

# КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

---

## «Нацистский миф» сегодня

Размышление над книгой: Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж.-Л. *Нацистский миф*  
**В.В. Савчук**

*Санкт-Петербургский государственный университет, факультет философии и политологии,  
кафедра онтологии и теории познания  
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5*

### **Контекст работы**

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

Обстоятельства появления оригинального текста таковы: в 1991 году французские философы переделывают статью (стоило бы пристальнее всмотреться в характер этих изменений: ограничились ли они сносками, проясняющими европейский контекст, добавили ли своим высказываниям идеологическую прямолинейность, усилили аргументацию?) о немецком национал-социализме для публикации в Соединенных Штатах. Поставив после каждого слова восклицательный знак, можно было бы исчерпать рецензию. Здесь, как говорится, комментарии излишни. Соавторы, осознавая *некоторую несвоевременность и неуместность* работы, предупредомяют читателя образца 1991 г.: «Могло сложиться впечатление, что философское исследование “нацистского мифа” имеет исключительно исторический интерес». Нет, замечают они, ставки философа всегда в *настоящем событии*, то есть в актуальном, задевающем и заставляющем нас реагировать. С последним нельзя не согласиться.

Агон немецкой и французской философских традиций имеет предысторию. Сошлюсь на Ж.-Ф. Лиотара, который, объясняя, почему дело Хайдеггера — «французское» дело, говорил следующее:

С конца XVIII века во Франции, по сути дела, отсутствовала сколь бы то ни было серьезная (то есть адекватная развивающемуся миру) философия. Философия была немецкой. Французы формулировали факты этого нового, буржуазного мира в исторических, политических и (быть может, в первую очередь) литературных и художественных терминах. Французские философы, как повелось со времен Просвещения, были одновременно политиками и писателями. Иными словами, отношение к мысли они разрабатывали вместе с социальными и лингвистическими отношениями.

По другую сторону Рейна развивалась великая традиция спекулятивного мышления (и в этом его глубинное отличие от французской мысли) ставшая непосредственным наследником теологии и пытающаяся преодолеть кантовский кризис<sup>1</sup>.

Широко распространено мнение, что хайдеггеровский проект поиска корней европейской философии, сбившейся с пути в переводе на латынь, включает *всю* Европу, частью которой является Германия<sup>2</sup>. Речь у Хайдеггера шла о «спасении Запада». Французские мыслители указывают на социальный и идеологический контекст его предприятия. Деструкции подвергаются латиняне, франки и римляне в первую очередь. Исключив наследие латинского языка, германские народы вполне могут приобщиться к истинной, не испорченной философии — философии греков, и на этом основании полагать, что именно они являются подлинными их наследниками.

Еще Винкельман говорил: «Нам следует подражать древним, чтобы самим стать, коли это возможно, неподражаемыми». Но оставалось понять, в чем же следует подражать древним так, чтобы добиться коренного отличия немцев от соседей. Дело в том, что немцам для идентификации (в силу запаздывающего развития) приходилось подражать не Греции, но «подражать тому подражанию античности, которым Франция или Италия живут на протяжении двух по меньшей мере веков. Другими словами, — заключают наши авторы, — Германия не только лишена идентичности, но и ей недостает также права собственности на средство идентификации»<sup>3</sup>. Для прояснения сути дела мне придется привести довольно длинную цитату из Филиппа Лаку-Лабарта и Жана-Люка Нанси:

Ни для кого не секрет, что открытие, которое сделали немцы на заре спекулятивного идеализма и романтической филологии (в последнем десятилетии XVIII века, в Йене, где-то между Шлегелем, Гельдерлином, Гегелем и Шеллингом) состояло в том, что было, дескать, две Греции: Греция меры и ясности, теории и искусства (в собственном смысле этих слов), «прекрасной формы», мужественной и героической строгости, закона, Града, светлого дня; и Греция погребенная, темная (или слишком уж слепящая), Греция исконная и первобытная с ее леденящими ритуалами, леденящими душу жертвоприношениями и повальными опьянениями, Греция культа мертвых и Земли-Матери, — короче говоря, Греция мистическая, на которой первая с большим трудом (то есть, «вытесняя» ее) воздвигла себя, но которая все время глухо давала себя знать вплоть до конечного крушения, в особенности в трагедиях и мистериальных религиях. И след этого раздвоения

<sup>1</sup> Лапицкий В.Е. Так говорил Лиотар // Лиотар Ж.-Ф. Хайдеггер и «евреи». СПб., 2001. С. 166.

