения всех классов таким образом, что их «члены становятся безразличными и как бы чуждыми между собой». Сравнение лучше выражено в таком предложении: «Аристократия сделала из всех граждан длинную цепь, которая поднималась до короля; демократия разбивает цепь и откладывает каждое звено в сторону». Стало быть, именно факт разложения социального или того, что сегодня бы назвали процессом атомизации индивидов, Токвиль считает существенным. Но факт стоит того, чтобы заранее сообщить оговорку Токвиля насчет аристократических веков, ибо ее найдут в конце его работы: «Правда, что в те же самые века общее понятие *лодобного* темно и что вовсе не думают самоотверженно посвятить себя ему ради дела человечества; но часто приносят себя в жертву некоторым людям» (106). Почему нам важна эта оговорка? Потому что Токвиль мельком замечает в некотором роде обратную сторону картины, композицию

которой он осуществляет: наступление по ту сторону социального разложения образа человечества — или общества, делающегося его представителем. Остается верно, что его аргумент центрирован на большой противоположности между феноменом ассоциации (типичном для аристократии) и феноменом диссоциации (типичном для демократии), вплоть до показа функции свободы как лекарства от зол, порожденных демократией.

Нет необходимости исследовать здесь в деталях его анализ институтов американской демократии. Говоря о местной жизни, о гражданских ассоциациях, о прессе и политических ассоциациях, Токвиль использует один и тот же язык: свобода зависит от искусства, которое стремится вновь придать жизнь обществу, поправить связи пришедшей в упадок структуры, воспрепятствовать центробежному влиянию элементов, из которого один деспотизм извлекает выгоду. «Американцы, — пишет он, например, — боролось с помощью свободы с индивидуализмом, порожденным равенством» (110) и еще: «Свободные институты напоминают людям, что они живут в обществе» (112); «Когда люди не связаны больше между собой прочно и устойчиво, не могли бы добиться от большинства общих действий, если только не убедить каждого.., что его особый интерес вынуждает его добровольно объединить свои усилия с усилиями всех других»; «Политическая ассоциация ставит сразу множество индивидов вне их самих». Таким образом, наука об ассоциации, так называемая главная наука, стремится объединиться с наукой о свободе.

Этот аргумент по-видимому верен одной из тем первой главы (вторая часть), впрочем, развитой в «Общем введении». Но мы проверили еще раз, что автор не может защищать его до конца. Он его, по крайней мере молча, переворачивает, когда он приходит в седьмой главе к сравнению свойств ассоциаций, сформированных в гражданском обществе, со свойствами больших ассоциаций, которые мобилизуют людей ради политических целей. Конечно, он продолжает говорить о свободе как средстве защиты от опасности разложения общества. Но его картина демократии изменяется; большие политические ассоциации, партии не представляются больше ухищрениями, находящимися в распоряжении элит, способных сгладить неудобства индивидуализма, они отвечают стремлениям большинства, его желанию участвовать в управлении общественными де-

лами. Мы открываем тогда, что речь не идет больше о пробуждении инициативы, но о том, чтобы не противостоять ее свободному развитию. Отметив, что «когда некоторые ассоциации являются оборонительными, а другие — завоевательными, становится трудно отличать первые от вторых», так что «в сомнении воздерживаются от всех», Токвиль формулирует такое замечательное наблюдение: «Химера заключается в мысли, что дух ассоциации, будучи подавлен в одном месте, продолжит развиваться с такой же силой во всех других... Когда граждане будут иметь способность и привычку объединяться ради всех проблем, они одинаково охотно будут объединяться как ради больших, так и малых проблем. Но если они могут объединяться только ради малых, они не найдут даже желания и способности это делать» (124).

Перевертывание перспективы, говорили мы; фактически, этот первый аргумент основан на убеждении, что люди имеют естественную склонность к свободе и что нельзя было бы избежать опасности, которой она подвергает общественный порядок, напротив, нужно взять на себя самый большой риск, чтобы встретить опасность, которая заключалась бы в «подавленной» свободе, способной то ли взорваться в анархии, то ли погаснуть перед деспотизмом. «Именно используя опасную свободу, американцы научились искусству делать меньшими опасности свободы» (126).

Правда, Токвиль не теряет из вида вред индивидуализма, но заключая о благодеяниях демократии, он больше не отправляется от своих первых предпосылок. Он доказывает, что демократия дает рождение двум тенденциям, одна благоприятна для изоляции индивидов, другая — для обмена и общей инициативы. «Именно в недрах политической ассоциации американцы всех положений, умонастроений и возрастов обретают каждый день вкус к ассоциации и приучаются к ее использованию» (там же).

Сами оговорки, которые автор делает в конце главы, вспоминая европейские нации, свидетельствуют лучше всего о двусмысленности его интерпретации. Вспоминая критику, развитую им в первой части против безграничной свободы ассоциации в области политики, которая «если не заставляет [общество] впасть в анархию, ...заставляет его, так сказать, прикасаться к ней каждый момент», он уточняет, что гражданский мир, движение к законам, стабильность правительства — это драгоценные блага, но что, если

нужно пожертвовать ради них политической свободой, еще нужно измерить, чего нации это стоит: «Если чтобы спасти жизнь человека, ему отрежут руку, я это понимаю; но я не хочу, чтобы меня уверяли, что он остался таким же ловким, как если бы он не был одоруком» (там же). Таким образом, виталистская метафора в конечном счете уравнивает искусственную метафору, беспрестанно употребляющуюся в ходе предшествующих глав. Политическая свобода возвращается к полюсу природы. Политическое искусство сохраняет свое место, но оно заключается в том, чтобы входить с ней в переговоры тем или другим образом, а вовсе не в том, чтобы вводить ее в аморфную демократическую материю\*.

Четвертая часть, (из которой мы берем только то, что важно для нашей темы), свидетельствует о последнем усилии Токвиля переформулировать, исправить и частично переориентировать его анализ равенства в отношении со свободой. Мы уже отмечали, что она находится в тесной связи со второй. Фактически, Токвиль следует иным путем. Поставленная им определенно себе цель заключается в том, чтобы показать «влияние, какое оказывают демократические идеи и чувства на политическое общество» или, как он это говорит в своем кратком предисловии, на управление человеческими обществами. Между тем он в нескольких местах уже приступал к этой теме, особенно когда он претендовал описать — в обратном смысле — влияние идей (1), затем чувств (2) на демократию. К тому же мы должны познакомиться в последней части, по ту сторону знаков разбивки текста, уместность которой очень отосительна, с попыткой охватить логику демократии и определить связность демократической революции. «Чтобы преуспеть, — отмечает еще Токвиль в своем предисловии, — я был бы вынужден часто возвращаться обратно. Но я надеюсь, что читатель не откажется следовать за мной, когда известные ему пути приведут его к некоей новой истине». По-видимому, наиболее новое открывается в шестой главе

\* Мы опускаем продолжение второй части, несмотря на ее интерес. Рассуждения о развитии индустрии, положении пролетариата, аристократическом или неаристократическом характере индустриального класса в Соединенных Штатах зависят от проблематики равенства и свободы. Но предмет требует особого изучения.

вместе с описанием «огромной и опекунской власти», которая поднимается в современной демократии. Представляя ее, автор справедливо подчеркивает эту новизну: «Я думаю..., что род угнетения, который угрожает демократическим народам, не будет походить ни на что из того, что ему предшествовало в мире; наши современники не могли бы найти его образ в своих воспоминаниях. Я сам тщетно ищу выражение, точно воспроизводящее идею, какую я себе о нем создаю и подкрепляю: старые слова о деспотизме и тирании вовсе не подходят. Это вещь новая, поэтому нужно ее определить, так как я не могу ее назвать» (324). Как известно каждому, этот анализ сделал больше для посмертной славы Токвиля, чем вся его работа; мы не хотим отрицать ни его оригинальности, ни его плодотворности. Но так как мы стремимся отметить скачки, даже противоречия в его мысли, упомянутый анализ не должен замаскировать для нас исходный пункт, от которого отправляется автор и который сам является новым, если сравнивают первую главу с главой, открывающей вторую часть. В последней, как мы замечали, первоначальное утверждение, что на своем самом высоком уровне равенство смешивается с политической свободой, подготавливало их разъединение. Теперь автор начинает с похвалы равенству, которую не позволяя предсказать предшествующая критика. Заголовок главы на это указывает: «Равенство дает естественно людям вкус к свободным институтам». Текст показывает причины этого с первых строк: «Равенство, делающее людей независимыми друг от друга, заставляет их приобретать привычку и вкус руководствоваться в своих особых действиях только своей волей. Эта полная независимость, которой они непрерывно наслаждаются перед лицом других равных и в частной жизни, располагает их смотреть недовольно на всякую власть и внушает им вскоре идею политической свободы и любовь к ней. Живущие в это время люди движутся, таким образом, по естественному склону, направляющему их к свободным институтам. Возьмите наудачу одного из них, поднимитесь, если можно, к его первоначальному инстинктам: вы откроете, что из разных правительств он прежде всего понимает и чаще всего принимает то правительство, руководителя которого он выбрал и действия которого контролирует» (225). Пусть равенство еще представлено как первый факт, но оно так непосредственно связано со своим следствием, свободой, что послед-

няя оказывается еще сведена к полюсу природы (социальной), укоренена в инстинкте. Уничтожается логическое несоответствие: как утверждать еще, что свобода привнесена извне в эгалитарное общество? И уничтожается историческое несоответствие: как утверждать еще, что несчастье Европы происходит от того, что равенство там было очень старым, а свобода совсем новой? Наконец, невозможно сохранить идею, что равенство и свобода касаются друг друга и смешиваются только в крайней точке: они оказываются консубстанциональны. Тенденция к свободе не отделена от тенденции к равенству: люди следуют по естественному склону в направлении свободных институтов. Итак, хвала равенству не прекращается в ходе главы; она усиливается в заключение посредством своего рода кредо: «Для меня речь не идет о том, чтобы винить равенство в непокорности, какую оно внушает, именно за это я его хвалю. Я им восхищаюсь, видя в нем хранящееся в глубине ума и сердца каждого человека это неясное понятие и эту инстинктивную склонность к политической независимости, подготавливающее таким образом средства от зла, какое оно порождает. Именно в силу этого я к нему привязан» (296).

Пусть, скажет он еще, равенство не стало совершенно хорошим: оно порождает зло. Конечно, Токвиль не забыл, что он писал об отделении индивидов, которое сопровождается разрушением иерархий или, в более общем плане, систем личной зависимости. Но кроме того что акцент переместился на хорошую тенденцию равенства, слово, которое сделалось знаком внешнего характера свободы, становится знаком ее внутреннего характера: равенство несет в себе самом свое лекарство.

Впрочем, упоминание об опасностях равенства лучше обнаруживает дистанцию, занятую Токвилем в отношении своих предыдущих положений. Именно «робким умам» приписывает он страх перед любовью к независимости. Распад социального, угрозу которого он показал, становится объектом необоснованной и некоторым образом вторичной гипотезы. «Так как граждане не оказывают никакого действия друг на друга, — пишет он, — в момент, когда национальная власть, которая держит их всех на своих местах, начинает исчезать, кажется, что беспорядок тотчас должен дойти до высшей точки, и вследствие того, что каждый уходит со своего места, общество вдруг оказывается уничтожено. Я, однако, убежден, что анархия не являет-



ся главным, а наименьшим злом, которого должны бояться демократические века» (295). Между тем все происходит так, как если бы собеседником, к которому адресуется Токвиль, был он сам, ибо кто как не он описывал распад звеньев, некогда составлявших единую цепь?

Но еще нужно спросить себя, почему автор отодвигает представление, к которому он, казалось, так сильно был привязан, — или скажем скорее, отодвигает ли он его абсолютно или же временно и в пользу какого другого представления. В определенном смысле ответ не оставляет сомнений: произошло сильное изменение представления. Идея, что самую большую опасность составляет дробление общества и вследствие этого анархия, в той или иной форме много раз отвергается в четвертой части. Она уступает место идее, разумеется, уже выдвигавшейся, но переходящей теперь в центр его критики демократии, а именно идее, что страх перед анархией или любовь к порядку прокладывает дорогу абсолютной власти. Итак, мы читаем в третьей главе: «Любовь к общественному спокойствию часто является единственной политической страстью, какую сохраняют эти народы [демократические], и она становится у них самой активной и самой сильной по мере того, как другие ослабевают и умирают; это естественно располагает граждан отдавать беспрестанно или позволять брать центральной власти новые права, последняя кажется им единственной, имеющей заинтересованность и средства, чтобы защитить их и самое себя от анархии» (301). И еще он пишет в четвертой главе, когда снова оказывается упомянута Франция, народ, который по выходе из длительной и кровавой революции соглашается на все, что увеличивает силу власти: «Склонность к общественному спокойствию становится тогда слепой страстью, и граждане становятся подданными, влюбленными в порядок необузданной любовью» (308).

Эти последние замечания и еще более обширный аргумент, в который они вписаны, объясняют нам мотивы происшедшего изменения. Если Токвиль не заботится больше о привлечении внимания к процессу дробления, распада общества, то потому, что *социальная пустота* казалась ему фикцией. В анархии он видит меньшую опасность, потому что он убежден, что она может быть, согласно худшей из гипотез, только эпизодом. Нам кажется, что напротив, его господствующее убеждение в том, что демократия стремится

ся придать обществу такие полноту, прочность, что оказывается стерто разнообразие идей, чувств, поведений, свободное проявление инициатив, само желание нового.

Еще раз оказывается ценным соотношение со второй частью. Во второй главе, как помнят, анализ индивидуализма дал Токвилю повод противопоставить демократическую модель аристократической, чтобы подчеркнуть их различные свойства: здесь принцип ассоциации, там принцип распада. Итак, сравнение двух моделей предпринято в соответствующей главе четвертой части, но на это раз, чтобы показать, что одна характеризуется социальной дифференциацией, которая порождает идею о множественности вторичных властей и препятствует идее о единообразном правле, предписанном всем членам общества, тогда как другая характеризуется равенством условий, порождающем «идею о единой власти» и идею о «единообразном законодательстве» (297). Вероятно, можно думать, что оба анализа не несовместимы: они делают своим предметом различные феномены. Но первый анализ, доведенный до своих последних следствий, отнимает возможность увидеть в появлении индивида, гражданина, соотносящегося с самим собой на расстоянии от других, положительный знак независимости. И с другой стороны, он приводит к классической концепции деспотизма, которая затушевывает оригинальность демократического факта в современном обществе. В этом духе имеются формулировки в начале четвертой главы (вторая часть), предназначенной показать, как американцы борются с индивидуализмом посредством свободных институтов: «Равенство ставит людей рядом друг с другом без удерживающей их общей связи. Деспотизм воздвигает барьеры между ними и разделяет их. Равенство настраивает их не думать о себе подобных, и деспотизм делает род общественного достоинства из безразличия» (109). Неважно, что автор уточнял: «Деспотизм, опасный во все времена, особенно заставляет опасаться в демократические века», он прикрепляет к настоящему институт «всех времен». Зато в последней части рассуждение становится гораздо более тонким, ибо оно стремится соединить факт новой свободы с фактом новой власти.

Но тем более примечательной является перестройка аргументации, осуществляемая с тех пор, как Токвиль ставит в центр ее темы единой и центральной власти и единообразного законодательства. Последние используют пред-

ставление о равенстве, которое, как мы видели, вырисовывалось ранее, но теперь приобретает новый статус.

Задержимся на второй главе (четвертая часть). В конце своего сравнения между двумя моделями, аристократической и демократической, Токвиль заявляет: «По мере того как условия у народа выравниваются, индивиды кажутся меньше, а общество больше, или скорее каждый гражданин становится подобен всем другим, теряется в толпе, и замечают только огромный образ самого народа» (298). Уже сама фраза заслуживает исследования. Как видно, первое положение исправлено. Фактически, оно напоминает известный образ нивелирования, но не дает возможности понять, почему уменьшение индивидов связано с подъемом общества, а не власти. Чтобы в этом убедить, нужно бы сразу сказать, что индивид неизбежно включен в социальное представление таким способом, что его образ не может сжиматься на одном полюсе, без того чтобы образ общества не увеличивался в объеме на другом полюсе. Но автор этого не говорит. Таким образом, текст соскальзывает («или скорее...») в доказательство того, что идентичность каждого стирается в коллективной идентичности под влиянием уподобления. Наконец, разрыв конструкции, внезапное появление безличного «они» («и замечают только...») сами по себе красноречивы. Образ народа отрывается от индивидов, заставляет быть видимым каждого из них с безличностной точки зрения. Но едва выдвинулся термин народа, Токвиль продолжает: «Это создает естественно у людей демократических времен очень высокое мнение о правах общества и идею об очень незначительных правах индивидов. Они легко допускают, что интерес первого является всем, а интерес другого ничем. Они охотно соглашались, что представляющая общество власть обладает гораздо большей просвещенностью и мудростью, чем любой из составляющих его индивидов, и что ее долг и право заключаются в том, чтобы взять каждого гражданина за руку и вести его» (298).

Замена народа обществом привлекает наше внимание. Она — знак удвоения процесса, происхождение которого восходит к равенству. С одной стороны, речь идет об идентификации подобных, откуда возникает образ Единого народа; с другой стороны, речь идет о расколе, из которого возникают чистой воды множественность индивидов с самой низкой степенью их влияния и общество как тако-

вое, в котором запечатлено всемогущество реального. И в этой перспективе проясняется в двойном свете власть. Она одновременно может воплощать народ; в ней, как он нам уже доказывал, концентрируется общее мнение; она осуществляет, следуя формуле первого тома, тиранию большинства и она представляет общество, нечто неопределенное, которое одно имеет субстанцию и силу, так что, представляя его, власть оказывается в глазах всех «огромным существом, единственно возвышающемся среди общего унижения» (301).

Доказательство того, что мы шли верной дорогой, тотчас нам доставлено замечанием, что именно там, где с большой силой отброшена догма суверенности народа, торжествует это самое представление. «Понятие промежуточной силы затемняется и затушевывается. Идея права, внутренне присущего некоторым индивидам, скоро исчезает из ума людей; идея всемогущего и так сказать единственного права общества приходит на ее место» (298—299).

К тому же именно в этом контексте термин социальной власти делается предметом систематического употребления. Он кажется нам знаком новой концепции, которая не позволяет очерчивать сферу политики на дистанции от сферы социального. Конечно, власть всегда кажется местом действенного нивелирования. Она исходит из «естественных инстинктов», благоприятствуя равенству и единообразию (302). «Но правительство любит то, что любят граждане, и ненавидит то, что они ненавидят». Между ними существует «общность чувств» (там же). И откуда приходит это согласие, если не от своего рода динамической асимметрии между обществом, учреждающимся как власть, и властью, проникающей в общество?

Чем, таким образом, становится для Токвиля равенство в ходе анализа? Оно не открывается более в зрелище расщепления индивидов, некогда бывших членами единого тела (или многих тел), индивидов, равных в качестве независимых единиц, поскольку ни один из них не представляет высшего или низшего принципа. С одной стороны, равенство обозначает сходство, и его результатом является иллюзия (записанная в реальном) коллективной идентичности, названной Народом. С другой стороны, оно проявляется в создании единообразного пространства, и его результатом является иллюзия (также записанная в реальном) об инстанции на расстоянии от него, которая

хранит в себе закон его конструирования, о власти, *представляющей* общество, ее автор называет «единственной, простой, провиденциальной и творческой» (299) (курсив мой. — *К.Л.*).

Могли бы сказать тогда, что Токвиль признает достоинство равенства как момента появления свободы, только чтобы лучше нейтрализовать это представление. Он его не уничтожает, но сначала он его смещает и затем доходит до переработки его, чтобы убедить в естественной эволюции демократии к новому роду деспотизма. Такое движение мысли очерчивается в третьей главе, где автор проводит рассмотрение феномена концентрации власти. Заметив, что любовь к общественному спокойствию берет верх над всякой другой политической страстью (мы цитировали этот отрывок), он стремится напомнить свою мысль о склонности к независимости, каковая порождает равенство. Мы оказываемся тогда перед двусмысленностью: независимость и слабость. Таковы, говорит он, «два состояния, их не нужно ни рассматривать отдельно, ни смешивать» (301). Но скоро увидят, что и то, и другое помогают развитию власти. Бессилие индивида заставляет его ощущать «потребность в посторонней помощи», какой он не мог бы ожидать от себе подобных, так что он естественно обращает свои взгляды к этому огромному существу, которое одно возвышается среди общего унижения. Что касается независимости, она, по существу, оказывается затребована в ущерб другому, но отказ каждого подчиняться другому приспособляется к принятию «общей зависимости» перед лицом абсолютного третьего. Человек демократических веков, замечает Токвиль, подчиняется только с крайним отвращением равному себе соседу, однако «он любит заставить его ощущать в каждый момент общую зависимость, где они оба имеют одного и того же господина» (там же). Наконец, так как эта последняя формула не кажется достаточно убедительной, потому что она еще предоставляет место понятию зависимости в отношении некоего, господина, Токвиль вскоре ее исправляет, уточняя: «Демократические народы часто ненавидят держателей центральной власти, но они любят саму власть» (там же). Таким образом, аргумент кажется завершенным: ничто не остается от подчеркнутого нами заявления в первой главе: «Люди, живущие в это время, движутся, таким образом, по естественному склону, который ведет их к свободным институтам»

(295). Их естественная склонность, кажется, теперь увлекает их к подчинению власти в то же самое время, как она заставляет их избегать всякой личной зависимости. Непредвиденным путем в конце главы оказывается вновь установлен один из главных тезисов второй части: «Индивидуальная независимость и местные свободы будут всегда продуктом искусства» (303).

Но речь здесь еще идет только об этапе. Именно в шестой главе осуществляется превращение свободы в свою противоположность. В третьей любви к власти, противостоящая ненависти к ее держателям, относится к власти, функция которой состоит в *представлении* общества; но нам еще не уточнены происхождение власти и фигура ее держателей. Когда Токвиль от этого переходит к разоблачению «рода угнетения, угрожающего демократическим народам» — угнетения, не имеющего прецедента и имени, — он не удовлетворяется описанием черт нового феномена: «Власть огромная и опекунская..., абсолютная, детализированная, регулярная и мягкая», она берет на себя ответственность за жизнь людей во всех ее аспектах и «крадет понемногу каждого гражданина вплоть до самого его использования» (324). В конце этого анализа он добавляет, что порабощение «могло бы комбинироваться лучше, чем воображают, с некоторыми внешними формами свободы» (395). Затем, более решительно, он заставляет своего читателя открыть, что режимом, лучше всего приспособленным к тому, чтобы придать реальность этой модели, является тот, который имеет черты политической демократии: «Наши современники непрерывно работали под влиянием двух непримиримых страстей: они чувствуют потребность быть ведомыми и желание оставаться свободными. Не в силах разрушить ни тот, ни другой из этих противоположных инстинктов, они стремятся их одновременно удовлетворить. Они воображают единственную, опекунскую, всемогущую власть, но избранную гражданами, они комбинируют централизацию и суверенность народа. Это дает им некоторую передышку, они утешаются тем, что имеют опеку, думая, что они сами выбрали своих опекунов. Каждый индивид терпит свою связанность, потому что он видит, что не человек и не класс, а сам народ держит конец цепи. В этой системе граждане выходят на момент из состояния зависимости, чтобы указать себе господина, и снова в него возвращаются» (там же).

И это последнее положение скоро оказывается исправленным. Мгновенное освобождение от зависимости само кажется иллюзорным: «Тщетно будете вы обременять тех же самых граждан, которых вы сделали столь зависимыми от центральной власти, выборами время от времени представителей этой власти: такое использование их свободной воли столь важное, но столь редкое, не помешает тому, чтобы они потеряли мало-помалу способность самостоятельно мыслить, чувствовать и действовать и чтобы они не упали таким образом постепенно ниже человеческого уровня» (326). Осуждение указанной модели выражено так сильно, что оно заставляет пренебрегать попутно сделанными оговорками: а именно, что еще хуже было бы господство человека или безответственной корпорации; что угнетение, реализуемое под знаком суверенности народа, менее унижительно; или что частные лица собирают некоторые плоды жертвы, принесенной ими общественности в виде своей независимости... Высшей истиной кажется в самом деле положение, что новый деспотизм приобретает свою самую надежную форму, когда образ власти, представляющей общество, соединяется с образом народа, который имеет дело только с самим собой.

Таков странный путь, который кажется навязанным четвертой части. Разумеется другой, но также богатый неожиданностями, как прослеженный нами ранее. Но нет... мы прервали его слишком рано, захваченные интерпретацией, удержанной потомством. Не позволим же ускользнуть последним строкам шестой главы. Внезапно картина меняется снова. Токвиль снова начинает: «Конституция, которая была бы республиканской в том, что касается головы, и ультра-монархической во всех других частях» казалась ему «эфемерным монстром»; «пороки правителей и глупость управляемых не замедлили бы его разрушить; и народ, утомленный своими представителями и сам собой создал бы более свободные институты или скоро оказался бы у ног единственного господина» (327). Ошибочно сделали бы мы вывод, что опекунская демократия жизнеспособна и что инстинкт независимости, предоставленный самому себе, приводит к состоянию рабства. Вопреки всем аргументам, долженствующим нас убедить, нужно, в конечном счете, признать, что свобода не может с течением времени прикрыть рабство, что она возвращается или, если она пришла в упадок, уничтожается полностью перед

лицом деспотизма. Однако, пусть не думают, что этот последний поворот размышления является знаком короткой и неустойчивой уступки надежде, которая заставляет выйти за рамки теории. Токвиль идет гораздо дальше в реабилитации демократии в конце седьмой главы. Конечно, вновь говорит он о свободах как лекарстве от равенства, но он заключает следующим образом: «Люди, живущие в демократические века, в которые мы входим, имеют, естественно, склонность к независимости. Естественно, что они нетерпеливо переносят равенство: постоянство самого того состояния, которое они предпочитают, их утомляет. Они любят власть, но они склонны презирать и ненавидеть того, кто ее осуществляет, и они проскальзывают у него между рук по причине самой их малости и подвижности. Эти инстинкты будут все снова обнаруживаться, потому что они исходят из неизменного социального состояния. Долго они будут препятствовать тому, чтобы никакой деспотизм не мог утвердиться, и они обеспечат новое оружие каждому новому поколению, которое захочет бороться за свободу людей» (335). Здесь нет ни одного слова, не направленного против ранее сформулированных идей. Отметим в особенности, что индивиды больше не кажутся пленниками власти по причине их подвижности: сама малость их спасает. И отметим еще, что народы больше не имеют любви к власти вопреки ненависти, которую они питают к ее держателям (302): вопреки этой любви они не теряют из вида презираемую и ненавидимую фигуру владыки...

Наконец, нам кажется знаменательным, что это заключение пристокает из нового размышления о природе аристократической и демократической моделей. Его значение сильно подчеркнуто самим автором: «Я закончу общей идеей, которая скрывает в себе не только все особые идеи, выраженные в этой главе, но еще многие из тех, изложить которые ставилось целью в этой книге» (334). Не станем искажать его интенцию: он имеет в виду показать, что было время, когда усилия людей были направлены на увеличение и укрепление общественной власти, и что теперь, когда она получила самую большую силу, задача заключается в том, чтобы заставить ее принять границы, заставить ценить и поддерживать права граждан, поддерживать независимость индивида. Но его первое замечание не касается только власти. Вернувшись к отмеченной нами теме второй главы (106), он замечает, что в аристократических об-

ществах «сам образ общества был темен и непрерывно те-  
рялся среди всех властей, которые управляли гражданами»  
(там же, 334) (курсив мой. — *К.Л.*). С нашей точки зрения,  
это суждение управляет последними рассуждениями главы  
о достоинстве демократии. Но от этого становится только  
более поразительно, что Токвиль не выявляет эту связь.  
Можно было бы ожидать, что он добавит (это обеспечило  
бы другой тезис противоположности), что с современной  
демократией рождается образ общества, или лучше сказать,  
ибо последний термин двусмыслен, что по ту сторону со-  
здания образа народа или по ту сторону образа общества,  
которые еще являются образами определенными, кристал-  
лизующими веру в коллективную идентичность или в объ-  
ективную мощь, рождается видение социального в качест-  
ве универсального. Однако он останавливается перед этим  
выводом; ни идея единственной власти, ни идея единооб-  
разного законодательства не дают отчета относительно но-  
вого смысла политики и права.

Нужно это уточнить, ибо рассмотрение одной стороны  
размышления Токвиля (очень кропотливое, как, может  
быть, скажут, но недостаточно кропотливое на мой взгляд)  
не было осуществлено с целью поймать его в ловушку его  
противоречий. Результат был бы незначительным, бес-  
плодным. Как всякий большой мыслитель, Токвиль учит  
самими своими противоречиями. Скажем даже больше:  
может быть, именно потому, что он слеп к вопросу, по-  
ставленному историческим становлением свободы, он спо-  
собен лучше заметить в современном обществе черты, ко-  
торые не могут отметить демократические буржуазные или  
социалистические мыслители, его современники. Полтора  
или почти полтора века после него мы еще стоим перед за-  
гадкой демократии, и его труд помогает нам ее разрешить.

## Часть четвертая

### О неустрашимом

## Постоянство теолого-политического\*

Очень долго широко разделяемое в XIX веке убеждение состояло в том, что нельзя расшифровать изменений политического общества — осознать настоящую меру того, что уничтожается, или того, что происходит, или того, что возвращается, — не рассматривая религиозное значение Старого и Нового. Философия, история, роман, поэзия как во Франции, так и в Германии дают многочисленные свидетельства этого. Разумеется, это положение не совсем новое, его черты можно найти, поднимаясь очень далеко вверх по течению времени. Я не говорю о работах теологов и юристов, споривших о связях власти королей или императоров с властью пап — их мысль, как она осуществлялась, располагалась в горизонтах теолого-политического опыта мира. Мне кажется, что именно в XVI веке отмечают первые признаки современного мышления о религии и политике, когда рождается новая чувствительность к вопросу об основах гражданского порядка под влиянием, с одной стороны, потрясения власти Церкви, затем борьбы вокруг Реформы, и, с другой стороны, утверждения или оспаривания абсолютной власти государя. Остается тем не менее, что в начале XIX века развивается вследствие Французской революции совсем другого масштаба спор. Именно в связи с этим событием формируется чувство разрыва, который не является разрывом во времени, а ставит в отношение со временем как таковым, заставляет возникнуть тайну Истории; который не вписывается в область так называемых политических, экономических или социальных институтов, а ставит в отношение с институтом как таковым, заставляет возникнуть тайну общества. Религиозный смысл этого разрыва часто посещает умы, каким бы не было сформулированное суждение — ищут ли признаков восстановления католицизма, или обновления христианства в католицизме или протестанстве, признаков его осуществле-

---

\* Статья опубликована в: «Le Temps de la réflexion», 1981, Paris, «Gallimard», № 2.

ния в политической и социальной жизни вне прежних рамок различных Церквей, или же признаков полного его разрушения и рождения новой веры. Если ограничиться Францией, скажем, что на одном полюсе легитимист де Мэстр, на другом — социалист Леру и между ними такие оригинальные мыслители, как Баланш, Шатобриан, Мишле и Кине говорят одним и тем же языком: одновременно политическим, философским и религиозным.

Правда, в тот же период — не забудем этого — устанавливается новое состояние духа, расположенность (черты которой можно также найти в XVI веке и которая полностью вырисовывается в период Французской революции) понимать государство как независимую сущность, делать из политики действительность *suī genētis*, отодвигать религию в область частных верований. Уже в 1817 году Гегель осудил такую расположенность в терминах, заставляющих предполагать ее подъем. Утверждая в отрывке из «Энциклопедии», что «религия составляет для самосознания основу социальной моральности и государства», он добавляет такой ценный комментарий: «Было бы большим заблуждением нашей эпохи желать рассматривать вещи столь неразрывные в качестве отделимых друг от друга и безразличных одна к другой. Рассматривали, таким образом, отношение между религией и государством в том смысле, что последнее существовало бы для себя самого, тогда как религия добавлялась к этому только как элемент индивидуальный и субъективный, придающий ему прочность, в некотором роде как вещь желанная, впрочем, также безразличная — моральность государства, его рациональное право и конституция сами по себе солидно утверждены на его собственной основе»\*.

Немного позже во Франции умножатся такого рода критики, исходя из различных предпосылок, находясь под влиянием гуманизма или социализма, носящих отпечаток новой религиозности, которые выступают перед лицом противников, занимающих первые места, когда царствование Луи-Филиппа обеспечит успех по природе цинической прагматистской политике, которой Виктор Кузен придаст подходящие цвета эклектизма. Эта незаконнорожденная, если следовать определению Леру, философия будет про-

\* Гегель Г.-В. Энциклопедия философских наук. § 552.

славлять некоторые нерушимые достоинства религии, но для того, чтобы направить их на сохранение политического порядка, который, по выражению Гегеля, покоится на своей собственной основе.

Нужно было бы, значит, признать, что навязанная сегодня концепция политики обладает сама по себе старыми корнями. Ее происхождение кажется соединенным с происхождением буржуазного духа — духа буржуазии, ставшей политически господствующей. Не на стороне мыслителей, упомянутых нами сначала, а на стороне эклектизма, как должны мы сказать, не останавливаясь на превратностях идеологии, изгнавшей его с интеллектуальной сцены, заявляет о себе наша современность. Таким образом, «большое заблуждение», разоблаченное Гегелем, обозначало бы истину новых времен, нашего собственного времени. Суждение Истории, которое он имел обычаем упоминать, обернулось бы против него и осудило бы его собственное заблуждение. Вообще, должны были бы заключить, что если мыслители, искавшие религиозную истину политической революции, свидетелями которой они были (демократической революции, ибо именно о ней шла речь), стали чужды духу нашей эпохи, это происходило, потому что они не имели понимания нового. Но годится ли останавливаться на этом заключении и иронизировать над их химерами? Не нужно ли спросить себя, не имели ли те, кто жил, помня Старый Порядок и Революцию, кто еще существовал на изломе мира исчезающего и мира возникающего, те, мысль кого была наполнена безграничным вопрошанием — я имею в виду, что еще не установилось предполагаемое определение требующих познания вещей, определение политики, религии, права, экономики, культуры, — не имели ли, значит, они, даже если ошибались, особой способности понимать символическое измерение политики, то, которое позже было закопано, которое буржуазная мысль уже закопала под предполагаемым знанием реального строя общества.

Чтобы попытаться ответить на этот вопрос, нужно сначала уточнить его пределы.

Конечно, факт, что политические институты издавна отделены от религиозных институтов; это другая вещь по сравнению с удалением религиозных верований в частную сферу. Упомянутый феномен замечают даже там, где католицизм остается господствующей религией. Правда, необходима оговорка при рассмотрении примера европейских

стран, попавших под тоталитарное господство. Но как бы он не возбуждал размышления, временно пренебрежем им, чтобы нам удержать размышление на уровне общей констатации. Имеет ли последняя свой собственный смысл? Можно ли сказать, что религия просто уничтожилась перед политикой (чтобы выжить только на ее периферии), не спрашивая себя о том, что некогда означал ее вклад в политический порядок? Или же нужно предположить, что этот вклад был столь глубок, что он из-за этого стал неузнаваем для тех самых, кто считает его последствия исчерпанными? Не нужно ли допустить, что вопреки случившимся изменениям религиозное сохраняется под чертами новых верований, новых представлений, так что оно может вернуться на поверхность в традиционных или новых формах, когда конфликты станут достаточно острыми, чтобы разрушилось здание государства?

Согласно первой перспективе, понятие «современной» политики не было бы больше сомнительным, оно произошло бы из нашего собственного опыта. Согласно второй, оно было бы знаком неосведомленности или отрицания скрытой части общественной жизни, то есть процессов, которые управляют привязанностью людей к порядку — более того, которые определяют *их способ жить в обществе* — и обеспечивают этому порядку, этой форме общества устойчивость во времени независимо от затрагивающих их событий. Открытый таким образом путь не привел бы нас обязательно к интерпретациям (впрочем, противоречивым) в духе неразрывной связи религиозного и политического, но по крайней мере мы бы снова увидели кое-что от их вдохновения.

Между тем, уточняя таким образом границы нашего вопроса, мы не можем не заметить, что они находятся в тесной связи со смыслом, который мы придаем словам, а именно, религиозному прежде всего, но особенно политическому. Именно этот смысл нужно рассмотреть.

Во-первых, можно его брать более или менее расширительно и спорить о пороге, по ту сторону которого оно утрачивает всякую уместность; но, кажется, без труда согласятся считать, что верования, позиции, представления, не относимые заинтересованными субъектами к догме, не означающие с их стороны верности Церкви, сопровождающиеся даже в известных случаях воинственным атеизмом, могут свидетельствовать о религиозной чувствительности —

это последнее выражение может сохранять довольно точное содержание, если оно отсылает к исторически, культурно определенным феноменам, то есть не религиозным вообще, но религиозным в духе христианства, различные проявления которого мы можем отметить без риска ошибиться. Зато слово «политический» ставит нас перед двусмысленностью, которую нужно разрешить, чтобы знать, о чем говорят. Знак этой двусмысленности, как каждый знает, обеспечивает факт выбора между тем, говорить ли о политике или о политическом. Достоверно, что установление границ области, названной политической, не зависит от простых методологических критериев. Само понятие «границы» происходит, действительно, от озабоченности определением «объективного» — озабоченности, лежащей у истоков политической теории, политической науки, политической социологии, таких, как они вырисовываются в течение нашего века. Пусть идет речь о том, чтобы очертить уровень понятий самих по себе социальных отношений, уровень соотношения сил, или о том, чтобы понять совокупность социальных функций, неизбежное сочетание которых свидетельствует о связности системы, или же пусть идет речь о различении уровня суперструктуры, поднятой над производственными отношениями, где классовое господство переводится, изменяясь, в институты, практику, представления, относительно которых предполагается, что они выражают общий интерес, или же, наконец, пусть речь идет о том, чтобы выделить путем эмпирического наблюдения в массе социальных фактов те из них, которые прямо или косвенно имеют отношение к практике власти, — во всех случаях посылка одна и та же: объект мог бы иметь устойчивость только в качестве особого существа. Другими словами, действие сознания, становящегося в отношении с объектом, — положенного в качестве «реального» или «идеального», — заставляет его возникнуть при отделении его от других определенных или определяемых объектов. Критерий того, что есть *политическое*, дается как критерий того, что есть *неполитическое* — то есть экономическое, социальное, юридическое, эстетическое... или религиозное. Это действие не безобидное; оно практикуется под прикрытием очевидности, заимствованной из области, сконструированной как область точного знания: а именно, она является только наукой об особенном... Бесплезно уточнять, что такое расположение ума не препятствует, а



очень часто даже предъявляет требование поиска связей между тем, что зависит от политики, и тем, что зависит от другой реальности или от другой системы. Как, например, сочетаются силовые отношения с юридическими? Как политическая система интегрируется в качестве подсистемы в общую систему? Каким образом институты, формы практики, политические представления, необходимые для сохранения способа производства, оказываются детерминированными и какова их настоящая действенность в различных социоисторических формациях? Каким образом они в свою очередь извлекают пользу из состояния культуры, права, религии? Это проблемы, которые охотно формулирует теоретик или наблюдатель. Еще лучше: приглашают различить с разных точек зрения, реляционистской, марксистской, функционалистской, описательной, и в зависимости от исторического опыта способы меняющихся связей между секторами социальных отношений, подсистемами, уровнями суперструктуры. Но оказывается, что всякая попытка понять изменение сочетаний ведет начало от первого действия, которое разделяет социальные данные, чтобы определить понятное. И оказывается, что это действие руководствуется принципом, который возводит Субъект в положение чистого познания, обеспечивает ему научную нейтральность, заставляет его посредством связности его конструкции или его наблюдений обрести уверенность в своей позиции.

Совсем другой предстает мысль, формируемая нами о *политическом*, когда мы, сохраняя верность духу самой древней и самой устойчивой философии, имеем в виду под этим термином исходные принципы общества или, лучше сказать, различные формы общества. Абсурдно было бы считать, что мы постигаем тогда политическое в более расширенном плане. Мы обретаем другую идею о нем, и нас ведет при этом другое требование познания. Чтобы уточнить смысл этой идеи, этого требования, нет надобности вспоминать многовековые споры, которыми заполнена история политической философии. Ибо для нашей темы не имеет значения вопрос, как проводилось в прошлом исследование философа относительно вопроса о сущности человека, или о переходе от естественного состояния к обществу, или о движении самосознания разума в истории. Тем или другим способом и, так сказать, по эту сторону от теоретических конструкций, по эту сторону от движения фи-

лософского размышления, осуществляющегося под влиянием мировых трансформаций, оказывается всякий раз необходима идея, что общество отличается от другого своим *порядком*, или скажем лучше, так как слово уже употреблялось, некоторым *полаганием формы* человеческого сосуществования. Другими словами, если политическое в глазах философа не оказывается локализуемым в обществе, это происходит в силу той простой причины, что само понятие общества включает уже в себе исходную основу своей политической дефиниции; это происходит в силу той простой причины, что пространство, названное обществом, непостижимо в себе как система отношений столь сложных, какие можно вообразить; что, наоборот, именно его главная схема, особый смысл его установления делает мыслимым (здесь и там в прошлом и настоящем) сочетание его измерений и устанавливающиеся внутри него отношения между классами, группами, индивидами, также как между формами практики, верованиями, представлениями. При отсутствии этого первоначального соотношения со способом социального устоя, с исходным принципом, с главной схемой, управляющими не только пространственной, но и временной конфигурацией общества, оказались бы в плену позитивистской фикции, не смогли бы избежать того, чтобы поставить общество впереди общества, утверждая как элементы то, что постигается уже начиная с социального опыта.

Приписывая статус реальности производственным отношениям и классовой борьбе, например, забыли бы, что *социальное деление* определимо только — если не видит себя представленным абсурдно как деление между чуждыми обществами — поскольку оно изображает внутреннее деление, поскольку оно взято в той же самой среде, в том же самом «теле» (если употребить выражение Мерло-Понти); поскольку элементы его определены не только их отношениями, но и сами последние определены их общей вписанностью в одно и то же пространство и свидетельствуют об общей чувствительности к этой вписанности. Так же, проводя границу между тем, что принадлежит к области экономического, политики (в том смысле, как ее понимает современная наука), к области юридического, религиозного, чтобы отметить в них знаки специфических систем, забыли бы, что мы достигаем когда-либо такого аналитического различения только потому, что мы имеем при себе идею о

первичной размерности социального и что она дается вместе с идеей о ее первичной *форме*, политической *форме*.

Противоположность мысли о политическом — взятом во всех его вариантах и моментах — и политической науки — взятой во всех ее вариантах и моментах — состоит не в том, что одна рассматривает общество как тотальность, а другая отбрасывает этот объект, считая его иллюзорным. Например, марксистская наука (тут мы не говорим о самом Марксе, мысль его двузначна и более проницательна) претендует на то, чтобы хорошо воссоздать реальную или идеальную тотальность; парсоновская наука так же претендует на то, чтобы заново соединить функциональные системы в общей системе. Противоположность проявляется на другом уровне. Философ не находится обязательно в поиске неуловимого объекта в виде тотальности, он ищет в режиме, в форме общества принцип овнутрения, который дает объяснение особому способу дифференциации и отношений классов, групп или условий и, одновременно, особому способу различения знаков, в зависимости от которого осуществляется опыт сосуществования — знаков экономических, юридических, эстетических, религиозных...

Уточним, значит, понятие *полагания формы*, которое мы ввели, предупреждая, что оно включает понятие *полагания смысла* (я заимствую это выражение у Пьера Олагнье) и *полагания сцены* социальных отношений; или же скажем, что общество оказывается у себя, во внутренней организации этих отношений, только устанавливая условия их понимания и только давая себе посредством тысячи знаков квазипредставление о себе самом. Но нужно еще снова подчеркнуть, что полагание формы, политическое установление не могло бы быть сведено к границам социального как такового. Различение того, что является социальным, и того, что им не является, заставило бы нас впасть в фикцию тотчас, как мы бы захотели представить его в качестве *реально-го*. Мы только что говорили, что принцип овнутрения, который руководит мыслью о политическом, предполагает способ различения знаков, в зависимости от которых устраивается опыт сосуществования; однако последний не отделяется от опыта мира, видимого и невидимого, на всех уровнях. Различение реального и воображаемого, истинного и ложного, доброго и злого, справедливого и несправедливого, естественного и сверхъестественного, нормального и аномального касается не только отношений людей в их

общественной жизни, едва ли нужно на этом настаивать... Таким образом, выработка, о которой свидетельствует всякое политическое общество, и не только выработка субъекта, стремящегося его расшифровать, содержит вопрос о мире, о бытии как таковых. Вероятно, было бы чудовищной задачей, и задачей, предлагаемой еще политической мысли, узнать, как возник в ходе истории, по крайней мере частично, опыт *объективного* мира, мира, который существует независимо от особых коллективных опытов; как осуществился переход от политико-социального *Unwelt* к *Welt*, как могли бы сказать, используя язык Гуссерля.

Между тем мы здесь ограничиваемся исследованием различия между политической философией и политической наукой. Однако согласимся, что последняя встречает проблемы, имеющие отпечаток философского исследования; но для нее это именно только *проблемы*, которые нужно обрисовать в ряду других в рамках реконструкции или описания механизмов социального функционирования. Фактически, теоретик, анализирующий политику в терминах соотношения сил, то ли придает им собственную логику, то ли делает из них отражение или преобразование классовых отношений, в свою очередь, определенных способом производства, этот теоретик не может не спросить себя, почему и как они могут стабилизироваться в данной конфигурации таким образом, что господствующая сила более явным образом не проявляется; он не может не исследовать, почему и как они ускользают от познания действующих лиц; почему и как они представляют себя в качестве законных или соответствующих природе вещей. По видимости, его проблема тогда хорошо объясняет процесс овнутрения господства. Но он ее решает, ища за пределами политики происхождение и природу этого процесса использования механизмов представления, таких, какими он их замечает в области права, религии, или научно-технического знания. Так же теоретик, который определяет собственно политическое действие, подчиняя его функциональным императивам (обеспечить унификацию, связь социального целого, сделать формулируемыми и доступными общие цели) не игнорирует того, что его определение чисто формальное. Надлежит, стало быть, чтобы функции выполнялись только при условии овнутрения императивов политики социальными агентами. И чтобы это объяснить, он ссылается на ценности и нормы, определяющие в дан-

ной системе культуры модели поведения. Но этим ценностям и нормам он придает еще специфические функции; он ищет условие их действенности в связности системы, от которой они зависят. Короче, какой бы не была схема описания или построения, подход всякий раз состоит в изоляции отношений, в их комбинации с целью дедукции из этих действий *общества*. Что некоторые из этих отношений предназначены обеспечить нам ключ к способам овладения социальным, не могло бы ввести в заблуждение. Теоретик движется тогда в элементе внешнего характера. Когда он говорит о праве, религии, науке, когда он говорит о ценностях, нормах, категориях познания, он только заполняет пробелы, оставленные прежде очерченной схемой действий, форм практики, отношений (понятых в их материалистическом или формалистическом смысле). Это второе действие зависит от первого. Маловажен способ, каким заставляют вращаться объект, для того чтобы он перешел из плана реального или функционального в символический план; маловажен способ, каким вводят элементы воображения или языка; маловажно то заключение, которое в последнем анализе соотношение сил, производственные отношения, отношения функционалистские, «представляют» себя, высказывают себя всякий раз в знаках религиозного, юридического, научного. Эта символика не дает нам выйти из концепции искусственно сделанного; она разворачивается как игра сочленений, термины которой были предварительно отделены и должны быть привиты к чему-то, что считается несущим в себе самом свое определение.

Противоположность философии и науки включает два требования к познанию. Для второй познание находит свое обоснование в определении моделей функционирования, оно практикуется соответственно идеалу объективности, которое ставит субъект в положение полнейшей дистанции от социального. Внешний характер познающего субъекта неизбежно сочетается с внешним характером самого социального. Зато мысль, усваивающая вопрос об основании социального, одновременно сталкивается с мыслью о своем собственном основании. Она не могла бы ограничиться сравнением между структурами и системами с тех пор как стала чувствительна к выработке сосуществования, наделяющего смыслом, производящего различия истинного и ложного, справедливого и несправедливого, воображаемого и реального, устанавливающего горизонты опыта от-

ношения человека с человеком и с миром. Эта мысль ищет обоснования самой себя в тот момент, когда она ищет обоснование того, о чем она мыслит. В этом отношении мне не кажется, что имелось значительное различие между требованиями, которые являются в настоящее время нашими, и требованиями философии истории или античной философии. Даже тогда, когда мы теряем критерии классического разума и отказываемся от различения, основанного на идее о сущности человека, между здоровыми и коррумпированными режимами, между легитимными и нелегитимными властями, даже тогда, когда мы считаем невозможным сослаться на идею становления Разума, которая позволила бы найти в такой-то конституции современного государства одновременно осуществление пути и смысл его этапов — прогресса, регрессов, извращений, из которых он состоит, — мы остаемся проникнуты вопросом о смысле человеческого действия, открывающегося в различных формах политического общества, и этот вопрос всегда поддерживается нашим политическим опытом здесь и теперь; мы ищем следы истины, законности, следы сокрытия истины, сокрытия права — все это в напряжении мысли, ищущей то, что она *вправе* мыслить.

Вернемся к исходному вопросу об исторически происшедшем устранении смешения религиозного и политического. В рамках социологии или политической науки речь идет об очевидном факте, который не мог бы поколебать категорий социального познания. Политическое и религиозное представлены как два различных уровня практики и отношений; проблема заключается в том, чтобы понять, как они сочетаются или не сочетаются при рассмотрении эмпирической истории. Что люди в течение веков или, скорее, тысячелетий игнорировали это разделение, что они придавали религиозное выражение функциям, которые выполняет власть, или силовым отношениям, из которых она возникает, не избавляет от признания, в пределах объективного анализа, устойчивости различения, которое самоценно. Однако эта позиция ставит нас перед двойной трудностью: или же история становится плоской, каким было общество; феномен отделения становится знаком одной общей системы среди других; так что наука обретает отчетливо релятивистскую перспективу. В этом случае оказываются скрыты условия ее (позиции. — *Перевод.*) формирования и с ними основа ее претензии на универсальную

ценность ее процедур, так как факт отделения заставил ее расшифровать специфичность политики. Или же, соединяясь с теориями эволюционистской или диалектической, идея исключения религии из политической области призвана отметить создание общества рационального или потенциально такого, в котором институты и формы практики проявляются или начинают проявляться такими, какими они есть действительно. Но в этом случае факт отделения не разъясняет ничего больше в нем самом; его значение установлено в отношении к закону исторического развития и к динамике социальных структур.

Философ находится в другой ситуации. Когда он под названием политического имеет в виду исходные принципы общества, он тотчас включает в размышление религиозные феномены. Это не означает, что в его глазах политическое и религиозное могут когда-либо совпадать. Но его идея заключается в том, что не могли бы разделить то, что зависит от выработки политической формы — в силу которой устанавливаются природа власти и представление о ней, природа социального деления и представление о нем (деление на классы и группы) и одновременно организовываются измерения опыта мира — и то, что зависит от выработки религиозной формы — в силу которой видимое свидетельствует о глубине, живое именуется в отношении к мертвым, слово людей обретает гарантию в первом соглашении, права и обязанности формируются в отношении к первому закону. Короче, и политическое, и религиозное связывают философскую мысль с присутствием символического — не в смысле того, как это понимали социальные науки, а в том смысле, что *они*, и то, и другое, вызывают своими сочетаниями доступ к миру. Это не препятствует пониманию того, что во всяком обществе существовала возможность конфликта между двумя принципами и что она даже молча признана повсюду. Кроме того, то обстоятельство, что в современном мире может утвердиться полное различие между областями, управляемыми двумя названными принципами, не только не ставит в затруднение философскую мысль, но удовлетворяет ее собственным требованиям, так как она никогда не могла, не приходя в упадок, подчиняться авторитету религии; так как она требует права искать свою основу в собственной практике. Вместе с этим революционным событием осуществляется в некотором смысле ее собственный замысел; она связана с

ним в той мере, в какой она находит условия своей эмансипации в тот момент, когда люди приобретают возможность овладеть своей историей; освободиться от фатальности, которая тяготела над их жизнью в результате подчинения социального порядка религиозному закону; расшифровать в формах своей практики и в том, что из них возникает, новые шансы наилучшего режима. Но заключить из этого, что религиозное как таковое может, должно уничтожиться или, лучше сказать, замкнуться в границах частного мнения, — это шаг, который кажется непреодолимым. Как, действительно, с этим согласиться, не теряя как раз понятия о его символическом измерении, измерении, определяющем отношения человека к миру? Вероятно, новое обоснование различия мнений имеет также символическое значение; но, по-видимому, в границах политической системы, которая обеспечивает каждому индивиду право пользоваться уважением, какое он обязан иметь к другим. Однако философская мысль может сохранить опыт различия, который по ту сторону различия мнений, по ту сторону того, что оно предполагает: согласие на относительность точек зрения, не существует в распоряжении людей; который не происходит в истории людей и не может быть там уничтожен; который ставит их в отношении с человечеством таким образом, что последнее не могло бы ограничиться самим собой, поставить себе границу, поглотить в себе свое происхождение и свой конец. Что человеческое общество имеет начало в себе самом, только будучи взято в связи с началом, которое не оно производит, это, поистине, *говорит* всякая религия, каждая на свой манер, так же как философия и дофилософское знание, хотя на языке, который последняя не может сделать своим.

Таким образом, философия разделена в своей критике религии. Если, например, она отвергает истину, связанную согласно христианской религии с Откровением; если она в принципе уклоняется от авторитета Библии, если она отбрасывает образ Бога, воплотившегося на земле в образе своего сына, она не утверждает не-истину как ложь или как обман. Более того, когда она верна своему духу, она не желает сохранять ее в силу той простой причины, что там имеются верования, полезные для поддержания имеющегося политического режима. В религии она обнаруживает способ изображения, драматизации отношений, который люди устанавливают с тем, что выходит за пределы эмпирического

времени, пространства, в котором завязываются их собственные отношения. Эта работа воображения выводит на сцену другое время, другое пространство. Однако тщетно желали бы свести ее к простому продукту деятельности людей. Вероятно, она несет отпечаток их действий в том смысле, что сценарий представления свидетельствует об их присутствии, заимствует из их чувственного опыта; что они населяют невидимое своим видимым; наивно изобретают время до времени, организуют пространство позади их пространства; что они строят интригу, исходя из самых общих условий своей жизни. Однако то, что несет знак их инициативы, несет также знак *испытания*. Раз признано, что человечество вырабатывается в себе самом, будучи охвачено началом, которое не оно производит, нужно согласиться, что перемена религии дает читать не только знаки человеческого изобретения божественного, но и знаки расшифровки божественного или, под видимостью божественного, избытка *бытия* относительно *проявляющегося*. В этом смысле современная религия, христианство учит философа тому, о чем он должен думать. Отринутый в качестве толкователя Откровения, он одновременно видит себя обладающим в качестве способа изложения божественного силой *откровения*, без которой философ не может обходиться, по крайней мере с тех пор, как он больше не отделяет вопрос о природе человека от вопроса об истории человека.