<sup>2</sup> Замечу, что квантор всеобщности всегда опасен в речи: он таит сбой и разрывы. Так, учитель Хайдеггера Гуссерль, определяя универсальный европейский дух, здесь же делал оговорку «в географическом пространстве Европы проживают такие люди, как “эскимосы и цыгане”, которые не являются европейцами» (См.: Ваден Т. Что такое «локальное мышление»? (Может ли существовать финская философия?) // Хора. Журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики. 2008. № 3. С. 102).

<sup>3</sup> Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж.-Л. Нацистский миф. СПб., 2002. С. 33.

«Греции» можно проследить по всей немецкой мысли, начиная, например, с гельдерлиновского разбора Софокла или «Феноменологии духа» и кончая Хайдеггером, захватив по пути «Mutterrecht» Баховена, «Психею» Роде или оппозицию дионисийского и аполлоновского, структурирующую «Рождение трагедии».

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

Мы остановимся на четырех:

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

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

Это значит также, с другой стороны, что этот тип идентификации, в истоке своем исключительно лингвистический, как раз и присовокупился к призыву к «некоей новой мифологии» (Гельдерлин, Гегель и Шеллинг в 1795 г.) или к призыву к насущному строительству «мифа будущего» (Ницше, *via* Вагнер в 80-е годы). В самом деле, сущность изначального греческого языка, *mythos*, в том, что он, как и немецкий язык, способен к *символизации* и тем самым способен к производству или формированию «созидательных мифов» — для народа, который сам по себе определяется лингвистически. Стало быть, идентификация должна пойти по пути строительства мифа, а не быть просто возвращением к старым мифам. От Шеллинга до Ницше попыток такого рода вполне хватает.

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

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

Греция, скажем опять же, не вдаваясь в подробности, «мистическая» предоставляет, вообще говоря, не собственно модель, но скорее ресурс, то есть идею некоей энергии, способной обеспечить идентификацию и ее функционирование. В целом она призвана предоставить *идентификационную силу*. Вот почему немецкая традиция к греческой и классической теории мифологического подражания, *мимезиса* добавляет — или настойчиво развивает то, что, к примеру, у Платона было лишь в зародыше, а именно теорию мистического слияния или приобщения (*метексиса*), как скажет в ином контексте

Леви-Брюль<sup>1</sup>, наилучшим примером которых служит по сути дионисический опыт, как его описывает Ницше.

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

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

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

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

<sup>1</sup> Lévy-Bruhl L. Les carnets. Paris: PUF, 1949.

<sup>2</sup> Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж.-Л. Нацистский миф. С. 36–42.

<sup>3</sup> Лиотар Ж.-Ф. Хайдеггер и «евреи». СПб., 2001. С. 80.

### **Немцы — новые греки**

Открыто заявленную позицию Ницше, что мы, немцы, «становимся с каждым днем *все более и более греками*, вначале, конечно, в понятиях и оценках, словно грецизирующие призраки, но в надежде сделаться греками также и *телом*»<sup>1</sup>, можно встретить и сегодня: Раймар Зонс, например, утверждает, что «Наследие немцев — как новых греков — означает — вопреки идеям 1789 года — антропологический и политический пессимизм»<sup>2</sup>. Дело Хайдеггера подробно французскими интеллектуалами не разбирается, но подразумевается; текст неявно вменяет вину немецкой мысли. Впрочем, это оправдано. Отчасти. Хотя Хайдеггер на декартовский конгресс в Париже 1937 года не поехал, — по мнению Хайдеггера, приглашение от чиновников пришло оскорбительно поздно, — однако он связывал с ним большие планы. Декарт был основателем философского модернизма, спор с ним во многом определял собственную философию Хайдеггера. В своей статье «Пути к диалогу» он, не касаясь конкретных вопросов противостояния двух ведущих европейских держав, писал: «Момент, переживаемый ныне миром, поставил перед народами Европы, творящими историю», задачу «спасения Запада». Заметим, вопрос о спасении в то время был чисто идеологический, так как ни роста «желтой» опасности, которая так волновала В.С. Соловьева, ни нынешнего исламского фундаментализма, ни экспансии на богатый север эмигрантов из бедного юга в Европе не было. Хайдеггер указывал на стихию «азиатского окружения Древней Греции», в борьбе с которой последняя могла выстоять лишь благодаря тому, что бытие и становление в ней полемически взаимодействовали. Сила греческого полиса заключалась в нераздельном единстве моментов, которые ныне представляют Франция — с ее картезианством: представлением о возможности рационально распоряжаться «*ges externa*», внешним миром, — и Германия с ее историческим мышлением. Под азиатским окружением Хайдеггер мыслил в то время *модернизм, осуществившийся в Северной Америке и в России*. В 1938 году он все же читает свой доклад, который позже выходит под названием «Время картины мира». Собственно четыре игрока (Германия, Франция, США и СССР), выстроенные в горизонте исторического эксперимента, продумывались в то время Хайдеггером столь основательно, сколь основателем был взгляд мыслителя, ответившего себе, почему он остался в провинции. Хотя философия производится в центре, однако экономический и культурный вес страны может отставать или опережать уровень развития ее философии. Так же обстоит дело и с регионами внутри отдельной страны, в частности в том из них, который не покидал Хайдеггер, *несмотря* на все искушения и соблазны столицы.

### **Французские учителя**

Вернемся к теме эссе, «нацистскому мифу». Для Эрнста Юнгера — яркого представителя идеологии консервативной революции — в ранний период важной темой был национализм. Это часто ставилось ему в упрек. Однако позже он эти работы не комментировал, не извинялся за них (тем не менее, в полное собрание своих сочинений не включил). Лишь однажды в интервью крупнейшему французскому германисту Жюльен Хервье, данном по поводу его 90-летия, на вопрос о том, как на него повлияла первая

<sup>1</sup> Ницше Ф. Воля к власти. Посмертные афоризмы. Минск, 1999. С. 201.

<sup>2</sup> Zons R. Ironisches Patos. Deutschland gibt es nicht // Das Patos der Deutschen / Hrsg. Norbert Bolz. München, Vilchelm Fink Verlag, 1996. S. 124.

мировая война, он сказал: «Я стал националистом только благодаря Франции, и в частности благодаря чтению Барреса; Баррес действительно меня воодушевлял. Он говорил: «я не национален, я националист, — это я от него перенял»<sup>1</sup>. Армин Молер, литературный секретарь Юнгера, свидетельствует, что тот говорил ему: «еще гимназистом я прочитал с восхищением перевод на немецкий “О крови, наслаждении и смерти” Барреса, который оставил глубокий след в моем становлении».

Интересна оценка, высказанная ангажированным историком Третьего Рейха после победы Гитлера на выборах 1937 года Вальтером Франком в работе «Национализм и демократия во Франции третьей республики 1871-1918». В ней он указывал на преемственность традиции, которая ведет от французского плебисцитного национализма через итальянский фашизм к национал-социализму. Для Франка национал-социализм является логичным завершением этой традиции, так как она, наконец, расквиталась с устаревшим либеральным государством и осуществила соответствующий XX веку политический порядок. В связи с этим же Франк пишет о Моррисе Барресе, что в нем видели «учителя», «творца новой националистической доктрины»<sup>2</sup>.

Не лишним будет привести мысли о национализме самого Барреса: народу нужен «идеал», и «если бы он не был никогда нереализуемой иллюзией, то я бы воздал ему хвалу как цели, к которой нужно приложить усилия масс, как укрепление сердца, которое пробуждает энтузиазм...»<sup>3</sup>. Национализм Барреса базировался на трех опорах: 1) нация — это континуум во времени и пространстве, «вечная Франция», созданная королями, святыми и средневековыми воинами в той же степени, как и революционерами, которые установили «естественные границы» страны, и Наполеоном, который подчинил своей власти всю Европу: все великие люди были — осознанно или бессознательно — «преподавателями национальной энергии»; 2) принадлежность к нации неизменна, ибо нация образует объективный биологический и психологический фактор, поскольку человеческий универсализм остается научно несостоятельным; 3) понимание этого приходит только в национализме, единственное адекватное политическое поведение состоит в усилении национального сообщества, через исключение чужих, устранение их духовного влияния, интеграцию нижнего слоя в «национальный социализм» и организацию обороноспособности вовне, которая в случае Франции обязывает к отвоеванию Эльзац-Лотарингии. «Для определенного круга людей со сверхприродным покончено. Их благочестие, которое нуждается в некоем предмете, не находит его на небе. Мое благочестие я перенес с неба на землю, на землю моих предков»<sup>4</sup>.