Упрощаем до чрезвычайности: философская мысль не может сделать своим под угрозой измены идеалу разумности утверждение, что человек Иисус является сыном божьим, но ей нужно взять на свою ответственность смысл появления представления о Богочеловеке, ибо она видит в нем изменение, в котором восстанавливается в обоих предполагаемых нами смыслах начало человечества в нем самом. Современная философия не может игнорировать то, чем она обязана современной религии; она не может быть на дистанции от работы воображения, подчинить его себе как простой объект познания, коль скоро она чувствительна к вопросу о своем собственном пришествии, коль скоро она не может больше скрывать от самой себя (если даже она уступает фантазму положить этому конец), что имеется также *работа философской мысли*, перемещение центра ее вопроса. Вопреки его претензии на абсолютное знание, замена образа понятием оставляет для философа в неприкосновенности опыт иного в языке, опыт раздвоения

между творчеством и проявлением, между активностью и пассивностью, между выражением и ощущением.

Может быть, мы коснулись в связи с этими последними замечаниями наиболее скрытой причины привязанности философа к религиозному. Если обосновано требование его права мыслить, что освобождает его от всякой установленной власти, он имеет не только идею о том, что общество, забывшее свой религиозный фундамент, жило бы в иллюзии чистой имманентности, в себе самом и уничтожило бы сразу место философии, но он предчувствует, что последняя связана с религией посредством акта, первым ключом к которому она не обладает. Так что если он считает, что наступил конец христианства, он ссылается еще на рождение новой веры, не в силах оторвать свое собственное знание от знания первоначального, латентного, разделенного всеми. Таким образом, он отказывается, вопреки видимости, принять исторический факт отделения религиозного и политического. Он противостоит, как мы это говорили, тем, кто его считает установленным, так как они не имеют верного понятия о том, что такое политическое. Но делая это, он испытывает риск отрицать то, что видимость имеет достаточно устойчивости, чтобы придать форму новой практике, чтобы вписаться некоторым образом в действительность власти и государства. Однако так как его мыслью остается, что невозможно отделить позицию власти от ее представления, так как он приписывает последнему символический статус, должна бы встать проблема оценки изменения, какое предполагает представление о власти без религиозного фундамента. В отсутствие этого философская критика не имела бы значения, ограничивалась бы осуществлением ошибочного мнения... Но нам казалось, что не это было ее целью, что она имела в виду возможность полагания формы общества, такого, что религиозное в нем оказывалось бы только недооцененным или непризнанным.

То, что мыслители XIX века стремились расшифровать из будущего, то для нас частично является прошлым и настоящим. Разумеется, смысл настоящего сам зависит от неопределенного будущего; но мы располагаем опытом, который от них был скрыт и который придает новый рельеф их спорам. В их эпоху заявила о себе только политическая форма, известная нам как современная демократия. Все ее предпосылки были заложены, но она сохранила еще свою

тайну, хотя можно было заметить ее динамику и двусмысленности, как это особенно доказывают некоторые необычайные предвидения Токвиля. Между тем за горизонтами политической мысли сохранялась реальность тоталитаризма; однако никакого сомнения, что она не способствует прояснению тайны демократии и вынуждает нас к новой постановке вопроса о религиозном и политическом.

Современная демократия свидетельствует о формировании очень своеобразного общества, его модель тщетно искали бы в прошлом, хотя она не без наследия. Об этом формировании свидетельствует новое определение-изображение *места власти*. Наверняка, именно этой отличительной чертой обозначается политическое. Мы намеренно избегали подчеркивать это ранее, потому что нам было важно подчеркнуть отличия политической науки и политической философии, показывая, что для одной речь шла об описании уровня особых фактов в социальном, тогда как перед другой стояла задача осмыслить принцип установления социального. Но теперь, когда опасность кривотолков кажется нам устраненной, мы не боимся более утверждения, что размышление о власти управляет всей политической философией, также как политической наукой. Как раз в силу этого размышления она не постигает только что-то особое, а соприкасается с первым конститутивным делением пространства общества. Что последнее действительно организуется как то же самое вопреки (или благодаря) своим многочисленным измерениям, включает отношение к месту, исходя из которого оно дает себя видеть, читать, называть. Власть оказывается этим символическим полюсом даже раньше, чем ее рассмотрят в ее эмпирических определениях; она демонстрирует внешний характер общества относительно самого себя, обеспечивает ему квазиразмышление о себе самом. Разумеется, мы должны остерегаться проектировать этот внешний характер в реальное; власть не будет тогда больше иметь смысла для общества. Лучше сказать, что она представляет знак в направлении вовне, в зависимости от которого она определяется. Во всех своих формах она отсылает каждый раз к одной и той же загадке: загадке внутренне-внешнего сочленения, деления, основывающего общее пространство, разрыва, который является одновременно установлением отношений, движения экстерииоризации социального, прочно связанного с движением его интерииоризации. Однако мы со своей стороны

издавна связаны с такой особенностью современной демократии: из всех известных нам режимов в ней одной представление о власти устроено таким образом, что власть свидетельствует о *пустом месте*, что, таким образом, поддерживает расстояние между символическим и реальным. И это происходит в силу дискурса, из которого следует, что власть не принадлежит никому лично; что те, кто практикует ее, не обладают ею, более того, не воплощают ее; что эта практика требует периодически обновляемого соперничества, что власть, обязанная этому соперничеству, делается и переделывается соответственно проявлению народной воли. Вероятно, по праву заметят, что принцип власти, которую людям запрещено присваивать, утвердился в античной демократии, но едва ли есть надобность напоминать, что там власть сохраняет позитивное определение с тех пор, как представление Города, определение гражданства покоится на дискриминации, основанной на естественных критериях, или, что возвращает в данном случае к тому же самому, на сверхъестественных.

К тому же не нужно смешивать идею, что власть не принадлежит никому, с идеей, что она обозначает пустое место. Первая может быть сформулирована политическими действующими лицами, вторая нет. Фактически, формулирование подразумевает представление самих действующих лиц, которые отрицают за каждым из них право овладевать властью. Старая греческая формула, что власть принадлежит определенной *среде* (относительно которой историки нам говорят, что она была разработана в рамках аристократического общества, прежде чем была унаследована демократией), сохраняет связь с наличием группы, имеющей образ себя самой, своего пространства и границ. Зато соотношение с пустым местом избегает прямого выражения в слове в той мере, в какой не предполагается общность, члены которой находятя в положении Субъектов вследствие того, что они являются ее членами. Формула «Власть не принадлежит никому» может быть переведена во вторую (которая, впрочем, кажется исторически первой): она не принадлежит никому *из нас*. Между тем как указание на пустое место существует вместе с указанием на общество, не имеющее позитивной детерминации, непредставимое в образе общности. В силу одной и той же причины разделение власти и общества в современной демократии не отсылает *вовне*, что определялось бы как боги, Город и священ-

ная земля, и не отсылает *внутрь*, что определялось бы как субстанция общности. Или другими словами, одна и та же причина приводит к тому, что не существует ни материализации Другого — в силу чего власть осуществляла функцию посредника, каким бы ни было ее определение — ни материализации Одного — власть тогда осуществляет функцию воплощения. Власть больше не разрушается от работы разделения, на которой основывается общество, и общество одновременно соотносится с самим собой только в опыте внутреннего деления, каковое оказывается, хотя и не фактически, но источником его установления.

Еще нужно добавить, что, будучи лишена двойного отношения к Другому и к Одному, власть не могла бы заключать в себе принцип Закона и принцип Знания. Таким образом, она оказывалась ограниченной. И поэтому она дает возможность отношениям, действиям, которые на различных уровнях, особенно производства и обмена, организуются нормами и в зависимости от специфических целей.

Если мы хотели развить этот аргумент, нужно бы было тщательно проанализировать процессы, управляющие установлением демократической власти, то есть регулируемым задействованием авторитета, обязанного ее практиковать. Но пусть нам будет достаточно напомнить, что оно требует институционализации конфликта и в момент проявления народной воли почти растворения социальных отношений. Это два одинаково значительных феномена упоминавшегося нами сочленения между идеей власти как чисто символической инстанции и идеей общества, лишённого субстанционального единства. Институционализация конфликта не находится в распоряжении власти; скорее последняя находится в зависимости от первой. Институционализация зависит от юридической разработки, и в этом первом смысле она позволяет высвободить особое поле политики — поле, где осуществляется соперничество между главными действующими лицами, способ действия и программа которых обозначает их явно в качестве соискателей общественной власти. Но кроме того что тотчас проявляется связь между законностью власти и законностью конститутивного для политики конфликта, нужно заметить, что феномен предполагает объединенными некоторое число условий, касающихся общественной жизни в ее совокупности: свободу мнений, выражения, ассоциаций, обеспеченное движение людей и идей. К тому же в

этом отношении так часто упоминаемая идея раскола между сферой государства и сферой гражданского общества кажется скорее запутывает, чем проясняет особенности демократического феномена. Она мешает отметить общую конфигурацию социальных отношений, в которой делаются ощутимыми различия и противоположности. Но не менее примечательным нам кажется, что установление границ собственно политической деятельности имеет результатом основание *сцены*, где конфликт предстает (с тех пор как гражданство не ограничивается более небольшим числом) в глазах всех как необходимый, неустрашимый, законный. Неважно, что каждая партия заявляет о своем призвании защищать *общий* интерес и реализовать *союз*, антагонизм подтверждает другое призвание — к разделению общества. И неважно, что цели политического конфликта не совпадают с теми, что возникают из классовой борьбы, из борьбы интересов — какова бы ни была величина искажения, происходящего при переходе от социального плана к политическому, существенное заключается в том, что все фактические деления переносятся и преобразуются на сцене, где разделение проявляется на законном основании. Мы отмечали, что с этим феноменом сочетается особая процедура всеобщего голосования, основанная на принципе суверенности народа, но которая в тот самый момент, когда последний должен высказать свою волю, превращает его в чистое различие индивидов, каждый из которых отвлечен от сети социальных связей, определяющих его существование — плюральность атомов или точнее счетных единиц. Короче, отношение последних к идентичности народа, к устанавливающему Субъекту оказывается покрыто загадочным арбитражем Числа.

Остановимся на этой первой стадии анализа и вернемся назад. Представление о политике как социальной в целом науке рождается, должны с этим согласиться, в самом установлении демократии. Ибо очень верно, как видно из опыта демократии, что власть перестает быть знаком, направленным *вовне*, перестает сочетаться с какой-то *другой* изображаемой силой, и что в этом смысле имеется высвобождение религиозного; очень верно, что власть перестает отсылать к началу, которое бы совпадало с началом Закона и Знания, и что в этом смысле в связи с ее центром один тип действий и отношений отличается от других типов действий и отношений, особенно юридичес-

ких, экономических или культурных; верно, следовательно, что нечто вырисовывается как *политика*. От ученого-наблюдателя остается только скрыта символическая форма, которая под влиянием мутации власти делает возможным это новое различие, а именно, сущность *политического*. Таким образом, иллюзия локализации политического в обществе не является несостоятельной; свести ее к ошибочному мнению значило бы уступить другой иллюзии.

Мы считали современную демократию единственным режимом, означающим разрыв символического и реально-го с понятием власти, которой никто, ни государь, ни меньшинство, не мог бы овладеть, ее достоинство состоит в возвращении общества к опыту его установления; там, где вырисовывается пустое место, не существует возможного соединения между властью, законом и знанием, не существует возможной формулировки их фундамента; бытие социального скрывается или, лучше сказать, оно даётся в форме бесконечного вопрошания (о чем свидетельствует непрерывный, подвижный спор идеологий); последние знаки достоверности растворились, между тем как рождается новая чувствительность к неизвестному истории, к зарождению человечества во всем разнообразии его образов. Но еще нужно уточнить, что этот разрыв только указывается; что он является действующим, но не *видимым*; что он не имеет статуса объекта для познания. Для рассмотрения предлагаются атрибуты власти, различные черты соперничества, целью которого она является; внимание привлекают, обозначаются как объект для познания механизмы, управляющие общественной властью, отбор руководителей и, шире, природа институтов, которые берут на себя практику этой власти или ее контроль. К тому же символическое измерение социального позволяет себя игнорировать, поскольку оно больше не скрывается под представлением о различии между видимым и невидимым мирами.

Таков парадокс: режимы, в которых образ власти вырисовывается в отношении с образом *другой* силы, не будут полностью ошибаться насчет политического принципа социального порядка. Религиозный фундамент власти оказывается всецело утвержденным, он проявляет себя хранителем и гарантом достоверности, которая поддерживает опыт мира, и в то же самое время он оказывается держателем закона, который отпечатывается в социальных отношениях и

удерживает их в единстве. Зато демократия, в которой образ другого оказывается уничтоженным, в которой власть не скажем обнажена — это значило бы еще уступить реалистической фикции, — но не отдаляется от разделения, из которого она рождается, и остается, таким образом, не постижимой (свободной от присвоения и представления), этот режим не позволяет себя постичь в политической форме. Между тем как спутываются контуры общества, колеблется отметки единства, рождается иллюзия реальности, которая бы содержала основу своего собственного определения в совокупности многочисленных отношений фактов.

Однако подобный анализ не приводит ли к тому, чтобы, с другой стороны, спросить себя, не оказывается ли политическая философия, которая, что касается ее, содержит исследование исходных принципов современного общества, не оказывается ли она, в свою очередь, поймана в западню видимости, когда она считает нерушимым свой религиозный фундамент? Вероятно, ее убеждение покоится на идее, что человеческое общество, каким бы оно ни было, всегда будет находиться в невозможности организоваться в чистой имманентности относительно себя. Но является ли это единственной причиной ее привязанности к религиозному? Не руководствуется ли она поиском последнего знания, которое, чтобы быть завоеванным в форме размышления, образуется никак не менее, чем знание Единого? Не это ли вдохновение она хочет сохранить, так как замечает, что наступление демократии стремится его уничтожить? Не забудем, что в своем действительном движении она противоречит этому вдохновению, она помещает мысль в начало вопроса, лишает ее религиозного элемента достоверности, что в этом смысле она, как мы замечали, имеет часть, связанную с политической организацией, которая не позволяет больше сводить действия людей к полюсу первичного закона. Но отдавая отчет в этом действительном движении, не нужно игнорировать представления о его цели. Ее тяга к религиозному не означает ли понятного движения в отношении политической формы, которая, подчиняя людей испытанию разделения, фрагментации, гетерогенности на всех уровнях, испытанию неопределенности социального бытия и истории, скрывает почву, на которой зиждется философское знание, и затемняет задачу, которую последняя для себя ставит? Другими словами, утверждение, что общество не могло бы потерять своего



религиозного фундамента, может пониматься в двух смыслах. Или же философ хочет сказать, что иллюзией является претензия общества поместить принцип своего установления в свои собственные границы. Но тогда он игнорирует, что если современная демократия делает возможной такую иллюзию, то путем распада прежних достоверностей, открывая опыт, в котором общество остается в поиске своего фундамента; он игнорирует, что она [демократия. — перевод.] не уничтожает измерение *другого*, а только его образ, что существует одновременно риск в утрате религиозного и завоевание в постановке вопроса о законе, в свободе. Или же философ хочет сказать, что религия разрабатывает первоначальное представление о Едином и что последнее оказывается условием *союза* людей, но тогда можно спросить себя о том, что руководит этой тягой к союзу и чем он обязан своей противоположности: отвращению к различию и конфликту; какое соучастие связывает философскую идею о Едином и образ единого общества; почему нужно было бы, чтобы союз позволил себя воспринять под знаком спиритуального и разделение спроектировать на материальный уровень интересов?

Чтобы правильно измерить сопротивление, оказываемое мысли об отделении политического и религиозного, мы должны преодолеть занятый нами уровень исследования. Невозможно, действительно, пренебрегать тем, что образ союза рождается или заново рождается изнутри самой современной демократии. Новая позиция власти сопровождается символической переработкой, в силу которой понятия государства, народа, нации, родины, человечества получают совершенно новое значение. Устраниться от этих понятий или остановиться только на функции, которую они могут выполнить в процессе легитимации власти, это значило бы усвоить точку зрения искусственно сделанного, каковая нам казалась характерной для науки. Никакого сомнения, что они не освобождают от того, что мы называли полаганием формы, смысла, сцены общества. Единственная проблема заключается в том, чтобы знать, имеют они или нет религиозную сущность.

Еще верно, что если и примут идею об их религиозной сущности, то это не означает обязательно согласия насчет интерпретации. Одно дело утверждать, что христианство избавило человека от власти потребностей, освободило его от образа его временной конечности, внушило ему смысл

общности, братства, подчинения безусловному моральному принципу, научило его ценить жертву, и что в отсутствие христианской веры не было бы больше места для этики государственного служения и патриотизма — в обществе, находящем свою опору в индивидуальных свободах. И совсем другое дело считать, что христианство в самом своем принципе содержит умаление мирских ценностей и что религиозное чувство отныне осуществляется в разрыве с собой, вкладывается в любовь к нации и человечеству. В первом случае религия остается, согласно уже упоминавшемуся выражению Гегеля, основой общественной моральности и государства; во втором случае эта моральность самодостаточна, ибо она становится религиозной. Но как бы важно ни было это различие, оно не меняет границ нашего вопроса. Ибо он проявился в двух версиях интерпретации, согласно которой все, что выражает идею социальной укорененности, общей принадлежности, отождествления с формирующим началом человеческого сосуществования, должно происходить из религиозного чувства.

Могут ли в этом сомневаться? Не нужно ли спросить себя о том, не привилось ли религиозное на более глубокий опыт по причине *определенного* изображения начала, общности, идентичности?

То, что мы кратко сказали о понятии народа в демократии, доказывает, что оно связано с двузначностью, о которой не дал бы представления перевод в границы религиозного. Народ составляет полюс идентичности, достаточно определенный для того, чтобы обозначился статус Субъекта; он обладает суверенностью; считается, что он выражает свою волю; власть действует от его имени; политики постоянно на него ссылаются... Но его идентичность остается скрытой. Помимо того что она существует в зависимости от дискурса, который ее обозначает и который сам сложен, придает ей разные образы, помимо того, что статус Субъекта определяется только посредством терминов юридического назначения, она, как мы отмечали, в момент проявления суверенности народа рассыпается под давлением числа.

Однако двузначность такого же рода замечается при рассмотрении представлений, в которых присутствует религиозное значение. Когда говорят о государстве как о трансцендентной силе, этим хотят сказать, что оно содержит в себе самом свое собственное основание, что в отсут-

ствии его не было бы ни постоянства, ни связности общества, что в этом смысле оно требует безусловного подчинения, уничтожения частного интереса перед императивом сохранения государства. Но тогда пренебрегают тем, что демократия разъединяет политическую власть и существование государства. Конечно, под влиянием этого разъединения последнее приобретает свою самую большую силу, безличность, которая связывается с его действиями, позволяет осуществить все более жесткое подчинение социальных отношений и действий, вплоть до рождения иллюзии большого индивида, волю которого каждый должен признать как свою, — приблизительно так же, как это говорил Гегель. Но никакого сомнения, что эта тенденция только ослабевает в силу того факта, что политическое соперничество и социальный конфликт, мобилизованные демократическим процессом запуска деятельности власти, приводят к бесконечному изменению права, к модификации общественного пространства. Основа государства произрастает как абсолют, но она бессильна самоутвердиться, будучи подчинена стремлениям индивидов и групп в гражданском обществе и, следовательно, результатам требований, способных вписаться в это общественное пространство. Когда вспоминают еще нацию, то в ней ищут источник религиозной веры. Но не нужно ли спросить себя о ее определении, оценить то, чем она обязана сформулировавшему ее определение дискурсу; не нужно ли спросить себя, как понятие и возбуждаемые им чувства трансформируются в Европе под влиянием рассуждений о Французской революции и в XIX веке в силу новой разработки историков, которые в высшей степени способствуют созданию нового политического сознания? Пусть только подумают о том, какой была во Франции роль Тьери<sup>76</sup> и Гизо или Минье<sup>77</sup> в изображении национальной судьбы, в изменении перспективы, в переделке ценностей, в устройстве глубины под внешностью событий; пусть подумают, насколько эта «композиция», измененная одновременно под влиянием прогресса познаний и идеологических императивов, была действенна в моделировании коллективной памяти, запечатленной в монументах, в поминаниях, в названиях мест, в учебниках народного просвещения, в общественной литературе, в больших и малых политических дискурсах... Напрасно считали бы, что в этот феномен вписывается новая религия в силу

того единственного основания, что он включает появление на сцене начал и постоянства общности. Ибо все знаки, символы, которые мобилизуют веру, поддаются интерпретациям и переинтерпретациям, связаны со способами понимания будущего, с идеей о целях, считающихся реальными и законными со стороны социальных действующих лиц. Идея нации не отсылает к тексту, не нуждается в комментариях, она, разумеется, подкрепляется материалами, выпавшими в осадок представлениями, но не отделяясь от дискурса о нации — который, даже если поддерживает особое отношение с дискурсом власти, не может быть ею присвоенным. Парадоксально, именно потому, что она является исторической сущностью, нация высвобождается из религиозного воображения, всегда применимого для фиксации рассказа, для овладения временем вне времени. Дарующая коллективную идентичность, нация одновременно включена в эту идентичность, остается представлением неустойчивым, таким, что начало, этапы созидания, вектор судьбы все время перемешаются, остаются представленными для решения социальным действующим лицам или их представителям, занятым устройством во времени и пространстве, в которых они могут себя именовать.

Однако почему это требование *имени* ставится целиком на уровень религии или даже идеологии? Может быть, более, чем какая-либо другая, идея нации побуждает различать символическое, идеологическое и религиозное.

Трудность анализа современной демократии состоит в том, что он обнаруживает движение, направленное на актуализацию образа народа, государства, нации, но испытывает неизбежно препятствия со стороны власти, взятой как пустое место, и со стороны опыта социального разделения. Движение, о котором мы говорим, должно быть правильно оценено: там, где общество больше не представимо как тело и не олицетворяется в теле государя, поистине народ, государство, нация приобретают новую силу, становятся главными полюсами, в отношении которых определяются социальная идентичность, общность. Но утверждать, что формируется новая религиозная вера, превозносить ее, значит забыть, что эта идентичность, эта общность остаются неопределимыми. Наоборот, найти в этой вере знак чистой иллюзии, к чему побуждала либеральная мысль, значит отрицать само понятие общества, уничтожать одновремен-

но вопросы о суверенности и о смысле установления, которые всегда связаны с последним вопросом о легитимности того, что есть. Это означает, например, сводить власть — или государство, которое ошибочно с ней смешивают, — к инструментальной функции, а народ к фикции, только прикрывающей действительность контракта, благодаря которому меньшинство подчинилось бы правительству, назначенному большинством; в конечном счете это означает считать реальными только индивидов и коалиции, организованные соответственно интересам и мнениям. В плане этой последней перспективы обменивают фикцию единства в себе на фикцию различия в себе; лишаются сразу возможности понять, что стремления, которые проявляются в ходе истории демократических обществ под знаком основания справедливого государства или эмансипации народа, далеко не означают регресса в воображаемом, а стремятся помешать окаменению порядка в обществе; установить основное измерение права там, где закон служил фиксации места господствующего и подчиненного и условий присвоения богатств, силы и просвещения.

Не позволит ли, наконец, устранение этих двух способов интерпретации (памятуя, каким образом они вырисовываются вследствие установления нового типа общества) распознать пути, какими может осуществляться возврат к религиозному?

Возврат? Возразят, что этот термин позволяет предположить, что оно не исчезало. Пусть! Но одно дело считать, что верования сохранялись в их традиционной форме, и другое, что погаснувший очаг может снова активизироваться. Впрочем, стоило бы спросить себя, как некогда нас к этому приглашал Мерло-Понти, существовали ли когда-нибудь в истории абсолютные преодоления. В данном случае набросанный нами анализ заставляет заметить возможность ситуаций, в которых символическая действительность демократической системы оказывается аннулированной. Действительно, если способ основания власти и природа ее деятельности, вообще политическое соперничество оказываются бессильны дать форму и смысл социальному разделению, конфликт проявляется де факто во всем пространстве общества. Исчезает различие власти как символической инстанции и как реального органа. Отнесение к пустому месту отступает перед нестерпимым образом действительной пустоты. Власть людей, хранящих общественное реше-

ние или стремящихся им овладеть, уничтожается, оставляя для созерцания только индивидов или кланы, занятые удовлетворением их потребности во власти. Противоположность интересов между классами и различными категориями и, не менее того, различие интересов, ценностей и норм, все то, что является знаком фрагментации общественного пространства, гетерогенности подвергают легитимность испытанию разрушения. В этих предельных ситуациях осуществляется фантастическое вложение в представления, которые обеспечивают показатель социальной идентичности и единства, и вырисовывается тоталитарное действие.

Для нашей темы неважно различие способов формирования тоталитаризма. Актуализируется ли образ народа через сакрализацию пролетариата или через сакрализацию нации, опирается ли первый процесс на новое определение гуманности, второй на новое определение расы, мы не можем, разумеется этим пренебрегать: коммунизм и фашизм не смешиваются. Но в отношении поставленного нами вопроса сходство обоих начинаний поразительное. Тем или другим образом речь идет о том, чтобы придать власти субстанциальную реальность, возвратить на ее орбиту принцип Закона и Знания; отвергнуть социальное разделение во всех его формах; придать снова обществу *тело*. И заметим мимоходом, в этом лежит основание скомпрометированности многих философов нашего времени, и не самых мелких, связью с нацизмом, фашизмом или коммунизмом; привязанность, о которой мы предупреждали, к религиозному вовлекает их в иллюзию реставрации единства и идентичности как таковых, проявление которой они видят в *объединении* социального тела. К тоталитарному режиму их привязывает не подчинение харизматической власти и, особенно, когда они присоединяются к коммунизму; они поддаются притяжению вновь обретенной достоверности, под прикрытием которой они парадоксально обеспечивали себе право свободно мыслить основу всякого мирового опыта.

Вероятно, мы должны остерегаться сводить тоталитарный феномен к его религиозным аспектам, как это неосторожно делают. Достигнуть понимания тоталитаризма можно, скорее исследуя генезис идеологии, отмечая метаморфозы дискурса, который под знаком познания реального хочет освободиться от последствий неопределенности

социального, овладеть принципом его основания, возвыситься над разделением с целью сформулировать его условия и границы, вписать его в рациональность, то ли чтобы закрепить его в его фактическом состоянии, то ли чтобы подчинить его движению уничтожения, распознавать новое отношение, которое завязывается между точкой зрения науки и видом социального устройства. Вместе с этим режимом достигает высшей точки проект искусственно сделанного, набросанный в общих чертах в XIX веке, проект общества, которое самоорганизуется, так что формулирующий дискурс технической рациональности запечатлелся бы в самой форме общественных отношений, так что в крайнем случае «социальная материя», «человеческая материя» проявила бы себя насквозь *организуемой*. Но напрасно проводили бы резкое разделение между идеологическим и религиозным, ибо если это последнее оказывается непризнанным, поскольку оно указывает на место *другого*, не видно ли, что оно реактивировано в поиске *мистического* союза и в изображении тела, одна часть которого, пролетариат, политическая партия, руководящий орган, эгократ, (по выражению Солженицына) одновременно представляет голову народа и весь народ целиком — модель, которая воспроизводится от одного сектора общества к другому, превращая индивидов в членов многочисленных микротел.

Что представление об организации (и даже точнее о машине) комбинируется с представлением о теле это можно даже еще понять в рамках идеологического дискурса. Не только крайняя концепция искусственно сделанного стремится слиться с крайним органицизмом в требовании полного утверждения социальной реальности, но этот дискурс выдерживается только, составляя, здесь нет игры словами, тело с самим собой и благодаря воплощению субъектов, которые его высказывают: он стремится уничтожить дистанцию между высказыванием и высказанным; он стремится запечатлеться в каждом независимо даже от значения слов.