Впрочем, С.Л. Фокин не преминул справедливо укорить авторов: «“Демон немецкого национализм”» появился на свет не без деятельного участия “французского империализма”, вызванного к жизни Революцией. Другими словами, “нацистский миф” восходит — среди прочих истоков — к “революционному мифу”, укорененному во французском Просвещении; он владел и — в отличие от “нацистского мифа” — продолжает владеть современным сознанием. В связи с этим не может не показаться странным, что в своем блестящем разборе “нацистского мифа” французские философы почти что (за исключением крайне важной и крайне показательной сноски о Руссо и Терроре) обходят молчанием импульс, полученный немецким национализмом. Можно

<sup>1</sup> Hervier Julien. Entretiens avec Ernst Juenger. P.: Gallimard 1986. P. 23.

<sup>2</sup> Frank Walter. Zur Geschichte des Nationalsozialismus. Hamburg 1937. S. 206.

<sup>3</sup> Barrès Maurice. L'idéal et les premières étapes // La Cocarde. 18 septembre 1894.

<sup>4</sup> Barrès Maurice. Scènes et Doctrines du Nationalisme. P.: Editions du Trident, 1987. P. 13.

даже подумать, что напряженное внимание французской философии к немецкой мысли скрывает некий разрыв или даже “травму” французской философской традиции, причиненную *собственной историей*»<sup>1</sup>.

После постструктурализма, к которому оба философа имеют непосредственное отношение, трудно заблокировать вопросы: какие цели преследуют и чьи интересы отстаивают видные французские философы? Помимо очевидного — показать историю становления нацистского мифа, его существование<sup>2</sup> и указать на неизжитость его в современности, тем самым поставить разговор на философские рельсы, — лежащий на поверхности ответ — реванш. Есть и другие соображения. Нехватка другого, зависимость французской философии от немецкой спекулятивной традиции, вменяемая ей несамостоятельность — «неоницшеанство» — дают повод дорисовать другого. Иллюстрацией нехватки может послужить анализ *инструментального* тела музыканта, который(ая) срастается со своим инструментом. Ибо даже при его отсутствии исполнитель ведет себя так, как если бы тот присутствовал. Напомню часто тиражируемую фотографию музыканта Ростроповича среди защитников Белого Дома, где он сидит с автоматом, стоящим на полу, так, как если бы это была виолончель. Нехватка прилаженного, пригнанного, почти сращенного с телом инструмента выдает себя как в эмоциональной реакции, в телесном жесте, так и в мысли. Французская мысль без опоры, от которой она отталкивается (причем, чем более незыблема и прочна основа, тем больше амплитуда самостоятельного движения, оригинальность мысли), не мыслит себя. Неравнодушные вызывают духов и создает двойников. Соперничество, война, как известно, — самая сильная форма зависимости. Одна из ее составляющих — убийство Отца или каннибализм. Об этом с безоглядностью конквистадора пишет бразильский философ Норвал Байтелло (младший):

«Антропофагия» выступает за пред-логику, за вид первобытной логики, с помощью которой культурная традиция не просто передается, являясь объектом подражания, но и перерабатывается. Как в примитивных обществах только враги могли быть съедены, с тем, чтобы их силой усилить себя, так «Антропофагия» — интернациональный поток тенденций, моды, — хочет селективно усвоить и, так сказать, переварить, т.е. переработать, и при том не на националистических критериях, а на таких, как эффективность и витальность<sup>3</sup>.

Словно бы развивая и интерпретируя мысль Вальтера Беньямина: «Настоящий критик берется за книгу с такой же любовью, с какой каннибал берется готовить себе младенца»<sup>4</sup>.

Но перед лицом реальной угрозы террора — с одной стороны, и формирования однополюсного мира и европейского сопротивления-объединения этому — с другой,

<sup>1</sup> Фокин С.Л. Эпигоны, или сцена политики. Послесловие переводчика // Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж.-Л. Нацистский миф. С. 77.

<sup>2</sup> На то, что фашистский миф воскрешает иррационализм и культивирует «темное прошлое», а также является «националистическим язычеством, культом Вотана и романтическим варварством» указал Т. Манн еще в начале 20-х годов XX века (Манн Т. Собр. соч. В 10 т. Т. 9. М., 1960. С. 602).

<sup>3</sup> Baitello N. (jun.) Die Dada-internationale. Der Dadaismus in Berlin und der Modernismus in Brasilien. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1987. S. 125.

<sup>4</sup> Walter Benjamin, Einbahnstraße. Die Technik des Kritikers in dreizehn Thesen. Thesen // Gesammelte Schriften. Hrsg. Rolf Tiedemann und Herman Schweppenhäuser. 7 Bde, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972–1989. Bd.IV/1. S. 108.