Между тем не менее поучительны все более и более заметные результаты упадка тоталитарной идеологии. Невозможность вовлечь символическое в реальное, свести власть к чисто социальному определению, материализовать ее в личности ее держателей, изобразить общество как тело, не обеспечивая ему по ту сторону гаранта его устройства и его границ, невозможность уничтожить социальное деление

ознаменовываются новым появлением расхождения, более глубокого, чем в каком-либо другом режиме, между дискурсом власти и опытом людей в той или иной ситуации. Такова, действительно, природа этого дискурса, что Субъект или же утрачивает там понятие своей собственной позиции, или же воспринимает ее как целиком чуждую, простой продукт группы, которая манипулирует словами, чтобы скрыть факты. С тех пор как поколеблена вера в коммунизм, возникает образ партии, власти, которая опираясь на силу, поработочает извне общество, претендуя быть его воплощением, возникает образ закона, становящегося ее собственностью, закона, созданного чтобы замаскировать произвол, возникает образ истины истории, покрывающий ложь. И по мере того как знаки меняются, обнаруживается зияние в наполненности коммунизма, разложение народа, нравов — или, если еще раз воспользоваться языком Гегеля, распад социальной моральности и государства, — возвращаются как демократические стремления, так и прежняя вера, особенно христианская. В ответ на фантастическую попытку спрессовать пространство, спрессовать время в границах общества, возвращается отношение к отсутствующему телу, символу неприсвояемой, неукротимой, несводимой ни к чему длительности. Вновь возродилась. Достоверность с единственной способностью подвергнуть насмешке образ «нового человека», «лучезарного будущего»...

Не было бы, однако, ошибкой думать, что новые связи, которые создаются между демократической и религиозной формами оппозиции, свидетельствуют о демократической сущности христианства или о христианской сущности демократии? Не потеряло ли смысл действие, которое разыгрывалось в XIX веке с их отделением друг от друга? Еще проще, не нужно ли нам признать, что они вновь соединяются, чтобы восстановить измерение *другого*, которое тоталитаризм пытался уничтожить с помощью представления о Едином народе?

\* \* \*

До сих пор мы спрашивали: как можно понять связи религиозного и политического и их возможный разрыв? Но правомерен ли этот язык? Существует ли какой-нибудь смысл в том, чтобы стремиться овладеть религиозным *как*

такovým, отделяя его от политического, а затем отмечая его действительность в рамках той или другой формы общества? Или точнее, так как наш вопрос изначально ограничен, вправе ли мы ссылаться на сущность христианства, чтобы ему приписать некоторые черты современных политических обществ (то есть основанных с начала христианской эры)? Вопрос рискует привести в замешательство в той мере, в какой христианство основывается на рассказе, совокупности рассказов, на которые мы вольны ссылаться, какова бы не была степень приписываемого им правдоподобия, чтобы идентифицировать его как религию особую и возникшую в определенную эпоху истории человечества. Однако мы не можем пренебрегать тем фактом, что рождение религии имеет политическое значение. Этот факт, впрочем, был подчеркнут и прокомментирован теологами в течение веков, задолго до того как Данте основал апологию универсальной монархии на том факте, что сын Божий захотел появиться на земле, принять образ человека в тот момент, когда человечество сплотилось под властью римского императора — и еще точнее, в момент, когда осуществили первую перепись его подданных, — метафорически, всех людей. Но нам более важно отметить, что не могли бы вывести из священных текстов — хотя к этому стремились нескончаемо, но именно путем ухищрений различных интерпретаций, часто противоречивых, — принципы политического порядка. Что новая религия переформулирует понятие дуальности нижнего и верхнего миров, смертного и бессмертного предназначения человека, что она дает образ посредника богочеловеку, что она предопределена собрать не народ, а человечество, что тело Христа символизирует союз людей с Богом и их союз между собой в святом причастии, что он переживает себя в Церкви, главой которой он одновременно является, что само событие его рождения, как нового Адама, в определенном месте и в определенную дату, связь, устанавливающаяся между идеями падения и искупления, делают ощутимым историческое измерение божественного: столько тем, годных для политических разработок, но значение их в себе остается неясным. Именно с того момента, когда завязывается четкое отношение между некоторым типом политических институтов и некоторым типом религиозных институтов, делается читаемым религиозное основание политического порядка, но не менее того, и политический фундамент Церкви,

ибо последняя перестает тогда смешиваться с христианским человечеством, чтобы ограничиться в пространстве, расположиться под властью и запечатлеться на некоей территории.

Исправим, однако, теперь формулу, которая, как нам казалось, проникала в сердце трудности. Мы спрашивали себя, не существовал ли перенос от религиозной веры в философскую мысль в тот самый момент, когда последняя хотела различить устойчивость религиозного в политике, короче, не недооценивала ли она себя сама, недооценивая смысл нового общества, которое обрисовалось в последнем веке. Кажется более верным сказать: не несла ли эта мысль отпечатка теолого-политической схемы? Ее тяга к Единому не направлялась ли тайно своеобразной идентификацией с принципом царства *духа*?

Труд Мишле нам кажется оправдывает лучше всего этот вопрос. Вероятно, он не был философом согласно школьным определениям, но мы уже предупреждали, что употребляем этот термин не в его ограничительном смысле. Факт тот, что он не принадлежит к разряду научных историков, они, впрочем, появятся много позже: его история интерпретативна, связана с вопросом о смысле развития человечества и особенно с вопросом о политической и религиозной революции, которая, как он думал, разворачивалась перед его глазами вопреки силам, пытавшимся ей помешать или повернуть ее ход. Мы считаем его мысль показательной, потому что она свидетельствует о споре, который редко видят у одного и того же человека. В своем исходном пункте он соединяет и комбинирует между собой две концепции, которые делают из Революции nasledнице дела, осуществленного то ли христианством, то ли монархией. В разрыве с этим началом он затем принимает радикальную критику Старого Порядка как теолого-политического образования, разрушение которого начала Революция. Но эта критика такова, что она вновь использует в целях апологии современности повидимому дискредитированные теолого-политические категории. Между тем само это действие, относительно которого уместно спросить себя, в какой мере оно сознательно или бессознательно, сталкивается с идеями свободы, права, обретших свой фундамент в себе самих, с идеей человечества, несущего знак своей трансцендентности, или еще с идеей «героизма духа» (выражение, которое он ранее заим-

ствовал у Вико), бесконечного движения вопроса, обреченного время от времени снова себя завоевывать на всей данной конфигурации знания.

От «Введения в универсальную Историю» или «Истоков французского права» до «Библии человечества» или «Предисловия» 1869 года к его «Истории Франции», проходя через «Французскую революцию», вырисовывается путь, в котором мы отмечаем постоянное напряжение между идеей религии как непреодолимого для человека горизонта и идеей права как высшего источника создания человека человеком, или, лучше сказать, как внутренне присущего человеку принципа своего преодоления — две идеи, из них первая управляет мыслью об укорененности в почве, во времени, мыслью о границах и о традиции, мыслью об идентичности индивида и бытия (народа, нации, человечества), вторая управляет мыслью об утрате корней, о скитании, о круговороте бытия, мыслью о спонтанном, в освобождении от всякой власти, самоутверждении, которое поддерживается только совершающимся деянием.

Наше намерение не заключается, конечно, в резюмировании пути Мишле, но в том, чтобы без увертки прояснить занимающий нас вопрос. Вернемся, значит, к исходному пункту, представленному «Введением в универсальную Историю». Почему оно для нас важно? Не потому что в нем проявилась оригинальность автора. Если говорить коротко, он соединяет интерпретации Гизо и Баланша. Он делает из монархии агента нивелирования и централизации, достоинство которой заключалось в создании условий равенства и в придании обществу все большей гомогенности. В христианстве он видит пришествие религии равенства, братства, религии любви к человечеству. У Гизо он заимствует идею, что старая монархия становится бесполезной с тех пор как общество полностью было создано. У Баланша он заимствует идею, что дух христианства был вложен в социальные институты. По меньшей мере важно отметить, что Мишле очень рано осуществил двойное, в политических и религиозных терминах, прочтение истории Франции: отличительную черту последней составляет, с его точки зрения, то, что в этой нации рождается «чувство социальной общности». Вопреки неравенству условий и нравов, вопреки партикуляризмам, существовавшим до Революции, народ формируется под двойным влиянием принципов материальной и спиритуальной унификации. Не будем оста-

навливаться на некоторых формулах, свидетельствующих о выдающейся роли Франции в «перенесении неба на землю»: «как моральный мир получил свое выражение в слове Христа, сына Иудеи и Греции, Франция дает выражение социального мира...»; именно ей выпало «выразить новое откровение»; она говорит «слово Европы»; она хранит «конфликт новой цивилизации». Но отметим по крайней мере суждение, которое позже будет перевернуто: «Имена священника и короля, представителей того, что есть самого главного, то есть божественного, в национальной мысли, придало темному праву народа как бы *мистическую оболочку*, в которой он рос и набирался сил» (курсив мой. — *К.Л.*).

Мишле превратил эту «мистическую оболочку» в иллюзию в своей «Французской революции»; он полностью отделил право и справедливость от имен священника и короля, прикрывавших их, чтобы задушить. Однако он не перестает видеть в «священной монархии» фундамент общества Старого Порядка. Более того, если ему верить, в основе его обращения к борьбе против христианства и его проекта написать «Революцию» было как бы религиозное откровение. Маловажна подлинность картины, воспроизведенной им в 1869 году, она превосходно показывает, как символы меняют место в его конструкции, которую он сам создал, и как последняя сохраняется, вопреки изменению смысла.

Его «История Франции», сообщает он в предисловии к ней, привела его сначала к изучению «монархических веков», когда «случай» опрокинул его планы. «Однажды, проходя через Реймс, я увидел очень подробно великолепный собор, блестящую церковь коронавания. Внутренний карниз, по которому можно передвигаться в церкви, восьмидесяти шагов высоты, заставляет видеть ее очарование, цветущее богатство, постоянное аллилуйя. В пустой огромности вершин, думалось, всегда слышен громкий официальный голос, сказали бы, глас народа... Я пришел на последнюю маленькую колокольню. Здесь зрелище меня сильно удивило. Круглая башня имела гирлянду пожертвованных. Один с петлей на шее, такой-то лишился уха. Искалеченные были более грустны, чем мертвые. Как они правы! Какой страшный контраст! Как, церковь праздников, бракосочетаний, выбрала как свадебное украшение этот мрачный орнамент! Позорный столб народа пришелся над алтарем. Не могли ли эти слезы через своды упасть на головы

королей? Устрашающее миропомазание Революции, гнева Бога. "Я не понял бы монархических веков, если бы сначала, прежде всего, я не водворил в себе душу и веру народа", я обратился с этим к себе и после "Людовика XI" я написал "Революцию" (1845—1853)».

Удивительное описание, более красноречивое, чем многие аргументы, опирающиеся на историю и теорию с целью объяснить нам, из какого места Мишле расследовал теолого-политический процесс. Из какого места? — спрашиваем мы. Из того же самого, из собора коронования, который позволяет видеть, где формировалась и всякий раз реформировалась христианская Франция. В этом месте он сам поместился, или, лучше сказать, он его прошел. Он совершил в нем восхождение, подобно тому как предполагалось, что душа королей поднимается под возгласы верно-подданных, чтобы занять свое место возле Бога, и в новой литургии его собственная мысль занимает свое место возле народа. Мишле сам становится на сцену в церкви; по правде, он ее преобразует, но не переставая ее держаться. Он делается зрителем королевского утверждения, он его тайно превращает в смещение, чтобы заставить появиться другое утверждение, которое в некотором роде дублирует последнее. Он использует все старые символы: священное, возгласы одобрения, заставляющие избранного войти в сообщество святых, брак Церкви с Христом, королевства с королем, священная жертва, крест над алтарем, помазание, благодаря которому голова короля поднимается выше массы подданных. Но священным становится для него народ. Именно его настоящий голос он слышит во внутренней части храма; прославление другого брака он воображает; гирлянда пожертвованных заменяет собой мученика Христа; позорный столб подавляет алтарь; слезы заменяют собой святое вино; помазанник божий становится помазанником Революции, которая делается жестом Бога. И нужно добавить, становится заметно отношение ко времени, которое не будучи вне времени, не существует во времени: время народа, одного Народа, ожидающего своего воплощения и некоторым образом всегда невидимого, хотя он становился видим на момент в истории — как требует вера. Однако пусть не думают, что сцена Реймского собора сводится к фантазмагории; она концентрирует всю часть тем, управляющих работой мысли во «Французской революции». Бесплезно умножать ссылки, хотя они были

явно религиозными. Образ Церкви возвращается в предисловии 1847 и также 1868 годов. Тем, кто сожалеет, что Революция не смогла противопоставить католицизму дух Реформы (особенно Кине, но не называя его), он возражает, что она не приняла никакой Церкви в силу того прекрасного основания, что она «была сама по себе Церковью». Тем, кто критикует его книгу и спорит о наследии жирондизма или якобинства, он отвечает, что испытывает отвращение к спорам с ними, потому что он «не любит разрывать единство великой Церкви». Но так же как слова или больше важна мистическая концепция Революции. Разумеется, она является событием, которое происходит в одном месте, но как он об этом однажды написал и как он это постоянно доказывал: «Она игнорировала пространство и время». Это событие представляет образ перехода Христа на землю. Оно свидетельствует о полноте времени, согласно формуле святого Павла, и одновременно об уничтожении времени. Оно начинает эру, но освобождается от всякого временного определения, чтобы обозначить духовное единство, которое дает человечеству доступ к самому себе, оно оказывается в этом смысле нерушимым и лежащем вне области, где продолжают действовать политические битвы, делает тщетными попытки реставрации старого порядка. Вместе с Решетливой человечество становится выше себя самого, так что отныне оно может соотноситься с самим собой, понять колебания своей истории только с этой новой высоты. На языке теолога Мишле, анализируя Праздник федерации, говорит нам о нем как о браке Франции с Францией (по образцу брака Христа с Церковью или короля с королевством). Или же, взяв тему человечества, находящегося в поиске своего тела, он воскрешает в памяти момент, когда мир сказал себе: «Ах, если бы я был един.., если бы я мог, наконец, сблизить свои разбросанные части, сблизить мои нации». Затем, возвращаясь в предисловии 1868 года к году 1790, он добавляет: «Как общая трапеза и причастие ничто не было сопоставимо». Из войны 1792 года он в том же отрывке сделал «священную войну». Там проявляется «абсолютность, бесконечность жертвы». Этого ему достаточно, чтобы отбросить еще раз тезис Кине, согласно которому Революция не смогла себе дать новых символов: «Вера есть все, форма ничто. Кому важна на престольная пелена алтаря? Всегда существует алтарь Права, Правды, вечного Разума. Он не утратил камня и он ожидает спокойно».

Именно это устройство в достоверности и новое отношение, которое завязывается между достоверным и откровением, свидетельствует о повторном включении мысли Мишле в матрицу христианской религии. Но никогда не должны терять из виду, что монархическая референция сочетается с христовой референцией. Мишле не только самостоятельно восстанавливает, перенеся его на новый уровень, понятие дуальности между временным и вневременным с тем, чтобы связать его с событием, которое позволяет прочесть одно в другом, он вновь завладевает образом короля, идеей суверенности Единого, чтобы прославлять Народ, Дух или Разум, Справедливость или Право. Как и Революция, Народ разделяется между существованием в пространстве и времени, в котором он казался грешным, разделенным, даже презираемым в облике «правительства толпы» или «народного каприза», грубой жестикюляции выходцев из Коммуны, или еще смехотворно привязанным к своим «шутам», или еще «самого опасного из судей», когда он находится в «брожении» (глава о процессе Людовика XVI), и, с другой стороны, его вневременным существованием, в котором он достигает своей собственной идентичности, оказывается безгрешным, в себе единым и справедливым хранителем абсолютного права. Итак, в этом последнем статусе он занимает место короля. Не риторический оборот заставляет Мишле говорить, что он в качестве историка шел «королевской дорогой», и комментировать это следующим образом: «это слово для нас означает народной» (книга III: «О методе и духе этой книги»); он утверждает, поставив вопрос о законности приговора Людовику XVI: «Народ есть все», — и называет «настоящего Короля, каким является народ». Нельзя не увидеть в некоторых из этих формул воскрешение теолого-политического мифа о двойной природе короля.

Не менее знаменательным является его повторяющееся прославление права как Суверена мира (формула заимствована у Руссо), или же в ходе его беспощадного описания злодеяний священнической монархии место, когда, возводя Бюффона<sup>78</sup>, Монтескье, Вольтера и Руссо в основателей нового человечества (он их называет даже «великими отцами новой Церкви»), он снова использует слово, иллюзорные последствия которого он не переставал разоблачать, и ставит над миром «королевство духа». Можно удивиться тогда указанной нами процедуре переноса. Единство поко-

илось до сих пор на идее религиозного или политического воплощения. Нужен был человеческий Бог, Бог из тела, чтобы обеспечить единство Церкви и Государства. Слабое человечество поместило свое единство в знак, человека, индивида. Отныне единство, более безупречное, освободившее от этого материального условия, будет заключаться в союзе сердец, общности духа, в слиянии чувств, которое образуется у всех со всеми. Но более детальный анализ языка Мишле мог бы еще позволить открыть символическую архитектуру, весьма близкую той, которая была разработана в конце средневековья и ставила короля одновременно в позицию суверена и посредника между правосудием и людьми, и само правосудие в позицию суверена и посредника между разумом и справедливостью.

Однако, как мы уже заявляли, открыть в мысли Мишле отпечаток теолого-политического, в разрушении которого он упорствует, не значит дискредитировать его интерпретацию мутации, осуществившейся при переходе от Старого Порядка к Революции. Он из тех редких мыслителей того времени, которые признали символическую функцию власти в формировании социальных отношений. Если бы кто-нибудь в этом усомнился, достаточно было бы прочитать или перечитать «Введение» к его «Французской революции», настоящий очерк политической философии, его главная интуиция сохраняет, нам кажется, свою остроту, вопреки непрочности исторического воспроизведения. Вероятно, в сравнении с воспроизведением Токвиля, этот анализ Старого Порядка мог бы показаться общим и социологически бедным. Но одно не исключает другого и различие между обоими не состоит в различии идеологической истории и истории концептуальной. Действительно, то, что Мишле воспринимает и хочет воспринять, остается скрытым от мысли Токвиля. Последний описывает все признаки постепенной централизации государства и постепенного выравнивания условий, что свидетельствует, вопреки видимости устойчивости порядка, о трансформации общества. Не могли бы сказать, что он не чувствителен к символическому измерению социального. В некотором смысле оно от него не ускользает, ибо его внимание привлекает, мы думаем, и что он умеет подчеркнуть, скорее, чем фактический прогресс равенства и централизации, установление принципа сходства в поведении и нравах и *точки зрения государства*, несопоставимого с прежним уст-



ройством аристократического общества. Но как раз возводя последнее в модель — модель идеальную, веки которой во времени совсем не определены, — он утрачивает интерес к образу власти, он стремится свести историю Старого Порядка к разложению аристократического общества в такой степени, что новое общество оказывается как бы высшим результатом этого процесса, что Революция становится непонятной, если не обозначить момент бегства в воображаемое. Зато Мишле расшифровывает символическое на другом уровне, там, где для общества движущий принцип господства и устройства институтов является, по его словам, самым *темным* и самым *сокровенным* в позиции и представлении (повторяем, что одно не существует без другого) о политической власти. Его мысль лучше всего выражается, когда в конце подведения итогов состояния Франции накануне 1789 года, после того как он отметил «я вижу Революцию повсюду, в самом Версале», сообщил об отваге и ослеплении Калона<sup>79</sup>, считавшего неизбежным и уже видимым «в глазах всех» поражение знати и духовенства, он заключает: «Единственным темным вопросом был вопрос о королевской власти. Это не чисто формальный вопрос, как столько раз повторяли, но глубокий, вопрос более сокровенный, более живой, чем любой другой во Франции, вопрос не только политический, но вопрос о любви, о религии. Никакой народ не любит так своих королей».

Эта тяга к темному, глубокому, первоначальному, двигавшая, впрочем, Мишле во всех его трудах (от «Основ французского права» до «Колдуньи»), заставляет его открыть то, чем пренебрегает Токвиль: тайну монархического воплощения — по ту сторону сознательного представления о короле божественного права, который воспроизводит в своей власти нечто от присутствия Христа и в силу этого достоинства заставляет проявиться в своей личности справедливость, бессознательное представление об обществе, воплощенном в короле, оно не только организуется в своих политических институтах соответственно «телесному принципу», но члены его охвачены образом тела, так что они туда проектируют свой собственный союз, а их чувства устремляются на любовную идентификацию с этим телом. В действительности Мишле, если на это обращают внимание, комбинирует два аргумента, которые будучи связанными, не покрывают друг друга.

Первый состоит в отнесении политического закона Старого порядка к религиозному закону — вероятно, не было бы чрезмерным сказать: в выведении первого из последнего. Христианство оказывается системой, формирующей монархию и совокупность поддерживающих его институтов. Впрочем, сам план его «Введения» об этом свидетельствует: первая часть «О религии средневековья», вторая часть «О старой монархии». Таким образом, он сразу формулирует вопрос: «Революция имеет христианский или антихристианский характер? Этот вопрос исторически и логически предшествует всем другим». И его ответ не заставляет себя ждать: «Я вижу еще на сцене только два больших факта, два принципа, двух актеров и две личности — христианство и революцию». Таким же образом он продвигается вплоть до утверждения: «Все институты гражданского порядка, которые застала Революция, или исходили из христианства, или скопированы с его форм, признаны им законными». В этой перспективе схема проста: христианство является «религией благодати, дарованного, произвольного спасения и доброй воли Бога». Человеческая монархия создается по образу божественной монархии: та и другая управляют ради своих избранных. Под прикрытием юстиции в обществе воцаряется произвол; он обнаруживается «с приводящей в отчаяние точностью в политических институтах». Именно «телесный принцип» поддерживает социальную организацию, разделение сословий, иерархию званий, принцип, «который помешает справедливость и несправедливость в кровь, заставляет их циркулировать вместе с потоком жизни, от одного поколения к другому...» Такова, внушает он, теолого-политическая система, которая славит любовь, личное отношение человека к Богу, человека к королю: духовное понятие справедливости материализуется; любовь заняла «место Закона». Комментируем вольно в тех же самых терминах, что и использованные нами раньше: там, где существует полное утверждение власти, там, где осуществляется конденсация в личности божественной и человеческой силы, Закон запечатлевается во власти; как *таковой* он уничтожен; движущий принцип послушания, когда им не является страх, состоит в любовном подчинении монарху. Одновременно, оборотной стороной любви, требуемой христианством, оказывается его ненависть ко всем тем, кто колеблет порядок, «невероятные приступы ярости у Церкви в средние века», Инквизи-

ция, сожженные люди, история вальденцев<sup>80</sup>, альбигойцев<sup>81</sup>... Террор, по сравнению с которым революционный террор заставляет улыбнуться. Также оборотной стороной любви, пробуждаемой королем, являются пытки, Бастилия, королевские указы, Красная книга...<sup>82</sup>

Но второй аргумент Мишле, ориентированный на соединение двух первых частей, идет в другом направлении. Сила короля не спускается только со всех высот христианской свободы воли; она также создается его подданными; именно они устраивают «дающее прибежище святилище — алтарь королевской власти»; именно они выдумывают «следующие друг за другом легенды, разукрашенные мифы, усиленные всеми стараниями гения: в XIII веке священный король, более священник, чем сам священник, король рыцарь в XVI веке, добрый король при Генрихе IV, король-Бог в лице Людовика XIV». В некотором смысле они подчиняются, замечает автор, тому же самому духу самых великих мыслителей времени, духу, который уже был присущ Данте, искавшему спасения человечества в единстве и представлявшему монарха таким образом, что он в целях воплощения Единого, в целях удержания безграничной власти, должен был бы освободиться от страстей простых смертных. Однако «нужно копать глубже, чем Данте, открыть и рассмотреть в земле *глубокое народное основание, на котором был выстроен колосс*» (курсив мой. — *К.Л.*). Люди не только думали «спасти справедливость в политической религии», они не только создавали «из человека Бога справедливости»; они сделали из королей предмет их любви. Любви своеобразной: «Любви упрямой, слепой, которая ставит в заслугу своему Богу все его недостатки. То, что он там видит человеческого, далеко не задевает его, он его за это благодарит. Он верит, что тот от этого будет ближе к нему, не таким гордым, менее жестоким. Он признателен Генриху IV за то, что он любит Габриэлла»... Описание этой любви, воспоминание о горячо любимом Людовике XV, Боге во плоти, страницы, посвященные Людовику XVI, возвращению его из Варенны на казнь, имеют столько замечательного, что они заставляют снова искать ответа в сформировавшемся в Средневековье представлении о двойственности тела короля, опирающейся на двойственность тела Христа, вплоть до появления в Англии XVI века юридической фикции о двух спаренных личностях, из которых одна принадлежит естественному, смертному че-

ловеку, подчиненному времени, общим законам, подверженному неведению, ошибке, болезни, а другая — королю сверхъестественному, бессмертному, безгрешному, вездесущему в пространстве и времени королевства. Такое представление породило многочисленные комментарии со стороны английских историков, несравненной эрудиции и тонкости анализ его дал Эрнст Канторович\*. Мишле наверняка этого представления не подчеркивает, но он трактует его косвенно и таким образом, что заставляет почувствовать границу его формулирования в юридических или теолого-политических терминах, формулирования, которое главным образом удерживало внимание современников. При чтении текстов Мишле, и не доходя до этой разработки, складывается, действительно, представление, что естественное тело в силу факта его соединения с телом сверхъестественным имеет очарование, которое увлекает народ. Именно в качестве тела сексуального, тела, которое рождает, тела любящего и грешного, оно осуществляет бессознательное посредничество между божественным и человеческим, каковое тело Христа, хотя и смертное, видимое и грешное и одновременно божественное, не могло обеспечить, потому что оно указывало на присутствие Бога в человеке, не доводя до конца обратного движения, делающего человека видимым, ощущающим свое тело в Боге. Порывая с доказательством, выводящим человеческую монархию из божественной монархии, Мишле раскрывает эротико-политический уровень. Вероятно, в его глазах он основывается только на том, что религия поставила любовь на место Закона; но он намечает логику любви в политике, в связи с чем можно, впрочем, удивиться непониманию им того, что она более стара, чем христианство. Современный король, изображенный как представитель Бога на земле, или как заместитель Христа, не обретает всю свою власть от этого образа. Именно в осуществлении жертвы, в страдании человек поднимается до Бога, идентифицируется с Христом, покидает свою смертную оболочку. Тогда любовь ставит его над жизнью. Между тем именно в результате двойного акта жертвы и наслаждения, подданные короля испытывают восторг. Любовь питает их жизнь и оправды-

\* Kantorowicz E. *The King's Two Bodies, a Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton University Press, 1957.

вает смерть. Именно образ естественного тела, образ плотского Бога, образ его брака, праздников, развлечений, его пиршеств, но и его слабостей, даже его жестокостей, короче, именно все знаки человечности, которые заполняют их воображение, обеспечивают союз народа и короля. Неотделимый от мистического союза короля и королевства, устанавливается телесный союз между большим человеком и массой его слуг, как ближних, так и дальних. Согласно теологии и юристам, бессмертный король владеет вместе с даром вездесущности даром абсолютного ясновидения; одновременно и даже тогда, когда он освобождается от глаз своих подданных, он имеет дар привлекать все взгляды, концентрировать в себе абсолютную видимость бытия-человека; единственный центр внимания, он уничтожает различие точек зрения и приводит к тому, что все объединяются в одном.