брошюра более чем 20-летней давности могла быть воспринята «сугубо» академическим исследованием одного, пусть и значимого, исторического вопроса. Если бы не фигуры, ее написавшие, да не контекст появления. Несущей конструкцией строительства новой Европы является Германия, экономическая и политическая стабильность которой — гарант успеха этого предприятия. Французские авторы определяют истоки нацистского мифа в работах немецких мыслителей от романтиков и Гегеля до Ницше и Хайдеггера, тем самым поднимают котировку философа в жизни общества, то ли разделяя, то ли иллюстрируя мысль Делеза: «Все есть политика». Для отечественного читателя такая позиция хотя и подготовлена широко известной фразой о «революции в мыслях», предшествовавшей французской революции, все же не может не оказаться новаторской. Для соотечественника, у которого философ как идеолог в лучшем случае остался *вехой* в революционной эпохе, лестна сама постановка вопроса о *вменении вины* мыслителям. Политик зачастую вынужден быть демагогом (в исходном смысле слова, ибо речь обращенная к народу, воспринятая народом и поддержанная им и речь аналитика, требующая выхода из очевидности, разнятся), и напоминание об опасности возрождения национал-социализма, адресованное «широкой» аудитории, неизбежно несет следы популяризации мысли.

### **Вопрос новизны**

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

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



тем, что легализовал различные формы перверсивного поведения и неконвенциональных способов получения удовольствий, впал в немилость из-за того, что в ситуации консолидации и обретения общего дела, остается ироничным, не признает объективную истину, дает различные трактовки, вроде той, которую теракту 11 сентября дал Штокхаузен выдающийся перформанс. Здесь место задаться вопросом: как изменились акценты восприятия работы «Нацистский миф» с изменением политического ландшафта, произошла ли переориентацией фобий с баллистических ракет вероятного противника на собственные пассажирские самолеты или письма и бандероли per Post?

Спор двух философских сверхдержав сегодня уже не столь *безусловен*. Англосаксонская традиция после Второй мировой войны стала постепенно захватывать Европу. Вначале были охвачены скандинавские страны, а затем в конце XX века все ощутимее стало влияние аналитической традиции и на континенте. Американский полюс властно заявляет право судить, быть над схваткой, как это проявляется, например, в позиции Р. Рорти, судящего из-за океана схватку «неоконсерваторов» и в первом лице — Ж.-Ф. Лиотара, который «к сожалению, поддерживает одну из самых глупых левых идей», и приверженца проекта модерна Ю. Хабермаса: «Мы могли бы согласиться с Лиотаром в том, что нам не нужны больше метанарративы, а с Хабермасом в том, что нам нужно меньше сухости. Мы могли бы согласиться с Лиотаром, что исследование коммуникативной компетенции трансгисторического субъекта не слишком полезно для усиления нашего чувства идентификации себя с сообществом, продолжая в то же время настаивать (вместе с Хабермасом) на важности этого чувства»<sup>1</sup>. Рорти хорошо осведомлен о том, что происходит в американской и европейской философской мысли. Его сознательный отказ от профессиональной клановости и провинциальной замкнутости, разьедающих современную философскую культуру, ради чего он много ездит по миру, участвуя в диалоге культур (подтверждением является его посещение России, во время которого он читал лекции, участвовал в «круглом столе», провяля намерение вовлечь российских философов в общемировой разговор<sup>2</sup>), его вопрошание о том, что же мешает «глобальному разговору», и как возможны консенсус и солидарность в обществе, свидетельствуют об осознании возросшей ответственности философа, представляющего *ведущую* страну мира. Это его личная позиция.

Североамериканская же интеллектуальная элита в целом может быть снисходительна, она может приглашать читать лекции ведущих европейских мыслителей, в том числе и постструктуралистского направления, может до поры до времени культивировать его — постструктурализм по виду литературоведения, а постмодернизм как стиль искусства — у себя, но после резкой смены курса государственной политики на выработку объединяющей стратегии борьбы с терроризмом, с легкостью отказаться от декларируемого постмодернизмом игрового, ускользающего, дистанцированного отношения к *жизни*. Американские философы и, шире, интеллектуалы, ощущают себя на острие прогресса — иноназвание информационного общества, — поэтому любую критику извне воспринимают как «зависть» или, более отстраненно, как досаду не желающего изменяться мира. Подвергать же сомнению американский миф или официальную политику, находясь на государственной службе, могут позволить себе лишь отчаянные радикалы или, что одно и то же, самоубийцы. Ибо реальности (вспомним известный

<sup>1</sup> Рорти Р. Хабермас и Лиотар о постсовременности // Ступени: Философский журнал. 1994. № 2 (9). С. 128–129.