Чрезвычайная чувствительность Мишле к загадке монархического воплощения и к той доле, которую она уделяет естественному телу в теле сверхъестественном, проявляется особенно в его анализе казни Людовика XVI. Отметим из этого только то, что ближе касается нашей темы. Для него речь не идет о том, чтобы спрашивать себя, должен ли был процесс состояться. Это очевидность. Последний имел двойную пользу: с одной стороны, «заменяя королевскую власть там, где она действительно существует, народом», делая из него судью; с другой стороны, «высвечивая это смешное таинство, из которого так долго варварское человечество делало религию, таинство монархического воплощения, странную фикцию, которая предполагает, что мудрость народа сконцентрирована в глупце...» Так как королевская власть была воплощена в человеке, проблема состояла в том, чтобы знать, как ее могли перерубить во зло настолько, чтобы разрушить воплощение, помешать когда-либо тому, чтобы человек мог быть королем. Ответ историка, впоследствии долго подкрепляемый, дается сразу: «Нужно было, чтобы королевская власть была вытянута на свет, выставлена на обозрение спереди и сзади, открыта и чтобы видели трухлявую внутренность, прекрасную позолоченную голову, полную насекомых и червей. Королевская власть и король должны быть с пользой осуждены, судимы и преданы мечу. Должен ли меч опуститься? Это другой вопрос. Король, смешанный с мертвым институтом, был не чем иным, как деревянной головой, пустой и

полой, просто вещь. Как только срубили эту голову и только увидели каплю крови, жизнь была установлена; начали верить, что это была живая голова; королевская власть вновь ожила» (книга IX, 7).

Проницательный анализ, который мы могли бы заново сформулировать в следующих терминах: королевская власть олицетворяет для людей бессмертную жизнь; эта жизнь представлена в живом, в короле. Нужно показать, что символ жизни является продуктом иллюзии, вырвать с корнем веру, заставить видеть в идоле идола, короче, уничтожить внутреннюю тьму этого псевдовидимого, измотать его и одновременно разорвать в клочья. Одно это действие заставляет живого потерять жизнь. В пустоте короны появилась пустая голова Людовика XVI. Зато если карают Людовика XVI, если заставляют течь его кровь, свидетельствуют, что там живой, и так как этот живой представлял вечную жизнь, заставляют снова возникнуть королевскую власть. Как правило, Мишле старается объяснить, что поскольку королевская власть воплощается в человеке, то с тех пор, как делают из человека зрелище, оживляют королевскую фантазмагорию. Отсюда его резкий комментарий содержания Людовика XVI в Тампле. Думали, доказывает он, что лишение человека прав приведет к его десакрализации. Совсем наоборот. «Самым серьезным и жестоким ударом, который можно было нанести Революции, была, конечно, глупость тех, кто постоянно держал Людовика XVI на виду, перед глазами населения и в отношении с ним как человеком и заключенным». Почему? Потому что чем более он появлялся в своей человеческой особенности, чем больше показывался живой человек, тем больше он удерживался как король. Его страдания пробудили любовь даже до его казни, но до любви, если можно так сказать, существует притяжение к *единственному объекту всех взглядов*. Мишле великолепно учит тому, что он казался единственным в том самом, где он казался ничем не отличающимся от других, рассматриваемый в кругу своей семьи, простой среди простых, взятый в незначительной повседневности. Все признаки, которые определяли его как человека, восстанавливали его как короля.

В этом смысле примечательной, я не могу помешать себе это сказать, является манера, с помощью которой писатель сам рисует личность Людовика XVI. Ибо он показывает его своим читателям, но для того чтобы избавить его

от восторженных глаз. Он показывает его «красного и тучного», склонного много есть, любящего богатый стол, двигающегося «с видом близорукого, с мутным взглядом, с тяжелой походкой, с обычным балансированием Бурбонов...», производящего «впечатление грубого фермера из Босы». Таким образом, он не делает его менее посредственным, но в некотором роде, посредством нейтрального наблюдения, он старается растворить индивидуальность в породе.

Остается, что решающий момент интерпретации касается казни. Мишле не безразличен к доводам Горы; ибо он думает, что ее заслуга состояла в признании императива ликвидации воплощения. Она думала «не без правдоподобия, уточняет он, что человек является телом столь же, сколь и разумом, и что никогда не были бы уверены в смерти королевской власти, пока бы ее не коснулись, не ощупали, не потрогали рукой в мертвом теле Людовика XVI и в его отрезанной голове». Он доказывает также некоторым образом, что для того чтобы народ поднялся на место королевской власти, ему, может быть, нужно больше, чем идея Закона, ему нужен образ кары. Но слушая его, следует согласиться, что воображение, если оно не погасло при свете справедливости, получает свою самую большую силу при соприкосновении с видимостью тела. Воплощение не разрушается, оно восстанавливается с кровью погибшего. Королевская власть и религия вновь возрождаются в тот самый момент, когда вновь впадают в поддерживавшую их иллюзию, а именно, что королевская власть запечатлелась в реальном теле. Таковы в конечном счете «ужасные результаты легенды о Тампле, проявившиеся через казнь...» «Короли писания называются христами; Христос называется королем. Не было случая пленения королей, которое не было воспринято, переведено с точки зрения страсти. Страдания Людовика XVI стали родом традиционной поэмы, которую передавали из уст в уста среди женщин, крестьян, поэмы варварской Франции».

Как мыслитель, столь внимательный к вытеснению верований, пробуждающих, поддерживающих и восстанавливающих таинство монархического воплощения, соглашается на перенос его в образ священного Народа, Нации, Человечества, Духа? Проблема еще бы усложнилась, если бы мы следовали, чего мы не могли бы сделать в рамках этого

очерка, другому аспекту его интерпретации Революции. Хватит этих слишком коротких замечаний: отметив противоположность Старого Порядка и Революции, Мишле не становится от этого слепым к внутренним противоположностям Революции. Он улавливает во власти, приобретенной Робеспьером, восстановление монархии (оно начинается, уточняет он в предисловии 1868 года, со смертью Дантона); он нападает на якобинскую доктрину общественного спасения, сводя ее к доктрине государственного разума времен абсолютизма и к христианской доктрине спасения; он видит как в монтаньярах, так и в жирондистах высокомерную элиту образованных («вот ужасная аристократия в лице этих демократов»); он даже говорит о Робеспьере, что «день, когда член Директории появился (после процесса над Богоматерью<sup>83</sup>) как будущий король священников, пробужденная Франция поместила его рядом с Людовиком XVI» (книга III, «О методе и духе...»). Его воля, говорили мы, состояла в том, чтобы не позволить смешать Революцию с одним из ее эпизодов, защитить ее от всякого присвоения со стороны группы; но если он, в одном смысле, лишает ее временности, в другом смысле он ее восстанавливает, неукротимую временность, описывает ее путь таким образом, что не разделяются создание и разложение идей и людей; если он утверждает единство духа Революции, он видит, что она проявляет себя в разных местах, перемешивает направления многообразные до такой степени, что выделяются собственно крестьянская революция и попытка социалистической революции.

Может быть, две из следующих формул обнаружат по контрасту последнюю двусмысленность его концепции. Впрочем, обе стали знамениты: «история это возрождение», «история это время».

В сделанном нами беглом наброске читатель не мог не почувствовать слабость в аргументации Мишле. Выведение им человеческой монархии из божественной монархии, политических институтов из религиозных институтов происходит от крайнего упрощения христианства. Это не опровергает тезиса о том, что оба типа институтов вписываются в одну и ту же схему, но вовсе не доказывает, что одни копируют другие. Мы предупреждали, что подобное высказывание предполагает, что можно познать сущность в себе христианства, независимо от всякого обращения к политическому факту. Мишле, впрочем, замечает произвольность

этой гипотезы, когда он заявляет, что Евангелие не учит ничему определенному: «В его смутной моральности, соглашается он со своими противниками, оно не содержит почти ни одной догмы, которая сделала бы из христианства религию столь позитивную, захватывающую, всепоглащающую и сильную, чтобы завладеть человеком...» (Введение). К тому же он уточняет, что берет объектом религию, полностью институированную в католицизме. Однако так как он открывает в основе доктрины тему благодати, ожидали, что он примет к рассмотрению феномен протестантизма и вместо того чтобы ограничиваться беглым замечанием о том, что последний только «более жестко сформулировал» доктрину католического мира, он заинтересуется его способом включения в современное политическое общество. По этому пункту он хранит молчание. Он сознательно игнорирует, когда он проводит масштабное противопоставление христианства и революции, американский случай. Что именно пуритане основали свободные институты в Новой Англии, что они постоянно соотносились с Библией в их политических воззваниях, все это не привлекает его внимания, хотя его современник Кине находит в этом союзе между протестантизмом и свободой урок большого значения для понимания современной демократии. Между тем этот пробел в анализе Мишле, или стоило бы лучше сказать: это замалчивание пуританской революции нам важно не столько потому, что оно было бы свидетельством невежества или недооценки настоящей природы христианства, сколько потому, что мы тут находим знак упорства в ограничении действительности религиозного. В данном случае для Мишле речь идет о том, чтобы показать, как христианство сформировало европейскую и особенно французскую монархию. Но заметим, что Кине, как бы не был он озабочен отделением христианства от католицизма и подчеркиванием освободительных достоинств протестантизма, не далее сомневается в действительности, присущей религиозному, и, со своей стороны, ищет формулу новой веры, которая была бы вложена в Народ, в Nation и одновременно в Право или Справедливость и Разум. Кроме того, было бы важно спросить себя, не входит ли благодаря пуританскому дискурсу идеал политической свободы, утвердившийся в разрыве с ценностями монархических режимов, в связь с особым акцентом на конформизме в отношении нравов и мнений, в этом смысле с отрицанием но-

вого рода последствий социального разделения, вызванного демократией. Все происходит на самом деле так, как если бы исходя из различных предпосылок, мыслители наиболее чувствительные к наступлению современности, к необратимости хода истории (в случае Франции мы не думаем только о Мишле или Кине, но столько же, например, о либералах вроде Гизо и Токвиля или о социалисте вроде Леру), искали в религиозном восстановлении полюса единства, благодаря которому была бы предотвращена угроза растворения социального, возникшая в результате поражения Старого Порядка. Таков, значит, вопрос, с которым мы снова сталкиваемся в конце нашего обращения к проблематике Мишле и который он нас заставляет переформулировать. Скорее чем стремиться заново определить отношения между политическим и религиозным, чтобы оценить степень подчинения первого второму, и, следовательно, спросить себя о постоянстве или непостоянстве восприимчивости к религиозной мысли в современном обществе, не стоило ли лучше взять как логически и исторически первое данное теолого-политическую *формацию*; уловить сразу в ее противоречиях принцип эволюции или, если предпочитают символической работы, которая осуществляется в ходе событий; распознать, каким образом некоторые схемы организации и представления сохраняются путем перемещений и трансфертов в новых реальностях, в образе тела и его двойственности, в идее о Едином и об опосредовании между видимым и невидимым, вечным и временным? Таким образом, имели бы лучший шанс спросить себя, является ли демократия местом действия нового способа трансфертов или в ней остается только фантом теолого-политического?

Тогда обнаружили бы сеть причинных связей, только одним элементом которых является «священническая монархия», хотя это элемент определяющий и в нем, в свою очередь, получили развитие Города-Государства, городские и ремесленные сословия и использование наследия классического гуманизма. Еще обнаружили бы динамическую схему, запечатлевшуюся в этой сложной игре ассиметрий, так пронизательно распутанной Эрнстом Канторовичем: ассиметрии не только, повторим его, между теологическим и политическим, как его собственные формулировки побуждают иногда предположить, но простим это варварское

выражение, между уже политизированным теологическим и уже теологизированным политическим.

Едва ли есть надобность уточнять, что эта схема читается, только если сохраняют в памяти горизонты реальной истории, где происходят изменения экономического, технологического, демографического, военного порядка, изменения в соотношении сил между господствующими действующими лицами, изменения также в категориях познания, решающий момент которого отмечен возрождением римского права и античной философии. Кроме того, если следовать аргументации Канторовича, упомянутая схема не может быть полностью спроецирована на эмпирическую историю, хотя ее сочленения постигаются во временном измерении. Четыре образования, различаемые автором, — христоцентрическая, юридика-центрическая, политико-центрическая, гуманоцентрическая формы королевской власти — свидетельствуют о перемещении представления о двойном теле короля, но то, что всякий раз перемещено, не уничтожено, и содержит в форме предвосхищения ядро другой символической конфигурации. Таким образом, то обстоятельство, что королевская власть опирается прежде всего на образ Христа, не значит, что, когда она должна от него отказаться, частично вследствие стратегии папы, присвоившего исключительный титул наместника Христа, христианское измерение теряет всю свою действенность. Долго после разложения оттоновского мифа X века<sup>84</sup> трактат о посвящении, составленный специально для Карла V, явно поставит последнего в позицию заместителя Христа, и Людовик XVI в другом месте еще будет извлекать пользу, как это справедливо отмечает Мишле, из этого отождествления. Далее, то обстоятельство, что представление о Короле полностью опирается на представление о правосудии и праве в эпоху Фредерика II и Брактона<sup>85</sup>, не дает забыть разработку заново настоящей религии права в XVI веке и, с другой стороны, это представление содержит уже возможность системы, в которой политическое тело, королевство, должно проявиться как священное тело короля. Или же еще, когда Данте в своей «Монархии» составляет портрет императора, который в качестве держателя всеобъемлющей власти представляет образ Одного и одновременно образ человечества, собранного в одно тело из современной множественности его членов и последовательности поколений, это теолого-политическое видение гуманизма невозможно

приписать одним условиям эпохи (еще менее свести к выражению ностальгии по империи в момент, когда исчезли ее возможности): оно одновременно было возведено долгой работой итальянских юристов и будет снова активизировано в эпоху Карла V, Елизаветы, Франца I или Генриха III. Когда имперские устремления будут сочетаться с всеобщим языком, тогда идеи «Монархии», двойной образ Августа<sup>86</sup> и Астрея<sup>87</sup>, силы и справедливости, снова будут использованы на службе создания новой монархии и завоевания мира. Остается существенное: теолого-политическое открывается в развертывании системы представлений, пределы которой меняются, но принцип противоположности которой сохраняется.

Начиная с момента, когда королевская власть путем установления миропомазания и посвящения становится священной, для короля открывается возможность мотивировать суверенность, которая отделяет его от других людей, проявить себя одновременно как наместника, служителя Христа, и как его образ, наделенный сразу телом естественным, смертным и телом сверхъестественным, бессмертным; взамен этого папа, владыка действия посвящения, получает возможность овладеть символами монархии и запечатлеть свою власть на временном уровне (это актуализируется позже грегорианской реформой<sup>88</sup> и Спором об инвеституре<sup>89</sup>). Начиная с момента, когда стремясь разрушить переплетение светских и священнических функций, которые развились вследствие сакрализации королевской власти, Церковь приобрела силу очерчивать свое владение, организовываться как функциональное тело по образцу создающихся государств, она стремится коренным образом отделить себя от всех политических образований, сохранить свою духовную миссию, представляя себя как мистическое тело (*corpus Ecclesiae mysticum*) — тело самого Христа, главу которого одновременно последний изображает; взамен, королевство вновь запечатлевает в себе самом религиозное призвание и дает себе определение мистического тела (*corpus Republicae mysticum*), тела короля, главу которого одновременно последний изображает. Начиная с момента, когда новое использование римского права и аристотелизма обеспечивает новые концептуальные рамки теологии и политической теории, античные понятия *imperium* (империя), *populus* (народ), *communitas* (общности), *patria* (родина), *perpetuitas* (вечность), *aevum* (понятие пере-

ходное между вечностью и временем) заново перерабатываются с целью изобразить на каждом уровне новое отношение между *единственным*, всегда вписанным в границы тела, реальностью пространственно и временно организуемой, и *универсальным*, всегда относящимся к области трансцендентного. Идеи разума, справедливости, права, руководящие возвратом к принципам классической мысли и движением к светской этике, сами охвачены теолого-политической разработкой. Государь (мы уже намекали на это событие) занял позицию посредника между Правосудием и своими подданными; старое римское определение императора, одновременно освобожденного от законов и подчиненного Закону, меняет свое направление, чтобы утвердить его в этой позиции; он оказывается тогда как бы ниже и выше себя самого, божественным благодаря благодати и человеческим от природы; он одновременно основатель и вершитель правосудия, одновременно его наместник и его образ в Государстве — тогда как симметрично этому Правосудию, становящееся, по образцу Христа, объектом культа, само становится в позицию посредника между высшим Разумом и Справедливостью, между заместителем божественного закона и заместителем закона человеческого.

Особого внимания заслуживает первоначально вдохновленная образом Христа серия раздвоений, которые сопровождают и поддерживают изображение тел — тел, которые не заменяют только друг друга, но опираются друг на друга. Повторяем, принцип схемы представлен вместе с основанием королевства нового типа, благодаря действию посвящения. Как это показал Марк Блох<sup>90</sup> в своих «Королях Чудотворцах», мы оказываемся сразу в присутствии сложного феномена, который вводит в действие статус временной власти и статус духовной власти. Благословенный и коронованный король как помазанник Божий ощущает свою духовную власть, но будучи копией Христа на земле, он, в отличие от своей модели, является человеческим по природе и божественным в силу благодати. Поэтому он не только не мог бы занять полностью место священного (никто этого, вероятно, не достигал), он еще сделал видимым для себя в своей личности одновременно соединение и разделение естественного и сверхъестественного. Вопреки попытке, сделанной в этом смысле оттоновскими императорами, путь полной идентификации с Богом для него закрыт. Одновременно он сталкивается на земле с другой

силой, священником, благодаря которому он получает благодать и который расположен требовать своего главенства. Раздвоение тела короля происходит, значит, совместно с раздвоением королевской (или имперской) и папской власти. Но то, что разыгрывается на этом последнем полюсе, не менее значительно, ибо возведение папы на высший уровень по сравнению с светской властью связано с проектом запечатлеть его собственную духовную власть на определенной территории. Напомним, что в этом отношении сами обстоятельства первого пакта, заключенного между королем и папой, между Пипином Коротким и Антонием II<sup>91</sup> не анекдотичны; они имеют символическое значение. Пепин превратил заговор своего отца в узурпацию: он просил Церковь именно восстановить основание законности. Что касается Антония II, он стремился овладеть экзархатом<sup>92</sup> Равенны благодаря присутствию короля с помощью фальшивки, предполагаемого дара Константина, который якобы ему оставил римские владения. Двойное мощенничество прикрито, таким образом, новой связью между религиозным и человеческим законами.

Новое образование является насквозь теолого-политическим; мы хотим сказать, что оно регулируется двойной целью власти. Но более важно отметить, что сразу становятся заметны два одновременных движения в сторону универсальной власти, духовное и светское, и невозможность их осуществления — невозможность неограниченного политического господства и невозможность теократической монархии.

Зато в конце дробления властей, характерного для феодальной организации, вырисовывается позиция короля, который в рамках ограниченной территории кажется не имеет никого над собой — имеем в виду, никакой светской силы, — который предстает императором в своем королевстве (*imperator in suo regno*). Однако именно в момент, когда ясно выражается эта претензия, то есть с середины XIII века как во Франции, так и в Англии, монархическая конфигурация начинает разворачиваться в своем западном своеобразии.

Работа закрепления власти и закона на данной территории; ограничения политического общества определенными границами; завоевания в этом пространстве общей верности королевской власти, идет вместе с работой сакрализации территории, спиритуализации королевства.

Параллельно процессу секуляризации и освобождения от церковного влияния, который стремится лишить церковь ее мирской силы в рамках Государства, включить национальное духовенство в общность королевства, осуществляется процесс включения религиозных представлений, пригодных для придания «природному» пространству и социальным институтам мистического значения. Раздвоение осуществляется между тем, что принадлежит к функциональному и мистическому уровням во всей толще общества; или, лучше сказать, так как именно в этом представлении оно открывается, в толще *политического тела*. Раздвоение этого тела сопровождается раздвоением короля в то время как оно составляет часть его, так как сверхъестественное, бессмертное тело короля одновременно остается телом божественной личности, осененной благодатью, посещаемой Богом, и переходит в тело королевства; или еще, так как в момент, когда одно и то же тело определяется как тело личности и тело общности, голова остается символом неизгладимой трансцендентности. Таким образом, Йозеф Страйер в своих знаменитых очерках, посвященных царствованию Филиппа Красивого\*, показывает, как завоевание единства политического общества под знаком «защиты королевства» сумело мобилизовать религиозные чувства — эта защита как бы подхватывает защиту царства Христова, царство земной родины заменяет собой чувство небесной родины, жертва сражающихся равна жертве крестоносцев, павших за освобождение Иерусалима и призванных во славу Божью. Историк нам показывает, как раздваивается образ короля воинственного и короля очень христианского, в то время как территория превращается в священную землю и масса подданных в избранный народ (см. его очерк «The Most Christian King, the Chosen People and the Holy Land»). Бесплезно задерживаться для уточнения того, каким образом римские понятия *patría* и *communitas* или *populus* тогда вновь оживают и перерабатываются в религиозную символику; мы надеемся только привлечь внимание к феномену теперь хорошо известному: утверждению представления о Народе, Нации, Родине, Священной войне, Спасении Государства в теологической конфигура-

\* Strayer Joseph P. *Medieval Statecraft and the Perspectives of History*. Princeton University Press, 1971.

ции средневековой монархии. Однако не менее поучительным было бы рассмотреть, обратившись к анализам Канторовича, процесс, начатый в XIII веке, в ходе которого от личности короля отделяется государственная собственность, область неотчуждаемого владения, и раздваивается еще референция к объективному и священному уровням: — *res publicae* становится *res sacrae* по образу церковных владений, которые сами являются собственностью Христа; Корона или Государственная казна принадлежат к полюсу безличности, который позже станет полюсом Государства, и в силу того же перевертывания знаков они определяются как личности, как мистические тела (Брактон дошел до того, что определял короля как наместника Государственной казны, подобно модели наместника Христа).

Наконец, уместно было бы спросить об отношении, которое устанавливается между понятием власти, ориентированной на ограниченную территорию и сообщество (понятием неизвестным во времена империи) и понятием власти с универсалистской претензией, и симметрично этому, об отношении, которое устанавливается между понятиями королевства, нации, народа, предполагающими определенную идентичность, и понятием земли и сообщества, в которых запечатлевается, воплощается определенным образом человечество. Формула, делающая из короля императора королевства, содержит противоречие: она включает ориентацию на безграничную власть и власть ограниченную; она указывает, что молчаливое согласие современных монархов на власть, ограниченную другими властями, не уничтожает фантазма имперской власти — фактически, всегда возрождавшейся в ходе веков. Однако это противоречие смещается в рамки королевства, как если бы оно могло воспринять себя в эмпирических границах, только являясь хранителем универсальных ценностей. Но может быть, чтобы измерить все значение этого противоречия, нужно было бы прояснить его, пересматривая ту роль, которой в результате первого положения Данте наделена идея человечества, ставшего *одним* в мире, оказавшегося под властью *Единственного* — идея, которая соединяет политическую власть с властью духа, Высшего Разума. Эта идея так сильно оспаривалась теми, кто нашел в гуманизме основу для критики светской монархии, — с конца XIV века во Флоренции и во всей Европе в XVI веке, — что стоило, быть может, спросить себя, не сохраняла ли она свою тео-



лого-политическую действенность в философии каждый раз, когда последняя пыталась заново формулировать принцип того, что мы назвали, следуя выражению Мишле, *Королевством Духа*.

К какому заключению приводит нас это краткое вторжение в теолого-политический лабиринт? К признанию того, что согласно его схеме, все, что развивается в направлении имманентного, развивается и в направлении трансцендентного, все, что развивается в направлении внешнего четкого проявления контуров социальных отношений, развивается и в направлении интериоризации единства, все, что развивается в смысле определения объективных, безличных сущностей, развивается также в смысле персонализации этих сущностей. Сцепление механизмов воплощения обеспечивает тесное переплетение религии и политики даже там, где думали бы, что имеют дело с чисто религиозными или мирскими формами практики или представления.

Однако, если перенесут взгляд на демократическое общество, которое вырисовывается в XIX веке, которое изучали философы и историки той эпохи, не следует ли согласиться, что это переплетение уничтожено? С утратой воплощения власти происходит развоплощение права, мысли, социального. Парадокс в том, что всякое приключение, какое разыгрывается при формулировке новой идеи государства, народа, нации, человечества, имеет свои корни в прошлом. В этом смысле Токвиль имеет довольно оснований, чтобы не сомневаться в обнаружении во Французской Революции иллюзии коренного начала и стремиться установить предисторию демократии. Мы могли только намекнуть на это, но существует особенно политическая религиозность в гуманизме эпохи Возрождения, следы которого более или менее безотчетно Мишле вновь находит. Но не заставляет ли восстановление генеалогии демократических представлений, далеко не ведущее к заключению о непрерывности ткани истории, обнаружить глубину разрыва? Итак, вместо того чтобы искать в демократии новый эпизод переноса религиозного на политическое, не должны ли мы считать, что прежние переносы от одного уровня к другому осуществлялись в целях сохранения сегодня уничтоженной *формы*, что теперь отделены друг от друга теологическое и политическое; что обрисовался новый опыт установления социального; что реакти-

вация религиозного происходит в точках его упадка; что его действенность не является более символической, а скорее воображаемой, и что, наконец, оно только свидетельствует о вероятно неизбежной, вероятно онтологической трудности для демократии стать читаемой для себя самой — и также о трудности для политической, философской мысли взять на себя, без искажений, трагический смысл современного положения.

## Смерть бессмертия?\*

Высланные в середине прошлого века на следующий день после бонапартистского государственного переворота из Джерси<sup>93</sup>, не все имеют одинаковую политическую восприимчивость, но, может быть, больше, чем какой-либо другой, их разделяет вопрос о бессмертии. Впрочем, он сам имеет политическое значение. Вот что нас удивляет... Отрицать или же утверждать бессмертие — нужно, чтобы быть настоящим республиканцем, настоящим демократом или настоящим социалистом. Виктор Гюго и Пьер Леру имеют об этом каждый правильную идею, с их точки зрения, это первое условие понимания и устройства будущего общества. Первого раздражает «религия человечества», которая растворяет идентичность индивида, поглощает его при его жизни в коллективе и уничтожает после смерти. Второй развлекается состряпанными беседами с *духами*. Несколько лет позже об этом споре даст представление предисловие «Философия» к «Отверженным» и «Забастовка в Самарезе». Кажется, что Гюго в 1860 году уже оставил учение о переселении душ; однако, он все время привержен идее о миграции духов: «Пространство это Океан, вселенные острова. Но нужны коммуникации между островами. Они осуществляются движением духов от одного мира к другому»<sup>\*\*</sup>. И он соединяет веру в «Бытие..., многообразное чудо» с верой в Я, неразрушимое вследствие «связи с невидимым». Если слушать его, человечество, высоко чтимое новыми пророками, сведенное к себе самому, отделенное от мира, от Бога, «это пустое человечество. Страшилище». Пространственный аргумент, подходящий для фикции истории, из которой были бы изгнаны свобода и ответственность, заставляет его сделать такой вывод: «Бессмертие, вот субстрат рассуждения, нечто, что выживает для ответа, вот основа силлогизма...»<sup>\*\*\*</sup>. Это заключение оказывается столь же политическим, сколь и философским или теологическим, ибо оно подчеркивает, что чем более увеличивается свобода, тем

более человек несет ответственность за то, чем он был. «Чем больше вы делаете в жизни, тем больше вы оставляете для могилы. Раб безответствен: строго говоря, он мог бы умереть весь целиком, смерть не могла бы ничего ему сказать. Гражданин по всей необходимости бессмертен, поэтому он должен отвечать. Он был свободен. Он должен дать отчет. Такова божественная основа свободы»<sup>\*</sup>. Гюго не называет своих противников, сторонников религии человечества. Но вероятно, речь идет не об одном Леру. Он равным образом находится в противоречии с химерами Конта или Анфантена. И «Возрождение» Баланша не могло бы снискать его расположения, хотя оно было проникнуто верой в творческого Бога, так как его занимало единственно возрождение человечества сквозь череду смертей.

Что касается «Забастовки в Самарезе», то она свидетельствует об убеждении, что теологи ничего не поняли в догме о бессмертии и что Гюго, «знаменитый сосед», слишком занят самим собой, своим образом, своим искусством, чтобы знать, о чем идет речь в теории солидарности всех существ<sup>\*\*</sup>. Выводя на сцену свои бури и восторги на побережье Самареза, Леру не отказывается вызывать фантомы, обращаться к ним, заставляя их говорить; но он не очищает эти экстазы от превращения в комедию реальной коммуникации с духами, возникшими из другого мира. В отрывке, отмеченном Пьером Альбуи, наш автор внушает своему собеседнику такое рассуждение: «Я беседую с духами. Вся ваша религия фальшива... Человечество, из которого вы делаете одновременно идеальное и реальное бытие, не существует. Оно никогда не приходило за мои столы. Будущая жизнь не такова, как вы говорите... Я не уверен, что мы отправлялись к звездам; но я очень склонен в это верить»<sup>\*\*\*</sup>. Мы не говорим, как Леру понимает бессмертие. Ему важно не определять его, ибо в противоположность тому, на что намекает Гюго, оно не связано ни с реальным, ни с идеальным человечеством. Но предупредим по крайней мере, что в его глазах не существует разделения между видимым и невидимым; нет невидимого, которое

\* Hugo V. Oeuvres complètes. T. XII. P. 55.

\*\* Leroux Pierre. La Grève de Samarez. Paris, Klincksieck, 1979.

\*\*\* Цит. по: Albouy P. Mythographies, Paris, Corti, 1976. Автор дает верное понимание конфликта между Гюго и Леру, и более того интеллектуального климата Джерси и Гернеся в определенную эпоху.

\* Опубликовано в: «Le Temps de la réflexion».

\*\* Hugo V. Oeuvres complètes. T. XII. Paris, Club français du livre. P. 49.

\*\*\* Ibid., p. 54.

ограничивается в пространстве — небесными светилами, как этого хотел его друг Рейно, с которым он ссорился по этому поводу, — или же во времени, в будущей, отдельной от настоящей, жизни; что не существует представления о бессмертии, которое могло бы разрушиться от опыта преисшествия от человека к человеку сквозь историю, от приобщения к слову в употреблении чтения и письма.

Наши современники могли бы заинтересоваться при чтении философствующего Гюго, Леру, Сен-Симона или Баланша и этот интерес не был бы только историческим, но согласился, что в их рассуждениях о бессмертии они найдут только странность.

Насколько зато нам ближе мышление Токвиля, мышление, порвавшее с химерами и имеющее уже социологический характер. Факт, что во втором томе «Демократии в Америке», опубликованном, повторяем, в 1840 году, — в главе, посвященной индивидуализму, — Токвиль, сравнивая аристократическое и демократическое общества, подчеркивает изменение, происшедшее как с концепцией времени, так и с концепцией коллективного пространства. Аристократическое общество, замечает он, таково, что в нем каждый оказывается помещен, определен и охвачен одной обширной сетью зависимостей: «Аристократия сделала из всех граждан длинную цепь, восходящую от крестьянина до короля»\*. И вот так же навязывается понятие неподвижного времени, утвердившегося по ту сторону последовательности событий и индивидов: «Семьи в течение веков остаются в одном и том же состоянии и часто в одном и том же месте. Это делает, так сказать, все поколения современниками»\*\*. Вот что заставляет нас понять смысл бессмертия, которое обитало в этом человечестве, смысл почти натуральный. Впрочем, как об этом говорит автор в другой главе: «...[Некогда] поколения тщетно сменяли друг друга; каждая семья там была как бессмертный и вечно неподвижный человек; идеи там менялись не больше, чем условия»\*\*\*. По сравнению с этой моделью проявляется своеобразие демократии: «Новые семьи постоянно возникают из небытия, дру-

\* Tocqueville. Oeuvres complètes. De la démocratie en Amérique. T. II. Paris, Gallimard, 1951. P. 106.

\*\* Ibid., p. 105.

\*\*\* Ibid., p. 246.

гие в нем постоянно исчезают, и все те, кто существует, меняют лицо; нить времени рвется в любой момент и след поколений стирается. Забывают тех, кто был раньше, и не имеют никакого представления о тех, кто будет»\*. Токвиль завершает свой довод такими словами: «Итак, демократия не только заставляет каждого человека забыть своих предков, она прячет от него его потомков и отделяет его от современников; она постоянно сводит его к нему самому и угрожает замкнуть его целиком в одиночестве его собственного сердца»\*\*. Кроме того, автор не останавливается на этой картине, приводящей к тому, что в верованиях в бессмертие, вновь оживившихся в начале XIX века, находят только пережиток прошлого. Он спрашивает себя об их задачах и функции в рамках демократии в двух главах; одна озаглавлена «Почему некоторые американцы демонстрируют столь экзальтированный спиритуализм»; другая — «Как религиозные верования обращают время от времени душу американцев к нематериальным наслаждениям». Его поражает прежде всего появление сект, которые стремятся открыть необычные пути к вечному счастью; успех «религиозных безумств»; затем, подлинная религиозность американского народа. Его интерпретация первого феномена зависит частично от размышления, которое можно считать социологическим. Вкратце: стремление освободиться от мира родилось от стремления к благосостоянию, все более устойчиво порождаемого демократией, от разочарования в наслаждении материальными благами, в замкнутости каждого «в границах, из которых, кажется, нет выхода». Чем большее число позволяет себе замкнуться в этих границах, тем больше у меньшинства усугубляются религиозные безумства. Если дух большинства человеческого рода концентрировался когда-либо единственно на поиске материальных благ, то можно было ожидать, что произойдет чрезмерная реакция в душе нескольких человек. Они бросились бы неудержимо в мир духов из страха остаться запертыми «в слишком тесных пределах, определяемых телом»\*\*\*. Токвиль добавляет: «Не нужно, значит, удивляться, если внутри общества, помышлявшего только о земле, встретят не-

\* Tocqueville. Op. cit., p. 106.

\*\* Ibid., p. 108.

\*\*\* Ibid.

большое число индивидов, которые хотят созерцать только небо. Я был бы удивлен, если бы мистицизм не проделал скорого прогресса у народа, целиком занятого благосостоянием». Читатель может по праву восхищаться прозорливостью интерпретации. Мистицизм поместился по краям общего идеала мирского счастья как поиск невозможного, реакция против поглощения реальностью здесь и теперь, вот картина, удовлетворявшая его привычкам мыслить. Между тем, если это не наши мысли, которые мы желали найти у Токвиля, а его собственные, нужно согласиться, что его рассуждение выходит за рамки социологического анализа. Между констатацией религиозных безумств, сопровождающих умножение диковинных сект, и гипотезой о расцвете мистицизма Токвиль не боится высказать суждение о природе человека: «Не человек привил себе вкус к бесконечному и любовь к бессмертному. Его высшие инстинкты не рождаются по капризу его воли; они имеют свой прочный фундамент в его Природе; они существуют вопреки его стараниям. Он может им помешать или их исказить, но не разрушить»\*. Предположим, захотят представить в выгодном свете эти строки, заявляя, что научная озабоченность Токвиля сопровождается христианской убежденностью. Но предполагая, что дело обстоит таким образом, могли бы уже спросить себя, можно ли отделить друг от друга его знание демократии и те принципы, которые позволяют ему раскрыть в ней зародыши лучшего и худшего, различить динамику демократического деспотизма и демократической свободы. Между тем сама гипотеза кажется спорной. Вторая из упоминаемых мною глав содержит замечание, впрочем, сформулированное в нескольких местах работы: «Американцы, — пишет он, — показывают своей практикой, что они чувствуют всю необходимость морализировать демократию с помощью религии»\*\*. Согласимся, что *религия* здесь отличается от *религиозных безумств*; она обозначает христианство. Однако, такое замечание подчеркивает истину универсального значения: «То, что они думают в этом отношении о себе самих, является истиной, которой должна быть проникнута каждая нация», — добавляет тотчас наш автор. Итак, эта истина не состоит в сущности

\* Tocqueville. Op. cit., p. 140.

\*\* Ibid., p. 150.

христианства, а в природе человеческого духа, который должен защищаться от угрозы своей деградации. Последней Токвиль дает имя: материализм. Он является «у всех наций серьезной болезнью», но в условиях демократии более страшной, чем в другом обществе. Вероятно, он считает христианство высшей религией. Но если он к нему привязан, то в силу фактической его укорененности в современном человечестве, и ему неважно в конечном счете, каковы были бы преимущества, природа религиозного чувства. «Когда какая-нибудь религия пустила глубокие корни внутри демократии, остерегайтесь ее поколебать» — вот его мысль\*. Таким образом, он понимает опасность, которую можно было бы углубить в его время пустотой верований, при переходе от одной веры к другой. Но по ту сторону различия христианских религий и по ту сторону различия религий вообще Токвиль беспокоится о вере. Однако, с его точки зрения, вера имеет при всех режимах источник, из которого она черпает свою истину, каков бы не был путь, которым она следует; в своей глубине она является верой в бессмертие. Итак, он не боится утверждать: «Большинство религий служат только общими, простыми и практическими средствами обучить людей бессмертию души. Это самое большое преимущество, какое демократический народ извлекает из верований, и это делает их более необходимыми для такого народа, чем для всех других»\*\*. За этим высказыванием следует другое, более смелое, затушевывающее в конечном счете различие между «религиозными безумствами» и христианской религией: «Конечно, переселение душ не более разумно, чем материализм; между тем, если бы было абсолютно нужно, чтобы демократия сделала выбор между ними двумя, я бы не колебался и считал, что ее граждане меньше бы рисковали огрубеть, думая, что их душа перейдет в тело свиньи, чем считая ее ничем»\*\*\*.

Наши современники любят Токвиля; они признают в нем совершенно современного писателя; многие читают «Демократию в Америке», хвалят его трезвость. Зато те очень малочисленные, кто знает «Забастовку в Самарезе» или предисловие к «Отверженным», чувствуют их экстрава-

\* Tocqueville. Op. cit., p. 151.

\*\* Ibid.

\*\*\* Ibid., p. 152.

гантность. Между тем не спрашивают себя, почему трезвый Токвиль может симпатизировать экстравагантности. Впрочем, было бы поучительным экспериментом представить политологам, близким к «Демократии в Америке», фразу, подобную той, что я извлек из последней упомянутой главы: «Вера в нематериальное и бессмертное начало, объединенное какое-то время с материей, так необходима для величия человека, что она еще дает хорошие результаты, когда к ней не присоединяют мнения о наградах и наказаниях и ограничиваются верой, что после смерти находящееся в человеке божественное начало поглощается Богом или одушевляет другое творение» (курсив мой. — *К.Л.*)\*. Узнают ли их автора?

*Смерть бессмертия*: таков заголовок фрагмента в *Minima Moralia*\*\* . Формула с первого взгляда убедительная. Заметим, что Адорно не делает из нее проблему для исследования. Он констатирует событие. Не останавливаясь на его аргументе, менее доказательном, чем эта формула подсказывает, временно примем констатацию, которая кажется соответствующей общему духу нашего времени. Значит, смерть бессмертия... Однако не был бы ее следствием тезис: ничего, кроме смерти? Или же, так как не могли бы говорить о смерти, не введя в игру мысль о смерти, не был бы он следующим: ничего, кроме мысли о смерти? Несколько трудно согласиться с этим. Вот уже сколько то лет социологи и историки интересуются изменениями позиций в отношении смерти и особенно изменением, кажущимся им характерным для последних десятилетий. И так, из первого, по праву известного исследования Филиппа Арьеса скорее извлекли бы такое заключение: смерть идеи о смерти\*\*\*. Если верить ему, произошла мутация другого рода, чем все, которыми отмечена история западных обществ и которая резюмируется лучше всего в таком провоцирующем заявлении: «инверсированная смерть».

\* Tocqueville. Op. cit. P. 152. Сообщаем о последнем очерке Пьера Манена (см.: Manent P. Tocqueville et la Nature de la démocratie. Paris, Julliard, 1982). Он исследует философию Токвиля и подчеркивает основы интерпретации демократии.

\*\* Adorno. *Minima Moralia*. Paris, Payot, collection «Critique de la politique», dirigée par Miguel Abensour, 1978.

\*\*\* Ariès P. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident, du Moyen Age à nos jours*. Paris, Éditions du Seuil, 1975.

Прекращены ритуалы, сопровождавшие последнее событие. Смерть не является больше драмой, в которой люди некогда видели подтверждение судьбы. Нет больше величественных постановок, нет и распределения ролей между умирающим, ожидающим своего последнего часа, занятого подготовкой к нему, и его родными и близкими. Спектакль смерти кажется теперь самое меньшее неуместным; также как церемониал похорон и траура. Вслед за Горером, считающим, что смерть поражена запретом такой же силы, объектом которого некогда был секс, Арьес отмечает неприязнь современников ко всему тому, что делало из смерти выставку, и доходит до того, что говорит о чувстве непристойности. Конечно, это примечательная инверсия знаков... Смерти поэтической, возвышающейся над миром живых, кажется, наследует смерть прозаическая; смерти открытой смерть невидимая; смерти, возведенной в ключевой момент семейной, шире — коллективной судьбы, смерть частная, одинокая; смерти личностной, почти героической, смерть анонимная. Фактически, по многим признакам отмечают в нашу эпоху попытку растворить данный феномен в банальности повседневного. Если умирающий понукается делать вид, что он не умирает, близкие стараются скрывать их боль и траур. Все происходит так, как если бы каждый был должен скромно уйти украдкой; не волновать живых; заодно с ними завесить бездну. Добавим, что частое в Соединенных Штатах новое расположение медиков предупреждать больного о неизбежности его судьбы, вопреки видимости, не меняет этой картины, ибо оно соответствует также воле к дедраматизации: «сказать правду» тому, кто не считает себя осужденным, это, чаще всего, не значит подчиняться религиозному или моральному императиву, а скорее соответствовать правилам гигиены и бюрократии. На больного, таким образом, возложено обязательство осуществить последние медицинские предписания, умереть прилично; и привести в порядок свои дела, совершить последние действия, которых ждет от него общество. Дедраматизация не включает ли в себя отрицание смерти? Арьес это доказывает во многих местах. И по крайней мере, в одном месте он не боится выдать свое мнение: «Технически, мы допускаем, что смертны, мы осуществляем страхование жизни, чтобы уберечь близких от нищеты. Но на деле, в глубине души мы чувствуем себя не-смертными».

Не стоит ли тогда спросить себя: не составляет ли в наше время отрицание смерти и отрицание бессмертия два лица одного феномена? Отказ от веры в бессмертие, далеко не приводя от иллюзии к реальности, не ведет ли к затемнению вопроса, не перестававшего волновать людей вплоть до недавнего времени? Но как это сказать? Что смерть стала объектом отрицания, читатели Арьеса могут это принять, даже если они соглашаются с новыми обычаями. Фактически, как бы ни было незаметно место, оставленное для события, оно не уничтожимо. Каждый видит, что другие умирают, и не сомневается, что он умрет. Он знает об этом достаточно, чтобы сохранить идею о том, чего он не хочет знать. Отметим, впрочем, что упоминаемые нами работы не произвели скандала. Они даже имеют успех. Зато как понять *отрицание бессмертия*, не приходя безрассудно к его *утверждению*? Если представление о смерти кажется теперь непристойным, как об этом заявляют Арьес и Горер, насколько больше является таковым представление о бессмертии? В отношении его то, что запрещено, кажется масштабным, неустранимым. Пускай исторический анализ ведет нас к тому, чтобы отыскать это запрещенное, остается нежелание мыслить его объект: факт бессмертия или что-то носящее это имя, что было бы не-смертным. Решительно никакой симметрии между историей позиций в отношении смерти и вероятной историей позиций в отношении бессмертия. Тот, кто интересуется первой, сохраняет свободу суждения. Если он соглашается найти знаки отрицания в практике нашего времени, он может также его открыть в практике прошлого: торжественная смерть не была ли средством вновь прикрыть то, что в принципе ускользает от представления и рассуждения? Но второе не оставляет той же самой свободы. Бессмертие кажется торжественным в своей сути; тот, кто основывался бы на своем опыте, чтобы снова его постигнуть, выставил бы себя в смешном свете. Напомним фразу Арьеса: «В глубине своей души мы чувствуем себя не-смертными». Он не говорит бессмертными. Не хочет ли он разрушить догадку? Не хитрит ли он сам с запрещенным? Правда, что отрицание смертности не эквивалентно утверждению бессмертия. Однако оно подает знак я-не-знаю-чему, чему подходит существительное не-смерть.

Я возвращаюсь к формуле Адорно: *смерть бессмертия*. Игра слов вызывает волнение. Она говорит не только о

том, что вера в бессмертие исчезла, но абсурдно внушает, что бессмертие существовало. Между тем размышление о бессмертии уместно. Ибо факт, что слово не изгнано из нашего языка; не уничтожена владеющая им мысль. Пускай мы больше не верим в бессмертие; но мы не только принимаем, что люди некогда делали из него объект их веры, мы охотно называем некоторых из них бессмертными, например, Гомера, Данте и Шекспира (три имени, которые были многозначительно объединены в начале XIX века). Подумают, что мы в таком случае употребляем одно слово вместо другого: мы хотели бы сказать — *незабываемые*. Бессмертными остаются в наших глазах писатели, художники, философы или же государственные деятели или великие полководцы, имя которых кажется запечатлено в памяти человечества. Разумеется, мы не воображаем, что они живут в звездах. Но в том ли вся наша мысль, что память о них вечна? Ненавистных героев мы не называем бессмертными; ни Нерона, ни Атилла, имена которых остаются нам знакомыми. Бессмертие связывается с персонажами, труд или деятельность которых не исчерпывались эфемерными результатами, а способствовали, кажется, тем или иным образом определению хода человеческого развития. Оно связывается также, в том же смысле, с чрезвычайными событиями, которым мы приписываем способность влиять на смысл Истории. Еще заметят, что между этими бессмертными некоторые имеют особый дар, в силу которого другие могли бы приобрести бессмертие: это писатели и художники, язык которых нас задает, это те, с кем мы общаемся вопреки различию времен, как если бы не прошло уже какое-то время; те, кто, как говорит Пьер Леру, еще присутствуют в их творении. Но тогда бессмертным является не столько человек, сколько творение? Для нашей темы это неважно. Заменить термин бессмертный на термин *незабываемый* или *неувядаемый* значило бы особенно сделать наш язык пресным. Это значило бы тщетно выступать против ощущения, что читаемая нами книга, полотно, на которое мы смотрим, соната, которую мы слушаем, не подлежат смерти. Таков парадокс: начиная с какого-то момента, бессмертие исчезло и однако оно существует, если только оно связывается с существами или вещами прошлого. Как бы заставили его умереть, если оно *имело место*. Это место, по существу, неуязвимо для прикосновения

смерти, которая, однако, считается отныне безраздельно царящей в нашем мире.

Хотят ли уничтожить абсурд? Но абсурд стоек. Если вера в бессмертие абсурдна, согласимся, что она была таковой вчера, как и в наше время, и согласимся, что мы не смогли бы отдать ей должное, приняв идею о бесконечности, исходящей из прошлого длительности, и одновременно отрекаясь от нее с тех пор, как мы боимся настоящего и будущего.

Удивительно, что мы принимаем немислимое, если хоть немного наука переодевает его в факт. Таким образом мы узнаем без всякого волнения, что повсюду, где встречаются следы человеческого устройства, каким бы древним оно не было, находят след некоего похоронного церемониала. Что понятие смерти неотделимо от человеческого существования вплоть до того, что кажется в отношении его конститутивным, мы с этим охотно соглашались, не останавливаясь на очевидном, что оно с необходимостью включает понятие не-смерти. Нет надобности делать из ученых материалов философские, чтобы понять, что отмечая место усопшего, одновременно называют смерть и путем жеста, знака, столь тонкого, каким он может быть, заставляют возникнуть непрерывность; это значит установить навсегда неразделимую связь между невидимым и видимым. «*Нечто вместо ничто*» — эта формула, судьба которой, уготованная ей современной философией известна, вероятно, не разрушается от первого представления: *некто вместо ничто*; она различается в очень хрупком монументе, созданном человеком для человека. И еще нам нужно было бы допустить, что именно по причине одного и того же движения разверзается пустота и поднимается монумент; что именно на одном и том же выдохе образуется слово, говорящее одновременно да и нет перед лицом смерти. Слова в этом смысле такого, авторами которого живые не могли бы считать себя больше, чем их собственная смерть, слова столь же неразрушимого, сколь неизбежна смерть. О соединении того и другого свидетельствует усопший. Неважно, как представляют его более или менее длительную загробную жизнь и как устанавливают этапы его миграции; какое последнее укоренение находят ему в определенном месте мира, откуда он будет общаться с жи-

выми, или в другом мире, ставшем местом его вечного пребывания; или же еще, неважно, ограничиваются ли тем, чтобы повесить его портрет на стене семейного дома или только думают об этом..., всегда проявляется стремление сделать из смерти нечто. С ней рождается длительность. Она производит субстанцию. При отсутствии ее воплощения человечество распалось бы в рассыпавшемся времени.

Не только путем коммуникации живых и переплетения их восприимчивый мир раскрывается как *общий мир*, внешний мир. И даже недостаточно сказать, что каждый, будучи одновременно видящим и видимым другим и квази-видимым для себя, отпечатывается в бытии, которому он открыт. Неподвижный и неисчерпаемый, абсолютно настоящий и находящийся вне всякого контакта с реальным, в одно и то же время видимый и невидимый, мыслимый и немислимый, мир является таковым только в результате возникновения из трещины смерти, в результате того, что он несет в своей глубине отпечаток видения смерти. Его устройство не отделяется от устройства, в котором к человеку, начиная с потерянного и названного другого, возвращается уверенность в вечности того, что *есть*.

Признание первоначального отношения между идеей смерти и идеей того, что вечно длится, не служит только для нашего сближения с непостижимым, но и оставляет нас безоружными перед определенным вопросом о бессмертии, о его возможном исчезновении или полуйсчезновении. Вместе с этим понятием формируется особым образом на самом деле опыт *того, что всегда длится*. Ханна Арендт в «*The Human Condition*» привлекает наше внимание к различению, более того, к противоположности между бессмертием и вечностью. Она думает, что бессмертие признано там, где люди не знают другого мира, кроме населяемого ими мира — последний заключает очевидность постоянства. О таком опыте свидетельствовала мысль греков. «Бессмертие, — говорит она нам, — означает длительность, постоянную жизнь на земле, в этом мире, каким обладают в греческой концепции природа и боги Олимпа. Перед лицом этой постоянно возобновляемой жизни природы и бесконечной и не имеющей возраста жизни богов находятся смертные люди, единственные

смертные в бессмертной, но не вечной вселенной, в контакте с бессмертными жизнями их богов, но не под управлением вечного Бога»\*. Одни люди являются смертными, так как в отличие от животных они не являются членами рода, длительность которого была бы гарантирована путем размножения. К тому же именно в качестве индивидов они стремятся участвовать в божественной сущности, создавая творения, подвиги, слова, которые оставляют от них немеркнущий след. Зато подобная достоверность бесконечной длительности мира и населяющих его высших существ оказалась бы разрушена в христианской религии, в новом понятии трансцендентного Бога, места вне мира, где человек обрел бы вечную жизнь, сравнительно с которой не шло бы больше в счет время земной жизни. Но, замечает еще Арндт, это разрушение началось в Античности, во время рождения философии, когда превосходство созерцательной жизни утверждалось в ущерб активной жизни, *la vita activa*. Событие кажется решающим в том, что оно обнаруживает связь, какую поддерживала идея бессмертия не только с идеей жизни в мире, но и с идеей политической жизни. Там, где человек перестает находить свое определение через участие в городе, в отношении с равными — каждый появляется перед другими и производит собственный предложенный всем образ — там исчезает его надежда запечатлеть в длительности кое-что свое. Бессмертие зависит от утверждения, от развертывания политического пространства. Но не нужно предполагать тем не менее, что оно случайное явление, зависящее от некоей формы общества. Политическая жизнь в том смысле, как ее понимает Ханна Арндт, такая, какой она заставила признать себя в греческом городе, составляет высшую форму из человеческих состояний. Поэтому утрата смысла бессмертия совпадает с утратой смысла этого условия. Этот аргумент Арндт вновь принимает и развивает в главе, в которой она упоминает о закате современного человечества. Недостаточно, считает она, для обеспечения устойчивости и трансцендентности некоего поколения,

\* Arendt H. *The Human Condition*. University Chicago Press, 1958. P. 18 (французский перевод Calmann-Lévy, 1961, *La Condition de l'homme moderne*. P. 27. Мы не следуем в точности переводу Жоржа Фрадьера.

чтобы люди имели ощутимый опыт общего мира, мира, который предшествует каждому поколению и следует за ним. «Этот общий мир может сопротивляться движению поколений только в той мере, в какой он кажется открытым. Именно эта открытость общественной сферы может поглотить и заставить сиять в веках все то, что люди могут желать спасти от естественных руин времени. В течение веков до нас — но это время прошло, — люди вступали в общественную сферу, потому что они хотели, чтобы кое-что от них, или кое-что из того, что они имели совместно с другими, было более прочным, чем их земная жизнь...» И она добавляет: «Конечно, ничто не свидетельствует лучше об утрате в современную эпоху общественной сферы, как почти полная утрата подлинного стремления к бессмертию, утрата немного отодвинутая в тень одновременной утратой стремления к вечности». Отсюда ее заключение, что в нашу эпоху, «поистине, так неправдоподобно, чтобы человек серьезно стремился к бессмертию, что, вероятно, имеют основание видеть в этом только суету»\*.

Откуда исходит в нашу эпоху исчезновение общественной сферы? В некотором смысле, оно кажется косвенным следствием обесценения земного мира со стороны христианства. «Христианское отрицание явлений этого мира вовсе не единственное заключение, которое можно извлечь из убеждения, что человеческое творение, произведенное смертными руками, так же смертно, как и его творцы. Напротив, это может усилить наслаждение и потребление, все отношения, в которых мир не понят главным образом как *κοινωνία*, как общее благо всех». В другом смысле, феномен более точно проясняется в зрелище современного массового общества, в котором индивиды одновременно оказываются заперты каждый в узком кругу частной жизни и увлечены, поглощены, как только они собираются, коллективным, недифференцированным видением реального. Не будем останавливаться на этом последнем объяснении. Сохраним скорее ту гипотезу, что понятие бесконечного времени, выпавшего на долю людей или человеческих творений, оказывается для Ханны Арндт строго связано с устойчивостью пространства, по праву открытого для всех, кото-

\* Arendt H. *Op. cit.*, p. 55 (французский перевод — p. 67).



рое бы выделялось на фоне социального и обеспечивало бы каждому универсальную видимость. Раздвоение времени — на время смертных людей и вещей и время бессмертных существ и вещей — сопровождало бы первое различие между частной и общественной сферами — между собственно социальной жизнью, где люди остаются помещены в страты под влиянием необходимости труда и удовлетворения их потребностей, и политической жизнью, которая их освобождает из темноты и дает им стремление к своему образу, к своему способу проявления, стремление к тому, чтобы заставить равных видеть себя и признавать. Таким образом, если следовать Ханне Арендт, бесполезно искать в основе веры в бессмертие религиозное или метафизическое беспокойство или только страх смерти, бесполезно даже останавливаться на различии личного продления жизни и продления жизни института. Она доказывает, что человек переселяется в свой образ, как только он появился на общественной сцене; что он больше не принадлежит себе в качестве индивида, что он обессмертвляется живой, даже встречаясь со смертью, каково бы не было представление о его собственной судьбе.