<sup>2</sup> Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997.

тезис) на Западе больше нет. Ее репрезентирует, а затем окончательно подменяет реклама, и в первую очередь «западного — американского — образа жизни».

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

### **Спасительность иллюзии**

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

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

Обратившись же к отечественным реалиям, следовало бы задаться вопросом: к чему российскому интеллектуалу созерцать агон двух философских сверхдержав? Здесь уместно вспомнить замечание нашего гениального политика о том, что в споре двух идеалистов (а именно идеализм вменяется французскими мыслителями немецким философам и писателям как первопричина и исток нацизма) всегда выигрывает материалист. А вот мысль современника: «Пора сказать без обиняков: существование фашистской партии во все времена поддерживало иллюзию, будто политика еще есть (так будет и дальше). Следует признать, что любая политика была заинтересована в сохранении спасавшей ее иллюзии»<sup>1</sup>. Эта мысль одного из самых страстных и последовательных критиков капитализма, который безуспешно/успешно критикует вот уже более двух веков, — Мишеля Сюриа — заслуживает внимания. Ибо скрытая пружина, двигающая его мысль, что капитализм, утратив *перспективную* — коммунистическую — модель общественного устройства, утратил горизонт самоопределения, самоулучшения, конкурен-

<sup>1</sup> Сюриа М. Деньги: крушение политики. СПб.: Наука, 2001. С. 137–138.

ции, ретроспективные же — архаические, эскапистские, традиционные формы — критики приоткрывают способ, каким *конструируется актуальность* «нацистского мифа». Техника работы Сюриа, примененная в отношении партий буржуазно-демократического общества, пригодна к анализу философских партий и, более широко, к интеллектуалам, обслуживающим государство, в том числе посредством *радикальной* критики, которая, по точному наблюдению Эрнста Юнгера дала пропитание не одному поколению интеллектуалов. Последние, лишившись серьезного противника, обратили свой взор на самих себя, на окружающее пространство, прозрачность которого стало притчей во языцех; не оставляя ничего тайного, сокровенного, личного, наблюдая и обсуждая события личной жизни знаменитостей, «интеллектуальная элита» оказалась неподготовленной к серьезным испытаниям террором<sup>1</sup>. Существование угрозы «Нацистского мифа» оправдывает как полноту жизни «мифа демократического», так и критику наследников этого мифа и, наконец, подозрение о возможном его зарождении.

### *Плохой философ*

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

«Философский пароход» 1922 года, увеличив интеллектуальную концентрацию европейских столиц от Парижа до Берлина (присутствие русских не ограничивается Койре и Кожевом, Шестовым и Бердяевым), возвращается в Россию лекторами, собирающими полные аудитории. А нидерландский специалист не без основания полагает, что в советской и постсоветской России

традиция мысли характеризовалась перманентным эсхатологическим настроением. Преобладающий стиль философии аподиктичен: это удача — и я действительно так считаю, — если русский философ всерьез касается аргументов другого философа. Господствует аподиктическое философствование... Их философия не имеет связи с обществом исследователей и интеллектуалов, которые не только спорят друг с другом, противопоставляя свои позиции, но и принимают во внимание исследования друг друга<sup>2</sup>.

С нелицеприятной оценкой трудно не согласиться. Эверт фон дер Цверде, мнение которого приводилось на конференции «Самоопределение философа в современной России», замечает: «На Западе говорят о Бердяеве, его приводят в нашей учебной программе в качестве примера плохого философа, плохого типа философствования. Может быть, это неправильно, потому что создается стереотип, что он плохой философ именно как русский». В такой ситуации и с таким багажом предрассудков о российской философии тяжело выступать от ее имени и репрезентировать российский/русский топос.

Имеется и другая сторона дела, как кажется, не менее важная в силу неясности, точнее, вытесненности проблемы *своего* прошлого. Проблематизировать место, из которого ведется речь, отбросив конвенциональные умолчания о причастности к опреде-

<sup>1</sup> Томас Эпстайн. Письма из Америки // Красный. 2002. № 1. С. 95.