Может быть, не поняли бы мысли Ханны Арендт, если бы, придерживаясь чтения «The Human Condition», остановились на контрасте между античным и современным массовым обществом. Для нее *polis* только отношение, предназначенное прояснить политическое устройство *общего мира* и противоположность бессмертия и вечности. К тому же само собой ясно, что говоря об исчезновении общественной сферы в нашу эпоху, она намекает на еще близкое прошлое, когда она была полностью развернута. Если основываться на ее очерке «On Revolution», то несомненно: этот потерянный мир является именно тем, который создали в какой-то момент Французская и Американская революции. Тогда люди смогли порвать с христианской этикой — иногда безотчетно; они смогли реабилитировать жизнь на земле; они поставили себе со страстью задачу выстроить бессмертный город, смешав свое собственное бессмертие с бессмертием их политического творения. «Ничто, может быть, не указывает яснее, что революции породили новые, светские, мирские стремления современной эпохи, чем эта вездесущая озабоченность постоянством, "постоянным положением", которое, как не уставали себе это повторять свободные земледельцы, обеспечило бы безопасность их

потомству. Было бы полностью ошибочно смешивать это стремление с тем, чем было позже для буржуа желание обеспечить своих детей и внуков. В его основе лежало сильно прочувствованное желание вечного града на земле и, кроме того, убеждение, что "хорошо устроенная республика может, вопреки всей внутренней распри, быть такой же бессмертной или иметь жизнь такую же длительную, как и мир"» (последнее предложение заимствовано у Харингтона). Согласно Арендт, современные народы в эпоху двух великих революций «совершили еще раз поворот к античности, чтобы найти там прецедент их собственной озабоченности будущим земного мира, созданного человеком». В то же время индивид, действующее лицо на политической сцене, преобразился, освободился от своего собственного смертного существования. В формуле Робеспьера «смерть есть начало бессмертия» современная политика нашла тогда «свое самое краткое и грандиозное определение». Вот что были бы бессильны теперь понять наши современники. Кажется, Арендт сама охотно бы воспроизвела суждение Мишле, трансформировав пророчество в констатацию: «Незначительные эпохи не поймут, как посреди этих трагедий, в шаге от самой смерти, эти необыкновенные люди мечтали только о бессмертии» («Французская революция», предисловие 1868 года).

Эта интерпретация имеет достоинства, но побуждает также выйти за ее пределы, ибо собранные ею аргументы затрудняют представление о бессмертии, возникшее из политического греческого мира. Как можно подчеркивать отношение между чувством бессмертия и чувством к потомству, столь ясное на революционном языке, не замечая, что оно ново; как забыть, что греки не создавали «вечный город на земле», что их город был божественной сути; что бессмертная жизнь их окружала; что осуществленные в настоящем творения, подвиги приглашали будущие поколения к зрелищу неувыдаемого, но что они не имели силы освободить их от цикла Истории и в некотором роде заставить их участвовать в бессмертном творении? С другой стороны, как показать себя столь чувствительной к двойному делению пространства и времени — темное пространство социального, общественное пространство, светлое от политики, время преходящее и время бессмертное — не видя, что оно приносит в современный мир напряжение, какого не знал античный мир, по крайней мере, в эпоху, вспоми-

наемую Арендт? Может быть афинский гражданин становился бессмертным на политической сцене, но в качестве члена общества он владел частью божественной земли, которая была равна его праву быть гражданином. Ничто в дали Античности не создает идею трансцендентности города, человечества и истории внутри самого мира и времени. Однако, если ничто не указывает на это, может быть религия сделала это невозможным? Формула Арендт «Eternity versus Immortalite», такая внушительная, становится ошибочной, если она позволяет игнорировать устойчивость и изменение идеи о бессмертии под влиянием веры в другой мир. Она удерживает из христианской религии только обесценение земной жизни и, вероятно, она не упускает солидных ссылок (которые она могла бы по праву умножить), чтобы подкрепить этот тезис. Но деятельность христианства могла пониматься в двух смыслах: понятие падения человека, искупающего своим положением смертного существа первоначальную ошибку, сочетается с понятием божественного воплощения в человеке.

«Современное» бессмертие заставляет сначала признать себя в теле Христа, его заместителями в средневековье являются тела папы, императора, короля; оно актуализируется в общности, вписанной в ее неразрушимое пространство: Церковь, затем королевство и само человечество. Данте только следовал установленной традиции, когда создавая образ универсальной монархии, он наделил ее миссией обнаружить в себе самой человечество в его единстве — по ту сторону различия «наций» от крайнего юга до крайнего севера, — и в его непрерывной длительности — по ту сторону неопределенной последовательности поколений, каждое из которых предстает в качестве члена одного и того же тела, которое разворачивается во времени. Но недостаточно еще исследовать двусмысленность религиозных представлений, взятых в их ясно выраженном содержании. Примечателен их вклад в политические представления, в представления мирские, светские, секуляризованные, которые кристаллизуются в конце XIII века, если даже они появились раньше. К образу территориального государства прививается образ бессмертного тела королевства; тема защиты короля соединяется с темой защиты родины, которая обеспечивает сражающемуся, умершему за ее дело, земное бессмертие, как ему обеспечивала, во времена крестовых походов, вступление в Рай его жертва, принесенная при защите Иерусали-

ма. Именно вся эта сторона истории верований в бессмертие остается скрытой, если пренебрегают переносом трансцендентного в границы мирского пространства — переноса отчасти бессознательного, но с другой стороны, избранного обдуманно, разработанного политиками, юристами, занятыми возвышением монархической власти над всеми, фактически, властями, приданием ей жизни другого рода, чем жизнь смертных институтов и людей; приданием государству того, чего ему недоставало и что обеспечивало ему некогда его укорененность в божественной земле: *устойчивости во времени*. То обстоятельство, что эта работа основывается на знании римского права и философии Аристотеля, что ее нельзя понять без учета оживления знания об universitas (всеобщность), о communitas (общность), которое фиксирует статус perpetuitas (вечность) в отношении изменения; без учета оживления закона, незыблемого в отношении особых обычаев: это не должно вести к недооценке того, что под защитой христианства возникла новая связь между вневременным Единым и индивидуальным или коллективным телом; между трансцендентной суверенностью и мирской жизнью\*.

В течение веков король фигурирует по преимуществу как такое существо в мире, которое находится выше и ниже себя самого, будучи бессмертным и смертным. Но если хотя бы поверхностно рассматривают свободный город в тот момент, когда он эволюционирует к государственной форме, например, Флоренцию в последней части XIV века, бываюи поражены, что параллельно со стремлением создания республики с целью исключить появление тирана, проявляется воля завладеть атрибутами монархии, создать образ бессмертной верховной власти, находящейся на дистанции от всех своих членов.

Примечательный факт, ибо именно во Флоренции разрабатывается в современной Европе этика *vita activa* в противоположность созерцательной жизни и под знаком ворот к Античности, реставрация власти человека в мире и гражданского долга. К тому же не могли бы уничтожить

\* По вопросу о формировании современного государства и его теолого-политических основах см.: Kantorowicz E. *The King's Two Bodies, a Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton University Press, 1957; Strayer J. *Mediaeval Statecraft and the Perspective of History*. Princeton University Press, 1971.

оригинальности гуманизма, помещая его в горизонты христианизированного мира. Многие из черт, которые Арендт считает характерными для того, что могли бы назвать революционным гуманизмом, каким он явился в XVIII веке, мы могли бы, кстати, открыть во флорентийском гуманизме, вплоть до веры, что творение, созданное городом, содержит универсальную истину. Знаменательна особенно двойная попытка поднять до бессмертия флорентийскую родину и граждан, способствовавших ее величию — прославившихся в ведении общественных дел или в войне, как писатели или артисты или как торговцы, — попытка, о которой можно обоснованно думать, что она стала возможной в эту эпоху благодаря формированию общественного пространства, политической сцены.

Между тем, сравнительно с этим первым событием мы, может быть, в состоянии лучше понять современный смысл бессмертия; все то, что его отличает от греческой концепции мира.

Как это справедливо указывали, вместе с гуманизмом на самом деле кладется начало смыслу истории, смыслу различия времен\*. Античный мир не был *открыт*, как если бы вновь нашли кое-что, что исчезло. Его черты существовали в период средневековья не только в текстах великих авторов — текстах, большинство из которых сделались поистине объектом *studia Humanitatis*, — в монументах, но особенно, в употреблении латинского языка. Более того, то, что нам показывают историки, не было воспринято как другой мир, вопреки разрыву между христианством и язычеством. Подобное восприятие свойственно гуманизму. К тому же то, что называют возвратом к Античности, включает ее утверждение, утверждение прошлого на дистанции от настоящего. Опыт временного отделения обуславливает коммуникацию или в ее крайней форме отождествление с древними и одновременно открытость в будущее через действие, через знание, искусство, педагогику, через творение, которому придает законность творение прошлого. Одним и тем же движением гуманисты осознают себя наследниками и создают себе потомство. Достоинство *vita activa* соединяется с достоинством жизни гражданина, но в более широком

плане оно основывается на новом отношении к творчеству. Любопытно, что Ханна Арендт не проявляет внимания к этому событию. Когда она говорит в «The Human Condition» о произведениях искусства, она приписывает им постоянство, как будто это свойство их сущности. Мир творений кажется ей, по преимуществу, «не смертной родиной смертных существ». Однако было бы важно спросить себя о рождении чувства такого постоянства и о значении, приобретаемым им, когда оно соединяется с представлением об особой идентичности творения, локализованного при его возникновении в пространстве и времени. Одна идея постоянства не может объяснить той мысли, которая кажется родившейся вместе с гуманизмом: мысли о соединении того, чего нет больше, и того, чего еще нет. Однако, если бы остановились на революции, осуществленной гуманизмом в опыте времен, пренебрегли бы тем, что она сформировалась при отказе от «эры тьмы», еще существовавшей в глазах тех, кто хотел от нее освободиться. Осознание античности как другого мира, в отношении которого речь идет о восстановлении подлинности, превращении его творения в модели, предполагает для гуманистов разрыв с языком, знаниями, нравами деградировавшего человечества, волю вырваться из темной длительности, в которой обычай занимал место истины. Разрыв, последствия которого двусмысленны, так как он ведет к освобождению от авторитетов, установленных во всех областях жизни, к требованию творчества, к обладанию настоящим — одним из самых замечательных знаков этого является полное признание достоинств народно-разговорного языка — и, с другой стороны, он побуждает замкнуть настоящую жизнь в границах среды образованных, обладающих знанием творений, средствами часто обращаться к древним и хорошим знанием языка — так что латинский язык будет парадоксально восстановлен в его чистоте как канонический язык. Однако, рискнем сказать, что гуманизм прокладывает таким образом дорогу двум концепциям бессмертия. Каждая часть его судьбы разыгрывается в попытке подчинить себе опыт современности в различии времен; устроить театр, в котором позволено появиться в соответствии с подходящими знаками тому, что кажется достойным неувядания; поместить новое в будущее, измеренное требованиями настоящего, приглашая потомство к великому зрелищу культуры. Не могли бы, значит, удивляться тому, что дело гуманизма переплетается с

\* Garin E. L'Éducation de l'homme moderne. Paris, Fayard, 1962 (Введение Арьеса).

делом христианства по «созданию» трансцендентного в мире. Фактически, античные максимы, прославляющие бессмертие Разума, Справедливости, Мудрости или Родины, совпадают с религиозными рекомендациями по возведению, обессмертиванию монархии. Греческая и римская мифология призвана через поэзию, скульптуру, живопись изображать по ту сторону времен присутствие государя. Но есть феномен другого масштаба: понятие суверенности автора или творения наполняется политическим и религиозным смыслом, как понятие суверенности государя или нации опиралось на ученую культуру и на теологию. Однако, законно спросить себя, не кладет ли революция конец этой спекуляции бессмертием. Арендт хочет видеть в ней только момент основания или нового основания политики, момент развертывания общественного пространства, основания *вечного города*, сделанного людьми и для людей. Но удивительно, что возвращение Античности посредством новых ухищрений, поставленных на службу новым целям, является ей только в этом одном свете, что она очарована формулой Робеспьера «смерть есть начало бессмертия», не беспокоясь о положении героя, о новом полагании сцены политики, культуры и истории, предназначенном к тому, чтобы позволить Революции сиять над вульгарностью. Более пронизательным, чем Арендт и сам Мишле, нам кажется Эдгар Кине, когда он замечает: «Ни один трибун в мире не имел менее народного, более ученого и более искусственного языка, чем Робеспьер и Сен-Жюст. Всякий, кто пытался говорить языком народа, становился для них быстро и неизбежно невыносим. Это им казалось принижением Революции. Они ее видели всегда только с помпой Цицерона и великолепием Тацита... Именно классическая ученая революция якобинцев раздавила непросвещенную и пролетарскую революцию Кордельеров», говорит он еще, вспоминая один из последних эпизодов Террора. «Робеспьер следовал планам классической трагедии. Все то, что выходило из соответствующего распорядка: жизнь, спонтанность, народный инстинкт — казалось ему чудовищным; он их предавал огню и мечу...»\*

Между тем в гуманизме, скажем мы, обнаруживается другое понимание бессмертия, которое не подчинено пред-

ставлению о суверенности, но открывается под знаком *беседы*, или, если употреблять античный термин, но взятый современными людьми в новом значении, под знаком *дружбы*. Никакого в этом смысле господства над различием времен, а только чувство *другого*, невидимого, более близкого, чем живые, слово которого заставляет себя услышать независимо от судьбы, уготованной ему временем, или же которому слово доверено в неопределенном будущем. Разумеется, диалог с мертвыми сам стал жанром, обеспечивающим его автору выгодное возвышение. Но если вспомнить еще раз Флоренцию времен, названных Ренессансом, какая, например, сдержанность в беседах Макиавелли с древними. В письме, ставшем знаменитым, он рассказывает своему другу Веттори, когда ему было запрещено пребывание во Флоренции, как он проводит дни в своей деревенской ссылке. После описания своего утра в лесу он упоминает о своей остановке на постоялом дворе напротив его дома. Там он играет в триктрак, вступает в перебранку с хозяином двора, мясником, мельником и двумя обжигателями извести; их ругательства слышны в соседней деревне: «Именно в подобную грязь мне нужно опуститься, чтобы помешать моему мозгу совсем покрыться плесенью». Затем с приходом вечера начинается для него время труда... «Я возвращаюсь домой. Я вхожу в мой кабинет, снимаю с себя повседневный хлам, покрытый грязью и тиной и надеваю одежду королевского и епископского двора. Прилично, таким образом, одетый, я присоединяюсь к прогулкам людей Античности. Там, встреченный ими с человечностью, я насыщаюсь пищей, которая и является по преимуществу моей и для которой я рожден. Там можно говорить с ними без всякого стыда и спрашивать их о причинах их действия и они, в силу их гуманности, мне отвечают. И в течение четырех часов я не чувствую ни малейшей скуки, я забываю все мои мучения, я перестаю страшиться бедности, *даже смерть меня не пугает...*» (курсив мой. — *К.Л.*). Наконец, мы узнаем, что эти беседы не остаются бесплодными: рождается маленькая работа — «*De principatibus*» (та, что позже получит название «Государя»<sup>\*</sup>. Макиавелли делает осязательным благодаря переходу с

\* Quinet E. La Révolution. Paris, 1865. T. II. P. 263.

\* Machiavel. Toutes les lettres de N.M. T. II. Éd. Barincou, Paris, Gallimard, 1955. P. 370.

постоялого двора в кабинет и изменению костюма его нахождение во времени вне времени. И это изменение еще подчеркнуто качеством одежды, в которую он облачается. Это не какие-нибудь праздничные одежды; это не те одежды, которые он некогда носил во Флоренции при исполнении своих обязанностей. Одежды в стиле королевского и епископского двора он использовал только, когда выполнял миссию за границей, спешно посланный Республикой как ее представитель. Они ему стали необходимы, чтобы появиться в присутствии Тита Ливия, Тацита, Аристотеля или Ксенофона, чтобы беседовать с ними, заставить их признать себя, облеченного, как он себя отныне чувствует, исторической миссией быть делегатом современного человечества перед лицом Античности. В отсутствии всякого отношения к Богу, к разделению неба и земли оказывается изображено разделение между этим светом и светом по ту сторону границ данного мира; между обычным местом, которое населяют в компании с живыми, и местом бессмертия. Но заметим, этого слова Макиавелли не произносит. Он удовлетворяется словами, что смерть его не пугает. Откуда приходит к нему это спокойствие? От того, что для диалога с мертвыми нужно говорить, отталкиваясь от собственной смерти? Вероятно. Но главенствует чувство другой жизни, данное не в смутном смысле вневременной длительности, но в точном смысле бесспорного испытания присутствия в других, в мире и в себе по ту сторону времени. Невидимые собеседники, с которыми связывается Макиавелли, живы иначе, чем компаньоны с постоянного двора, сам он более живой, чем игрок в триктрак, которому он дал отставку на пороге своей комнаты. Неисчерпаемая беседа становится источником постоянного признания одного через другого и рождения творения. Макиавелли делает, таким образом, очевидным опыт, который мы могли бы отметить у других писателей и который, если и выражен лучше всего в эпоху Ренессанса, не ограничивается одной этой эпохой, опыт беседы, разрушающей временные границы и устанавливающей в двойственности вопроса и ответа, говора и слуха нерасторжимую единственность кого-то или чего-то *некогда и теперь*. В подобном опыте выделяется появление бессмертия, но еще раньше пересечение времени, свидетельствующее о его толщине и обратимости его моментов под всегда меняющейся поверхностью. Идея о том, что не умирает, отделяется от идеи о суве-

ренности бессмертного бытия — идеи, которая, как мы говорили, соединялась с идеей о силе, стоящей над людьми, с идеей неуязвимого тела, что обеспечивало всем образ бессмертия.

Зато знак этой суверенности может быть лучше всего понят, когда прославленное бессмертие сталкивается с радикальным отказом; когда провозглашению *perpetuitas* (вечности) противопоставляется провозглашение *vanitas* (тщетности). Отрицание заставляет видеть в своей основе перевернутое утверждение. Или *vanitas* делается знаком единственной власти Вечного, перед которым уничтожается всякое человеческое творение; или, что для нашей темы более важно, оно ставит себя на службу напыщенному выбору смерти, установлению ее на место суверенности. Никто лучше Шекспира не раскрывает близости между представлением о бессмертии и представлением о смерти в их отношениях с суверенностью. Когда Ричард II, предупрежденный о мятеже Болингброка, после возгласа о неуязвимости его *pompons body* (большого тела), внезапно замечает невозможное — быть лишенным этого — образ короля как избранника смерти заменяет для него место избранника Бога, образ того, кто всегда умирает, заменяет образ того, кто не умирает никогда: неразрушимая субстанциальная корона становится пустой короной, внутри которой «находится смерть» (For within the hollow crown / That rounds the mortal temples of king / Keeps Death his Court...). Не забудем того, что Шекспир приписывает эту мысль государю; ничто не доказывает, чтобы она была его собственной. Он имеет слишком тонкое понимание противоречия монарха, чтобы занять это место. Он побуждает нас, его читателей, принять идею двойного времени, не впадая в иллюзию двойного тела, и избавляет нас от альтернативы предавать всякого бессмертию или смерти.

\* \* \*

Вернемся к нашему первоначальному вопросу: смысл бессмертия еще жил в мышлении людей XIX века; кажется, что он исчез, или сохраняется только парадоксально, слегка опороченный, с уважением к тому, что было, и при условии отстранения от точки зрения потомства — что нам кажется наиболее характерным для современности. Может быть, эта констатация становится менее верной, чем это доказывают

Адорно или Ханна Арендт, если соглашаются распутать различные представления, скрывающиеся за обычным употреблением слов, — задача, которую мы можем только обрисовать. И еще менее верной, если уделят внимание искажению, испытанному ими уже в XIX веке, в мире, начинающем сотрясаться в результате того, что Токвиль назвал «демократической революцией». Мы говорим об искажении, ибо не существует резкого разрыва в этом отношении между Старым Порядком и постреволюционным обществом. Многие признаки свидетельствуют об устойчивости теолого-политического видения бессмертного тела. Вне католицизма сен-симонисты, если взять только их пример, имеют веру в органическое общество, восстанавливающееся на обломках революционной эпохи и занятое созерцанием и прославлением своего бессмертия. Изобретение «религии человечества», замена Анфантенном неразрушимого тела короля неразрушимым телом общества, даже человечества; замена Священной книги Наукой; Мессии Сен-Симоном, эти события не могли бы скрыть преемственности, несмотря на их связь со всем новым видением промышленности, организации и, шире, с искусственнической, конструктивистской философией социального, порывающей с христианской традицией. С другой стороны, явление совсем другого масштаба, расцветает с подъемом буржуазии гуманистическая концепция прославленного бессмертия. Она использует новые ресурсы в деле разработки национальной истории и истории человечества и легитимации индивида, только эскиз которого находим в XV и XVI веках. Остаются полностью видимы старые следы работы с целью запечатлеть нацию, институт, индивида в монументальном времени, с целью сакрализации Разума и Права — того Права, «бессмертные принципы» которого, наконец, установлены, начиная с 1789 года, — с целью закрепления в коллективной памяти нетленных имен, с целью передачи будущим поколениям, как это любят повторять, факела, несомого живыми.

Однако при рассмотрении как *религиозных безумств*, так и буржуазного гуманизма проявляется нечто новое: непрекращающаяся функция дискурса, находящегося на службе производства бессмертия. Не то чтобы это последнее когда-либо избегало символики и даже пропаганды в условиях монархии или республики. Но несравнимы риторические и педагогические средства, употребленные для

того, чтобы сделать из веры в бессмертие гарантию вечности не только режима, конституции, определенных институтов — начиная с семьи, но и цивилизации. И так, если вера так повелительно требует своего представления в формулах, в выразительных образах, то это потому, что людей преследует идея о растворении социального, скрытую, а часто явную угрозу чего, оказывается, несет демократия. Гражданский гуманизм, как мы отмечали, сформировался в XV веке в стремлении вырваться из эры тьмы и достигнуть света, известного древним; он расцвел в условиях обеспеченности новым основанием. Буржуазный гуманизм XIX века содержал двусмысленность, подрывающую его достоверность. Он не считает варварство, находящимся целиком позади него — он учитывает, что это варварство имеет очень часто два лица: лицо феодальных времен и лицо Тррора, так что сам свет 1789 года не позволяет забыть об окутывающем его мраке. Кроме того, возле него угадываются готовые возникнуть варварские массы, невзрачный народ без собственности и культуры, нашествие которого на общественную сцену разрушило бы вечные основы общественного порядка. Между тем этот страх внутри великолепного устройства в предполагаемом вечном здании буржуазной цивилизации еще не мог быть осознан, если не видели, что он соединяется с новым чувством случайности в принципе и в сердцевине общества. Большая задача, выраженная лучше всего Гизо, заключается в том, чтобы заставить признать *Революцию законченной*. Но кажется не во власти личности уничтожить идею *события*, не конкретного события, а события как такового, которое не находится больше внутри времени, но может его разломить, разрушить, породить неизвестное — силу беспорядка, помешать разгулу которой не может никакой установившийся порядок.

Если охотно соглашаются, что высшее бессмертие поддерживает связь с высшей легитимностью политического тела и в течение веков политического тела монархии, то как ему не стать хрупким с крушением монархии и, сверх того, с трагическим крушением террористической власти, претендовавшей на воплощение вечных Разума и Справедливости? Конечно, буржуазия лихорадочно ищет новых форм легитимности и, одновременно, признания своего призвания к бессмертию; но она не может подняться, не

чувствуя пустоты под ногами. Власть, с которой она связана — представительная власть — не составляет больше тела с обществом; век, в который она хочет вписать символы своей устойчивости, больше не составляет единства с предшествующими веками. После 1830 года Шатобриан находит настоящие слова, чтобы ее высмеять: «Сегодня только отсутствует настоящее в прошлом: это пустяк! Как если бы века не служили одни для других базой, и как если бы последний прибывший смог держаться в воздухе»\*. Или еще он говорит, как если бы у нее не было тогда какой-либо заботы о реставрации: «Династия святого Людовика так сильна своим обширным прошлым, что падая, она вырвала часть общественной почвы»\*\*. И если, с другой стороны, охотно соглашаются, что привязанность к нетленным существам и вещам опирается на опыт непрерывности поколений, непрерывности обычаев и традиций, то как не быть пораженным контрастом между памятью об этом постоянстве, стремлением вновь установить его знаки, и новым видением изменения, ускорения производства, обращения товаров, рассеивания наследств, умножения собственности, мобильности условий, *водоворота*, наконец, которым унесены приобретенные позиции, нравы и идеи. Именно о Марксе охотно думают, когда вспоминают этот водоворот: «Все давние, неподвижные, покрытые ржавчиной отношения с их кортежем идей и старых и почитаемых понятий рассыпаны; все новые отношения выходят из употребления до того, как они застынут. Всякая иерархия и всякое постоянство исчезают, все священное осквернено...» Если хоть немного остановятся на этом суждении из «Манифеста», не упоминая о заключении автора, оно окажется переводом широко распространенной мысли. Не только Бальзак — особая ссылка для Маркса, — особенно в замечательной картине Парижа, которую открывает «Девушка с золотыми глазами», но Токвиль и Шатобриан, Мишле и Кине свидетельствуют о том же самом чувстве водоворота. Читая их, особенно Шатобриана, поколеблются датировать вчерашним днем, наступлением массового

\* Chateaubriand. Mémoires d'outre-tombe. Paris, Gallimard, «Bibl. de la Pléiade». P. 492.

\*\* Ibid., p. 60.

общества утрату смысла времени и разрушение творений и идей, в которых оно могло запечатлеться. Заключение «Мемуаров по ту сторону могилы» говорит о последнем веке или о конце нашего? «Старый европейский порядок умирает; наши современные споры покажутся ребяческими стычками в глазах потомства. Не существует больше ничего; власть опыта и возраста, рождения или гения, таланта или добродетели, все отрицается; несколько индивидов взбираются на вершину руин, объявляют себя великанами и сталкивают вниз пигмеев». И еще: «В жизни города все преходяще: религия и мораль не принимаются, или каждый их трактует на свой манер. Среди явлений низкой природы, даже бессилия убеждений и существования, слава мерцает едва час; книга стареет в один день; писатели надрываются, чтобы привлечь внимание; тщетно, не слышат даже их последнего стога».

Отметим последнее слово, оно не является просто стилистическим оборотом. Ибо Шатобриан не в одном месте доказывает, что одна и та же эпоха погрузила человека в банальность жизни и в банальность смерти. Историки, датирующие несколькими десятилетиями смерть Смерти, имели бы повод удивиться, созерцая картину холеры, о которой писатель одновременно мечтает и которую описывает. Он о ней мечтает: «Изобразите саван, укрепленный вместо знамени наверху башен Нотр-Дама, пушку, через интервалы производящую одинокие выстрелы, чтобы предупредить неосторожного путешественника...» Он мечтает о ней, приводящей в ужас, молчание, трепет и молитвы расprostертый ниц народ. Затем он описывает ее в Париже 1817 года, «бедствие без воображения..., [которое] прогуливается с насмешливым видом ясным днем в совершенно новом мире, сопровождаемая своим бюллетенем...» Конечно, она фактор ужаса, но еще неизвестности: «Блещающее солнце, безразличие толпы, обычный ход жизни...»

Образ славного бессмертия возродился в XIX веке, но скрывая рану, о которой свидетельствует напыщенность буржуазного дискурса и глубину которой знает мало свидетелей. Остается, что эти свидетели сами не потеряли смысла бессмертия. Вот что касается нас ближе всего.