<sup>2</sup> Evert van der Zweerde. Philosophie und Philosophieren in der Sowjetzeit und danach. Die Kultur der russischen Philosophie // Russische Philosophie im 20. Jahrhundert. / Eichler K.-D., Schneider U.L. (Hgg.) Leipzig, 1996.

ленной традиции (большей частью декларируемой как рационалистическая) — значит задаться вопросом об ответственности не только аналитики происходящего, но и прагматики интересов и целеполагания своего сообщества. Скольжение по поверхности чужой мысли столь же продуктивно (в силу авторитета последней у соотечественников), сколь и травматично для отечественного мыслителя, которому указывают на истоки характера его мысли, которые он должен и которые, даже если он сознательно их игнорирует, вынужден признавать. Михаил Ямпольский — тому яркий пример — поделился своим самоотчетом мысли:

Почему мы всегда возвращаемся к теме русской философии? Потому что её существование — неприятный для всех нас факт. Например, Борис Гройс сказал, что ничего не может сделать с собой, он всегда будет русским философом, каким-то образом и я буду всегда соотнесён с какой-то группой лиц, которые являются моим Другим, моим alter ego, с которым я неизбежно соотношусь. А что это за группа лиц, с которыми я в силу моего происхождения неизбежно соотношусь? Это группа лиц, которая маргинализована мировым философским развитием и отправлена куда-то в область провинциального, локального российского явления. И моё существование сегодня в мире, — а я хочу быть сегодня универсальным человеком — в значительной степени зависит от этой группы провинциальных, локальных людей, которые мне подарены без моего ведома и с которыми я почему-то должен себя соотносить. Неприятность всего этого заключается ещё и в том, что все эти философы отделяли себя от мира. Одна из тем русской философии — это отдалённость судьбы России, русской идеи, её своеобразия, критика Запада. То есть в значительной степени русская философия изначально моделирует себя как философия, которая не может войти в западную культуру и осмысливает себя как что-то, не желающее быть признанным на Западе. И вот я сегодня являюсь наследником группы лиц, с которыми я насильственно соотнесён, и мне это очень неприятно. Что-то я должен с этим делать?<sup>1</sup>

Философ — не математик и даже не писатель. Его очевидная укорененность в языке, технике мысли, предзаданности оценок и стилей мышления всегда найдет повод проговориться. Нельзя же действительно ограничиться простым указанием на современность, не давая себе отчет, о *современности какого места* идет речь и как это место влияет на текст. Очевидность самоотчета намекает на присущую любой очевидности глубину связи с существенным. Вложив в тезис о принадлежности всю общность принимаемых нами значений современной философии, мы превращаем «само собой разумеющееся» в концептуальную схему, с помощью которой отвечаем на возникшее затруднение. Мы замечаем, что спрашивать о том, что такое *абстрактное* и *конкретное*, в приличном обществе столь же не принято, как и о том, что же сегодня понимать под русскостью или, корректнее, современной российской философией.

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

1. Первый из них — ответственное принятие советской истории как своей собственной истории. На мой взгляд, это развитие и доведение до логического завершения принципа отказа от кровавого и жертвенного истока культуры. Тематизация этой проблемы на уровне философской рефлексии позволила бы создавать свое концептуальное

---

<sup>1</sup> Русская философия: вердикт, реальность или\и миф? Круглый стол //

<http://artinfo.ru/ru/news/main/ProPodoroga.htm> (правда открытым остается вопрос, насколько я могу доверять интернетной версии этого круглого стола. Быть может печатно автор приведенных слов выразился бы иначе). Дата создания оригинала документа: 02.2002. Дата индексирования: 02.06.2002.

поле и, что в данный исторический момент, полагаю, более важно, определиться по отношению к своему прошлому. Если у немцев — чувство вины, а у французов — забвение (форклюдия), то у русских налицо механизм подросткового отрицания и запертальства. Распространено отношение к истории страны в XX веке как к *не моей* (или, жестче, *их коммунистической*) *истории*. Местоимение *они* всплывает даже тогда, когда речь заходит о своем НКВД-ешном или комиссарском деде, родителях, которые были ответственными гос- или парработниками. Наша удивительная способность не помнить прошлое, забыть отцов, всегда начинать с нуля — спасительное в эпоху катаклизмов, войн и массового самоистребления нации качество нашей души. Напомню, что ситуация непризнания своего, в том числе своего прошлого — не нова. Трудно не согласиться с пронизательным В.В. Розановым: «У русских нет сознания своих предков и нет сознания своего потомства... От этого — наш нигилизм: «до нас ничего *важного* не было! И нигилизм наш постоянно радикален: “мы построим все с начала”». Не потому ли привилась и по сей день живет формула: «Сын за отца не отвечает». Но сегодня не только не отвечает, но и — вот власть удобной формулы — не может соотнести себя с ним, поставить себя в его условия. Как результат, не может настоящее увидеть в перспективе прошлого и посмотреть на конкретную ситуацию с позиции целого и изнутри целого. Впрочем, маргинальными интеллектуалами уже артикулируется потребность «присвоения советского в качестве собственной, а не чужой истории», в таком признании есть позитивный ресурс<sup>1</sup>.

2. По поводу русской философии существует предрассудок, что круг ее философов ограничен XIX и началом XX века, делая исключение лишь для М.М. Бахтина и А.Ф. Loseva. И когда же проводится сравнение западной и русской философии, то делается это по разному основанию: западная берется в современном ее изводе, а русская — в указанном выше смысле. Что касается современных философов, то мнение уже упоминавшегося Эверта фон дер Цвеерде, полагающего, что философ в России должен отказаться от предиката *русский*. Это провоцирует поставить вопрос о самоопределении в режиме *настоящего* времени. И так, его требование дискриминационно, так как, с одной стороны, никто ведь не заставляет современных немецких, французских и прочих западных философов отказаться от национальностной составляющей их мысли. С другой — его требование оправдано тем, что под рускостью часто понимается возвращение к тому стилю мысли, который господствовал в прошлом и даже позапрошлом виде. Такой консерватизм и традиционализм оказывается инвалидным в попытках отнестись к актуальным процессам.

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

<sup>1</sup> Провокация? Безусловно! Интервью Александра Иванова // Ex Libris НГ. № 33 (244), 19.09.2002. С. 7.

дого человека (эту функцию перехватывают сегодня у журналистов и публицистов культуралы), — убедительное тому свидетельство.

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

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

5. Борьба за подлинность истоков философской традиции — это не столько исток мысли, сколько ее ресурс, справедливо полагают Лаку-Лабарт и Нанси. Это привлекательная схема. Так, например, петербургский философ Вячеслав Сухачев на конференции «Самоопределение философа в современной России» предлагает радикальную трактовку отечественного философа: «философ может быть только на собственном основании. Нет истории философии. Все философские системы подобны архипелагам, и дело мыслителя — выбрать, на каком из них жить. Он может читать только Аристотеля и ничего больше и быть философом, философом на собственном основании, а уж потом мыслить о политике, человеке, обществе и искусстве». По поводу актуальной ситуации в отечественной философии он заметил: «Современной русской философии весьма часто свойственно представлять переживаемое Россией время как некий пункт исхода, нулевую точку отсчета. Все предшествующее объявляется несуществующим или, по крайней мере, не имеющим исторического бытия, «темным временем» невежества и хаоса. Все это происходит в ситуации медленной эрозии, мгновенного коллапса различного рода институций (идейных, концептуальных, символических, дискурсивных,

социальных и т.п.), интенсивных процессов социокультурного “раз-очарование” [Entzauberung], что влечет за собой потерю социоэкзистенциальной, культурной и, конечно, философской идентичности. Рецепция «русской идеи» для определенной группы философов стала своего рода ответным шагом на эти трансформации, шагом двойственным и парадоксальным в размерности философского мышления».

По прошествии времени, спровоцировавшем новые формы террора, интересным оказывается мнение известного философа А.Н. Исакова, предлагавшего (еще до 11 сентября) иначе решить проблему «нулевой точки» мысли: сверхзадача настоящего философа — *«угадать характер будущей войны»*. Основной вопрос его доклада: «Где возможен философский опыт, опыт соучастия в историческом процессе?» Разделив философов на тех, кто стремится к традиции и тех, кто опирается на личный интеллектуальный опыт, опыт откровения, который, по его мнению, сегодня возможен только вне стен университета, Исаков утверждает: «В русской традиции сильны философским опытом не профессионалы-философы» (в пример он привел крупного военного историка и теоретика А.А. Свечина). Но парадоксальность видится ему в том, что как раз в философии ничто не может заменить собой традицию, ибо «оценить актуальный опыт трудно, если нет традиции»<sup>1</sup>.

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

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

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

<sup>1</sup> «Философ в России. Кто он?» (конференция на философском факультете СПбГУ, 2001) – [www.antropology.ru](http://www.antropology.ru).