Происходит ли это оттого, что они остаются наследниками того неброского гуманизма, о котором мы говорили,

что он не поддается экстазу и осуществляет в опыте беседы сквозь время признание людей и их творений? Вероятно, частично дело обстоит так. Но понятие различия времен не является больше тем же самым, с тех пор как изменилось само понятие времени, с тех пор, как стал чувствителен, в самом близком, разлом *до* и *после*, с тех пор как в результате этого разлома все прошлое человечества — как Восток, так и Греция, средневековье и Ренессанс, Старый Порядок и Революция — которое снова возникает, видит себя призванным в настоящее и становится одновременно знаком исчезающего мира. Прошлое вновь возникает, наделенное смыслом, но отмеченное знаком утраты. И не остается тем же самым понятие различия двух жизней человека — жизни прозаической, тривиальной, в повседневном общении с другими, и жизни поэтической, с участием в мире политики и культуры, — с тех пор как политические идеи и литературная продукция выходят за пределы узкого круга людей и распространяются во всем пространстве общества; другими словами, с тех пор как изображение населения, которым питается творчество, не скажем смешивается, но соединяется с изображением мнения.

Тщетно стремились бы отделить идею бессмертия, принадлежащую отныне писателю, и его ощущение потомства от нового испытания временности и от нового отношения к населению. Вспоминаемый нами Шатобриан привлекает внимание, потому что очень часто ограничиваются тем, что приписывают ему безмерную страсть к увековечиванию и особенно к выставлению себя напоказ потомству — страсть, неопровержимые знаки которой он, впрочем, иногда обнаруживает. Однако мало писателей после 1830 года имели, как он, понимание пустоты, какую в своем падении создала монархия, и невозможности совпадения как с тем, что было, что ему казалось прошедшим, так и с тем, чего еще нет — с будущим, которое он то воображал как непрерывный декаданс, а то рассматривал как время другого общества, до встречи с которым люди еще не созрели. Монархия имела законность и бессмертие, он это говорит; но он знает, что она мертва. И каким бы не было его сожаление, что ее существование было укорочено ее противниками, не могли бы поверить, что он видел в ней жертву случая. Его картина легитимно-

го мира не оставляет в этом сомнений: «Этот последний терпит упадок, наступивший со временем; он слеп и глух; он немощен, безобразен и брюзглив; но он имеет свой естественный вид и костыли подходят его возрасту». Уступка *естественному*, впрочем, здесь только для того, чтобы подчеркнуть самый смешной из пережитков Империи. Пережитки «не являются древними, как легитимисты, они не состарились как прошлая мода; они имеют вид оперных божеств, которые вышли из своих колесниц из золоченого картона...» Но образ оперы служит ему, чтобы раскрыть сам монархический маскарад. Описывая театр, в котором был убит герцог Берри, он вспоминает «пустой зрительный зал после развязки трагедии» и делает заключение: «Монархия Святого Людовика в месте, отлученном от церкви, среди разгула карнавала испустила свой дух под маской». Его уважение ко времени бессмертной монархии, его преданность Карлу X после его отречения сочетаются с публичным утверждением, что он никогда не верил в божественное право королей. В легитимности, в прежнем бессмертии он видит только образы, бывшие полезными общественному порядку. Что касается его собственного чувства бессмертия, он не только не был привязан к суверенности, что могло бы ему гарантировать бессмертие его творчества, но он чувствует себя поистине способным сказать одновременно, что оно исчезло и что оно всегда было только маской; говоря более обобщенно, в его власти занять место, не локализованное в пространстве и времени, потому что оно не является местом, где он отличился в общественной жизни или литературе, но тем, которое отмечено его дистанцией в отношении всякой укорененности в действительности; потому что оно не вписано в славный ход Истории, но открыло ему видение возникающего и исчезающего во времени — или, лучше сказать, так как речь не идет только о видении того, что готовится исчезнуть в прошлом, и того, что зарождается, оно ему предлагает *время, вновь обретенное в утерянном времени*.

Эти слова не пришли к нам случайно, ибо никакое творение не возмещает так творения Пруста, как «Мемуары по ту сторону могилы», никакое творение не перемешивает таким же образом условные границы объективного и субъективного, индивидуального и социального, личной и исторической временности, бытия и видимости; никакое тво-



рение не стремится таким же образом завершиться, соединить вновь, как говорит Шатобриан, «два конца жизни», расстраивая представление о начале, пройденном пути, о конце, также как представление о контуре, который позволил бы очертить воображаемый мир на дистанции от реального мира.

Смысл бессмертия оказывается связан с завоеванием этого места, *неприступного*, неуязвимого, потому что оно является местом кого-то — не индивида в смысле эпохи, не субъекта в смысле философов, кого-то, кто принимая самое особенное в его жизни, становится бесконечным, не позволяет больше подчинять себя знакам пространства и времени, и вследствие своей бесконечности освобождает отношения, разрывы, которые никогда до него не испытывали, которые отныне будут испытывать через него.

Тщетно пытались бы уменьшить эту склонность к психологическому и психосоциологическому. Речь не идет о желании славы, сформулированном новым культом оригинальности. Думая так, мы забыли бы маленький факт, что Шатобриан не мертв для нас. Однако не выжил ли он потому, что его мысль и язык делают его бесподобным и, что то же самое, заставляя выделить из мысли, из языка как таковых, нечто небывалое и которое, тем не менее, принадлежит собственно им, их сущности, нечто своеобразное, что раз возникнув, имеет странную очевидность невозможности не быть.

Сказали бы, что это *неприступное место* всегда было местом писателя, как бы далеко мы не проникали в историю? Но если бы это было правдой, мы бы должны согласиться, что он не имел понятия об этом. Нужно, чтобы достоверность бытия укрылась в опыте природы, общества, времени, языка, для того чтобы появилась в творческом почерке головокружительная свобода выразить нечто особенное, не гарантированное моделью; чтобы некто взял себе право говорить без защиты закона, который предписывал бы порядок слову, или чтобы он не отделял больше открытие от изобретения того, кто говорит. Растворение знаков достоверности сопровождает расцвет демократии вследствие крушения последней суверенности, последней легитимности, которые монархия претендовала воплощать в течение веков. Но, мы это уже говорили, это событие имеет оборотной стороной рассеяние во все более широ-

ком слое населения всего того, что некогда создавал себе носитель смысла в поисках времени и что отныне зависит от приема этого населения; оно имеет своей оборотной стороной экспансию языка, который отделившись от народного языка, также как от языка, который Стендаль называл *натуральным*, выставляет напоказ свое качество учебного языка, устраивается соответственно нормам, последняя функция которых состоит в обеспечении идентификации одного с другим посредством их общего отличия от массы. К тому же писатель, ищущий это неприступное место, может его достигнуть только посредством беспрепятственного усилия освободиться от этого по видимости словоохотливого и в глубине окаменевшего языка, каким является язык Мнения. Он не берет на себя только право говорить без защиты закона, на котором основан язык; он защищается против *тирана*, как об этом говорил Токвиль, против анонимной силы Мнения, воплощающей все то, что мыслится, говорится — особенно как таковое, когда оно превращается в *общее место*. Шатобриан служил нам примером, но он, конечно, не единственный настоящий писатель в XIX веке, которого преследуют два взаимосвязанных образа языка: языка стереотипного, единообразного, порабощающего слово, в противовес которому оно должно снова себя завоевать, и языка-пропасти, в которой рискует погибнуть слово, каким бы оно не было новым, быстрым, глубоким.

Но что такое это *общее место*, где становится плоским нетленное изречение, цитированное на латыни, как если бы в нем торжествовал речевой оборот последней моды или изобретенное накануне понятие? Нельзя ли что-либо поделаться с этим *общим местом*, о котором Арендт говорит как о фундаменте всякой мысли о бессмертии? Как называть бессмертие, когда называющее его слово открывает в нем заразу глупости? Кине пишет в конце своей «Революции»: «Поверьте, что после того, как ее неустанно эксплуатировали в течение сорока веков, глупость, или если воспользоваться ее историческим именем, нелепость представляет еще нетронутый, неисчерпаемый источник. Кто опускает в него руку, не может его исчерпать». И еще: «Мы раздражаемся, когда видим глупость самодовольной, уверенной, невозмутимой, вечно новой... Насколько бы

мы были более справедливы, если бы мы знали, насколько глупость искрення и стара; на каких благородных обломках она основывается; сколько нужно было глупых поколений, чтобы довести ее до такого улучшения в основе и в форме; какая требовалась долгая работа природы, чтобы ее распространить, выбрать между всеми элементами, укоренить ее от отца к сыну, черпать ее во всех источниках, выращивать через все правления; украшать ее, улучшать от эпохи к эпохе, от раба к буржуа, от рясы к шпаге, от клерка к сеньору; чтобы сделать из этого, наконец, то чудесное оглушение, которое нас поражает, возмущает, печалит и которым мы бы были должны, напротив, восхищаться, если бы мы не были сами его частью...»

Нет по правде сомнения, что Кине не сохраняет смысла бессмертия, как многие люди его поколения. Но есть среди них в конечном счете немногие, кто выставляет их верования, выходящие за рамки господствующей идеологии. К ним принадлежат Гюго и Леру; но они сами выступают против того, что Кине называет «самодовольной, уверенной, невозмутимой, вечно новой глупостью»; выступают в этом случае против того утверждения, что *бессмертия нет*. И они это делают с помощью экстравагантных средств, не в том смысле, что их аргументы несерьезны, но потому что они выходят за рамки проторенных дорог, заходят своим противникам с тыла; водоворотом написанного увлекают читателей в водоворот Мнения и, смешивая историю, религию, науку, политику, письменность, заставляя его потерять ощущение времени и места.

Канетти<sup>96</sup> говорит о Стендале: «Этот человек, поистине редкий и свободный, имел, однако, веру, и он о ней говорит с такой же непринужденностью и с такой же очевидностью, как о наставнице. Не делая из этого драму, он удовлетворялся тем, что писал для немногих; но он был абсолютно уверен, что будет иметь много читателей через сто лет»\*. Образ наставницы счастливо показывает, что бессмертие не соответствует больше закону; что оно стало частью частной жизни человека, а не частью его славного появления в общественном пространстве.

\* Canetti E. Masse et Puissance. Paris, Gallimard, 1960. P. 294.

Не рискнуть ли сказать, что новое чувство бессмертия у малого числа писателей XIX века заставляет лучше понять молчание в этом отношении в наше время? То, что было еще высказываемо, но свободно от всякой напыщенности, стало очень часто невысказываемым. Но невысказываемое не является тем не менее мертвым и не обязательно представляет знак деградации. Когда Арендт показывает трагедию массового общества и Адорно одно из следствий в преступлениях индустриальной культуры, они, разумеется, правы; но только наполовину. Они пренебрегают даже тем, что эта современность, забывшая о бессмертии, обожествила нескольких тиранов, вплоть до того, что забальзамировала тела некоторых из них после смерти... Они пренебрегают также тем, что существует, в общем, осторожность и сила в отрицании представления о неразрушимом теле. Канетти со значением помещает свою похвалу Стендалю в конец главы под названием «Спасшиеся». Самую низкую страсть выживания он находит у тирана — самую низкую и самую непристойную, добавим мы, ибо в то же самое время, как он убивает, чтобы остаться выжившим, он навязывает всем взгляды, насилует сознание каждого. Вот чем внушают в нашу эпоху более скромную мысль о бессмертии, неприятие всякого жеста хвастливости. Кто открывает Стендаля, пишет еще Канетти, «находит его вновь со всем тем, что его окружало, и он его находит даже здесь, в этой жизни». Этот контраст между образом тирана, поглощающего живых, и образом связи одного с другим сквозь время любопытно встречается в новелле Набокова «Истребление тиранов». Она рассказывает историю человека, буквально одержимого образом тела тирана. Этот двойник его не покидает. Он был некогда ему близок. Теперь он знает в каждый момент, что живет в отдалении. С ним он просыпается, завтракает, просматривает газеты, делит до вечера малейшие из своих жестов и мыслей, имея только одно желание убить его. В день его юбилея он настолько увлечен прославляющим его гимном, что даже теряет свою ненависть, хочет своего собственного наказания, желает своей собственной смерти... И внезапно смех его освобождает. Этот смех делает смешным в его глазах сам его рассказ. Но он преобразует свое желание смерти в желание бессмертия. Итак, он поверяет

потомству свой маленький текст. «Это заклятие должно позволить каждому человеку освободиться от его рабства. Я верю в чудеса: я верю, что несколькими обходными путями эта хроника достигнет других людей... И кто знает, может быть отдадут мне справедливость в том, что не оттолкнул мысль, что эта случайная работа может оказаться бессмертной — то критикуемая, то превозносимая до небес, часто подстрекательская, всегда полезная...»\*.

Безусловно, это очень узкая тропинка, через которую проскальзывает желание бессмертия. Узкая, унесенная дуновением смеха. Но может случиться, что Набоков заставил почувствовать нечто из духа нашего времени, что игнорирует теоретик *смерти бессмертия*.

## Комментарии

---

\* Nabokov V. L'extermination des tyrans. Paris, Julliard, 1977. P. 45.

<sup>1</sup> Токвиль Шарль Алексис Анри Клерель де (1805—1859) — французский политический деятель и историк. Министр иностранных дел Второй республики (1849). Стал известен работой «Демократия в Америке» (1835—1840).

<sup>2</sup> Провиденциализм — философская доктрина с финалистской тенденцией, согласно которой все организовано Богом к наибольшему благу творений.

<sup>3</sup> Констан Бенжамен (1767—1830) — французский политический деятель и писатель, идеолог либерализма.

<sup>4</sup> Гизо Франсуа (1787—1874) — французский государственный деятель и историк либерального направления.

<sup>5</sup> Декларация прав человека и гражданина, послужившая введением к французской Конституции 1791 года.

<sup>6</sup> Пегу Шарль (1873—1914) — французский писатель, социалист с мистическими наклонностями.

<sup>7</sup> Мишле Жюль (1798—1874) — французский историк, автор «Введения во всеобщую историю», «Истории Франции», «Истории французской революции».

<sup>8</sup> Кинэ Эдгар (1803—1875) — французский историк, республиканец антиклерикального толка.

<sup>9</sup> Бурке Эдмунд (1729—1797) — британский политический деятель, либерал. Написал «Размышления о Французской революции» (1790).

<sup>10</sup> Шар Рене — французский поэт XX века, участник Сопротивления.

<sup>11</sup> Фея Моргана часто упоминается средневековыми романистами.

<sup>12</sup> Жирондисты — одна из политических группировок периода Великой французской революции, сложилась в 1791 году из депутатов Законодательного Собрания от округа Жиронды. Руководитель группы Бриссо, группа склонялась к сотрудничеству с королем. В 1793 году многие жирондисты были арестованы, двадцать один человек гильотинированы.

<sup>13</sup> «Бешеными» называли во Франции периода Великой революции революционеров экстремистов.

<sup>14</sup> Индугенты — политическая группа в Национальном Конвенте, которая с конца 1793 года противостояла крайностям террора. Ее руководители — Дантон и Демулен.

<sup>15</sup> Якобинцы — члены якобинского клуба, сторонники революционной и централизованной демократии.

<sup>16</sup> Гора — группа депутатов Конвента из левых якобинцев.

<sup>17</sup> Бриссо Жак Пьер (1754—1793) — во время Революции депутат Конвента, один из руководителей жирондистов.

<sup>18</sup> Петион Жером (1756—1794) — видный деятель Революции, мэтр Парижа в 1791 году, президент Конвента в 1792 году, поддержал жирондистов и преследуемый покончил с собой.

<sup>19</sup> Шабо Франсуа (1746—1794) — во время Революции депутат Конвента, был осужден на смерть вместе с Дантоном.

<sup>20</sup> Эбер Жак (1757—1794) — журналист и французский политический деятель, глашатай санкюлотизма, влиятельный член клуба Кордельеров, арестован и казнен в марте 1794 года.

<sup>21</sup> Марат Жан-Поль (1743—1793) — философ, ученый, юрист, в 1789 году начал издавать газету «Друг народа», где резко критиковал аристократов, жирондистов. Погиб от руки сторонницы жирондистов Шарлотты Кордэ в 1793 году.

<sup>22</sup> Сен-Жюст Луи Антуан Леон (1767—1794) — во время Революции депутат Конвента, член Комитета общественного спасения. Вместе с Робеспьером боролся с жирондистами, эбертистами и дантонистами. После падения Робеспьера казнен.

<sup>23</sup> Бийо-Варенн Жан-Николя (1756—1819) — якобинец, член Комитета общественного спасения, один из участников 9 термидора. Сослан в Гвиану в 1795 году.

<sup>24</sup> Барер де Везак Бертран (1755—1841) — якобинец, депутат Конвента, член Комитета общественного спасения, предал Робеспьера 9 термидора.

<sup>25</sup> Демулен Камилл (1760—1794) — публицист и политический деятель периода Революции, вдохновитель клуба Кордельеров, издатель газеты «Старый Кордельер». Несогласный с крайностями террора был казнен вместе с Дантоном в апреле 1794 года.

<sup>26</sup> В сентябре 1792 года в момент приближения прусской армии к Парижу революционными парижанами были убиты несколько тысяч заключенных-контрреволюционеров.

<sup>27</sup> Ру Жак (1752—1784) — католический священник и революционер, член клуба Кордельеров, принадлежал к «бешеным». Был атакован Робеспьером и Маратом, арестован, покончил с собой.

<sup>28</sup> Тацит Публиус Корнелиус (55—120 от Р.Х.) — римский историк.

<sup>29</sup> Бозций Этьен (1530—1563) — французский писатель.

<sup>30</sup> Нерон (37—68 от Р.Х.) — римский император.

<sup>31</sup> Лепелетье Луи Мишель (1760—1793) — депутат от благородных в Генеральных штатах, в 1789 году присоединился к патриотам, в 1792 году — член Конвента, убит солдатами в 1793 году.

<sup>32</sup> Кутон Жорж (1755—1794) — депутат Конвента, член Комитета общественного спасения, составлял «триумvirат» вместе с Робеспьером и Сен-Жюстом. Арестован вместе с Робеспьером и гильотинирован.

<sup>33</sup> Тьер Адольф (1797—1877) — французский политический деятель и историк. Написал «Историю революции» (1823—1827). Активно участвовал в революциях 1830 и 1848 годов. В 1871 году стал президентом Французской республики.

<sup>34</sup> Бодо Марк Антуан — в период Французской революции депутат Законодательного собрания, затем Конвента.

<sup>35</sup> Термидорианцы — участники переворота в ходе Французской революции (27—28 июля 1794 года), который повлек падение Робеспьера, привел к концу террора и наступлению реакции.

<sup>36</sup> Директория — исполнительная власть во Франции с 26 октября 1795 года до 9 ноября 1799 года.

<sup>37</sup> Луве Жан Батист (1760—1797) — один из лидеров жирондистов в Конвенте.

<sup>38</sup> Гаде Маргарит Эли (1758—1794) — жирондистский депутат в Законодательном собрании в 1791 году, затем в Конвенте в 1792 году Гильотинирован в 1794 году.

<sup>39</sup> Барбару Шарль Жан Мари (1767—1794) — жирондист, гильотинирован в 1794 году.

<sup>40</sup> Камбон Жозеф (1756—1820) — монтаньяр, депутат Конвента, член Комитета общественного спасения.

<sup>41</sup> Шометт Пьер Гаспар (1763—1794) — французский революционер, выдающийся член клуба Кордельеров. На стороне Эбера организовал выступление санкюотов в поддержку террора и дехристианизации. Был гильотинирован как участник эбертистского заговора.

<sup>42</sup> Леру Пьер (1797—1871) — писатель, социалист христианского толка, участник революции 1848 года.

<sup>43</sup> Кошен Огюстен (1823—1872) — французский администратор, автор многочисленных работ по социальной истории.

<sup>44</sup> Сийес Эммануэль Жозеф (1748—1836) — активный участник Революции 1789 года, стал известен брошюрой «Что такое третье сословие?»

<sup>45</sup> Эскирос Анри Франсуа Альфонс (1812—1826) — французский литератор, социалист, в 1850 году был членом Законодательного собрания. После бонапартистского переворота уехал в Англию. Вернулся во Францию в 1869 году, избрался в Национальное собрание.

<sup>46</sup> Ламартин Альфонс де Пра де (1790—1869) — поэт, участник Революции 1848 года, был членом Временного правительства и министром иностранных дел в первые месяцы Революции.

<sup>47</sup> Блан Луи (1811—1882) — французский историк, политический деятель, социалист.

<sup>48</sup> Бюше Филипп Жозеф Бенжамен (1796—1865) — философ и французский политический деятель. Сен-симонист и католик. Депутат Конституанты в 1848 году.

<sup>49</sup> Имеются в виду убийства гугенотов в ночь на 24 августа 1572 года в правление Генриха Наваррского.

<sup>50</sup> Ногарет Гийом де — французский легист XIII века. Руководил политикой Филиппа Красивого против папы Бонифация III.

<sup>51</sup> В ночь 4 августа 1789 года Национальное собрание приняло декреты о национализации церковных имуществ и выкупе феодальных повинностей, об уничтожении сословных привилегий.

52 Лувуа Маркиз де (1639—1691) — французский государственный деятель.

53 Фукье Антуан Квентин (1746—1795) — во время революции 1789 года был общественным обвинителем Революционного трибунала. Казнен после термидорианского переворота.

54 Бавиль Николая де (1648—1724) — французский администратор.

55 Каррье Жан-Батист (1756—1794) — депутат Конвента 1792 года, казнил в Нанте сотни подозреваемых. Осужден на смерть Революционным трибуналом.

56 Колло д'Эрбуа Жан-Мари (1750—1796) — депутат Конвента в 1792 году, член Комитета общественного спасения.

57 Монтревель (Клод де ля Бом) — французский прелат.

58 «Отец Дюшен» — так называлась газета Эбера.

59 13 июня 1849 года была разогнана войсками демонстрация солдат и рабочих в поддержку Конституции.

60 Кузен Виктор (1792—1867) — французский философ.

61 Д'Оревилю Барбе (1808—1889) — французский писатель.

62 Кавеньяк Луи Эжен (1802—1857), генерал, подавил июньское восстание рабочих в 1848 году.

63 Пьер-Симон Баланш (1776—1847) — французский писатель и философ, последователь Вико, находился под влиянием мистической социологии.

64 Мэстр Жозеф де (1753—1821) — французский политический деятель и философ, теоретик контрреволюции.

65 Бональд Луи (1754—1840) — писатель и философ.

66 Борджиа Цезарь (1475—1507) — дипломат, администратор Романья, его портрет дал Макиавелли в «Государе».

67 Кондотьер — руководитель партизан или солдат-наемников в Италии в средние века и в период Ренессанса.

68 Конкордат был подписан между папой Пием и Бонапартом 15 июля 1801 года.

69 Гвельфы — городская партия, ориентировавшаяся на папу и купеческо-ремесленные слои.

70 Гибеллины — партия дворян в средневековой Италии, сторонников императорской династии Штауфенов.

71 Чомпи — чесальщики шерсти и другие наемные рабочие, неорганизованные в цехи.

72 Пополаны — ремесленно-торговые круги во Флоренции XIII века, вели борьбу с городской аристократией.

73 Физиократы — идейное течение, в основе которого лежала философская идея «естественного порядка» и экономическая идея «число продукта».

74 Провиденциальный факт — сила, которая спасает ситуацию, дает шанс, исключительную помощь. От Провидения — характеристики Бога как устроителя всех вещей.

75 Пуританизм — одно из проявлений кальвинизма, связанное с доктриной исключительного морального ригоризма, появившейся около 1564 года.

76 Тьерри Огюстен (1795—1856) — французский историк, секретарь Сен-Симона, известен работой о формировании и развитии третьего сословия.

77 Минье Август (1796—1884) — написал «Историю французской революции».

78 Бюффон Жорж (1707—1788). В течение многих лет с многочисленными сотрудниками писал и редактировал «Естественную историю» (40 томов).

79 Калон Шарль Александр де (1734—1802) — государственный деятель. При Людовике XVI — общий контролер финансов.

80 Вальденцы — диссидентская секта католической церкви на границе Франции и Италии в Альпах.

81 Альбигойцы — с начала XIII века общее название еретиков-катаров на юге Франции.

82 Красные книги — секретные регистры пенсий, выплачиваемых без свидетельства и документов из королевской казны при Старом Порядке.

83 Имеется в виду процесс над Катрин Тео, которая объявила себя Богоматерью, говорила о пришествии нового мессии, а Робеспьера называла его пророком. Она создала секту, собрания секты были представлены врагами Робеспьера, собраниями опасных заговорщиков. Преследования секты вызвали ожесточенные столкновения между Робеспьером, с одной стороны, и Бийо-Варенном и Колло д'Эрбуа, с другой.

84 Германский король Оттон I в своей политике опирался на союз с церковью, с епископами.

85 Брактон Генрих де (около 1216—1268) — английский священник и юрист.

86 Август — титул римских императоров, сообщавший им священный характер.

87 Астрея — греческая богиня Справедливости и Добродетели.

88 Грегорианская реформа — восстановление религиозного духа и дисциплины в латинской церкви, решающий импульс которому дал папа Григорий VII.

89 Спор между римскими папами и германскими императорами (1075—1122) за право формировать правительство.

90 Блох Марк (1886—1944) — французский историк.

91 Первый пакт, заключенный между королем и папой, между Пепином Коротким и Антонием II. Он закрепил королевский сан Каролингов и признал земли в области Рима и Равенны владением пап (середина VIII века новой эры).

92 Экзархат — область, которая управляется церковным иерархом в звании экзарха.

<sup>93</sup> В декабре 1851 года по приказу Наполеона III были высланы из Франции многие члены оппозиции.

<sup>94</sup> Конт Огюст (1798—1857) — французский философ, написал «Курс позитивной философии», считается основателем социологии.

<sup>95</sup> Анфантен Бартеlemi Проспер (1796—1864) — ученик Сен-Симона. Когда сен-симонистское движение приобрело форму церкви, он стал одним из ее отцов.

<sup>96</sup> Канетти Элиас (1905) — немецкоязычный британский писатель, автор аллегорических романов и очерков «Масса и сила».

## Содержание

Предисловие .....	5
-------------------	---

### Часть первая О СОВРЕМЕННОЙ ДЕМОКРАТИИ

Вопрос о демократии .....	15
Права человека и провиденциальное государство .....	31
Ханна Арендт и вопрос о политическом .....	64

### Часть вторая О РЕВОЛЮЦИИ

Революционный террор .....	81
Речь Робеспьера .....	81
Террор говорит .....	93
Высказываемое и невысказываемое .....	104
Конец нескончаемого .....	112
Мыслить революцию во Французской революции .....	119
Эдгар Кине: упущенная революция .....	152
От Бюше к Мишле .....	152
Интерпретация Эдгара Кине .....	159
Заменитель религиозной революции .....	162
Теория Террора .....	166
Насмешка Террора .....	168
Невежество и презрительное отношение к народу .....	172
Революция как принцип и как индивид .....	175
Новое прочтение «Коммунистического Манифеста» .....	192

### Часть третья О СВОБОДЕ

Обратимость: политическая свобода и свобода индивида ....	211
От равенства к свободе .....	233

### Часть четвертая О НЕУСТРАНИМОМ

Постоянство теолого-политического .....	269
Смерть бессмертия? .....	324
Комментарии .....	359

**К.Лефор**  
**ПОЛИТИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ**  
**(XIX—XX века)**

Художественное оформление *А.Сорокин*

Техническое редактирование  
и компьютерная верстка *Н.Галанчева*

ЛР № 066009 от 22.07.1998. Подписано в печать 19.04.2000.  
Формат 84x108 1/32. Бумага офсетная № 1. Печать офсетная.  
Усл.печ.л. 19,3. Уч.-изд.л. 21,4. Тираж 1000 экз. Заказ № 64

Издательство «Российская политическая энциклопедия»  
(РОССПЭН)

129256, Москва, ул. В.Пика, д. 4, корп. 2. Тел. 181-01-71 (дирекция);  
Тел./Факс 181-34-57 (отдел реализации)

ППП типография «Наука»  
121009, Москва, Шубинский пер., 6