

Жюльен БЕНДА
ПРЕДАТЕЛЬСТВО
ИНТЕЛЛЕКТУАЛОВ



Политическая наука (Социум)

Жюльен Бенда

Предательство интеллектуалов

«Интермедиатор»

1927

УДК 316.343.652
ББК 60.543.132.1

Бенда Ж.

Предательство интеллектуалов / Ж. Бенда — «Интермедиатор»,
1927 — (Политическая наука (Социум))

ISBN 978-5-91603-574-2

Французский писатель, философ, публицист Жюльен Бенда (1867–1956) вошел в историю европейской культуры главным образом как автор книги «Предательство интеллектуалов» (1927). В представлении Ж. Бенда, общественная функция интеллектуала – сохранять вечные духовные ценности человечества и служить для людей нравственным ориентиром, показывая им образец деятельности, не подчиненной практическим целям. Но интеллектуалы, утверждает автор, изменили своему назначению – не потому, что оказались вовлеченными в события истории, а потому, что утратили важнейший свой атрибут: беспристрастность. Вместо того чтобы судить обо всем происходящем с позиций общечеловеческой справедливости, общечеловеческой истины, общечеловеческого разума, они приняли реализм массы, прониклись «политическими страстями» и стали разжигать их в согражданах. Книга вызвала оживленные споры. Насколько реален созданный автором облик подлинного интеллектуала? Когда интеллектуал становится «предателем»: тогда, когда «предает» вечные ценности, или же тогда, когда «предает» свою социальную группу, нацию, страну? Всегда ли можно оценивать конкретные действия исходя из отвлеченных моральных принципов? Какова все же мера участия интеллектуала в политической жизни общества? Проблемы, поставленные Ж. Бенда, в наши дни приобретают особую остроту.

УДК 316.343.652
ББК 60.543.132.1

ISBN 978-5-91603-574-2

© Бенда Ж., 1927

© Интермедиатор, 1927

Содержание

От издателя	7
Жюльен Бенда: вечные ценности интеллектуала	8
Предисловие к изданию 1946 года	13
А. Интеллектуалы предают свое дело во имя «порядка».	14
Значение их антидемократизма	
В. Во имя общности с эволюцией мира. Диалектический материализм. Религия «динамизма»	26
С. Другие новые виды предательства интеллектуала: по причине «вовлеченности», «любви», «священности писателя», «относительности» добра и зла. Заключение	38
Примечания к предисловию	44
Дополнение	46
Предательство интеллектуалов	51
Предисловие к первому изданию	51
I. Совершенствование политических страстей в современную эпоху. Время политики	52
Конец ознакомительного фрагмента.	60

Жюльен Бенда

Предательство интеллектуалов

© 1975, Editions Grasset & Fasquelle

© АНО «ИРИСЭН», 2009

© В. П. Гайдамака, перевод, комментарии, 2009

© А. В. Матешук, вступительная статья, перевод, комментарии, 2009

От издателя

Очередной книгой, выходящей в политической серии издательского проекта ИРИСЭН, стала работа Жюльена Бенда «Предательство интеллектуалов». Написанная в 20-х годах прошлого века (первое издание вышло в 1927, второе – в 1946 году), эта книга стала вехой в развитии самосознания европейского образованного класса и в осмыслении им своего места и роли в политике.

При чтении книги «Предательство интеллектуалов» нынешнему жителю России не могут не приходиться на ум параллели с нашим временем. Похоже, что крах СССР и системы социализма стал для российского образованного класса потрясением, вызвавшим процессы, аналогичные описанным Ж. Бенда в своей книге. Наши образованные современники и соотечественники сталкиваются сегодня во многом с теми же самыми соблазнами, подталкивающими к «предательству» – к забвению своей моральной ответственности перед обществом. С одной стороны, в интеллектуальной среде очевидно мощное влияние идей социализма, национализма, расизма и других «старых добрых» форм коллективизма. Именно эти политические страсти соблазняли интеллектуалов Европы первой трети XX века, когда Ж. Бенда писал свою книгу. С другой стороны, ощущается не менее сильное воздействие релятивизма в его бесчисленных разновидностях, провозглашающего относительность, несущественность, безосновательность каких бы то ни было моральных критериев в политике. Наконец, десятилетия принудительного насаждения коммунистической идеологии привели к обратной реакции: теперь наличие у человека более или менее твердых принципов нередко вызывает осуждение и насмешки, а «прагматизм», понимаемый как цинизм и беспринципность, возводится в статус добродетели. Все эти тенденции приводят к постоянному воспроизводству ситуации «предательства интеллектуалов». Книга Ж. Бенда дает неоценимый умственный инструмент для осмысления того положения, в котором ныне оказался образованный класс.

Сегодня, когда в нашем обществе активно обсуждается вопрос о роли экспертов, интеллектуалов и интеллигенции в политике, когда вновь и вновь поднимается тема «креативного класса», на который часть интеллектуалов возлагает большие надежды в связи с задачей «модернизации» нашей страны, книга «Предательство интеллектуалов» представляется особенно актуальной. Надеемся, что она даст пищу для размышлений широкому кругу читателей, интересующихся политикой и ролью образованного класса в ней.

«Предательство интеллектуалов» – первый перевод с французского, выходящий в рамках издательского проекта ИРИСЭН. Мы и в дальнейшем рассчитываем расширять языковой диапазон нашего проекта. Книга снабжена научным аппаратом, разработанным специально для русского издания.

Валентин Завадников

Председатель Редакционного совета

Май 2009 г.

Жюльен Бенда: вечные ценности интеллектуала

...Книгу Жюльена Бенда «Предательство интеллектуалов» будут читать, пока будут существовать интеллектуалы, способные к предательству.

Майкл Уолцер¹

Французский писатель и философ Жюльен Бенда (1867–1956) в юности обнаружил хорошие математические способности и поначалу поступил в Высшую центральную школу искусств и мануфактур (Ecole centrale des arts et des manufactures) – специальное учебное заведение, готовящее инженеров-исследователей широкого профиля. Однако через некоторое время Бенда оставляет учебу в Школе и поступает в Сорбонну, где изучает историю и философию. Он оканчивает Сорбонну в 1894 году и около этого времени начинает сотрудничать в «Revue blanche» («Белое обозрение») – иллюстрированном литературном журнале, который был основан в 1889 году с целью противостоять новым смелым идеям в литературе, искусстве и социологии. Уже в одном из первых выступлений Бенда в журнале, в 1898 году, в статьях, посвященных делу Дрейфуса, выявилось его главное призвание – как социального критика. Это подтвердила и его первая книга, «Диалоги в Византии» («Dialogues à Byzance»), вышедшая в 1900 году и содержащая серьезный анализ явлений коррупции во французском обществе, приведшей его к вышеупомянутому позорному делу. В этот период Бенда сблизился с известным поэтом и философом Шарлем Пеге, который в 1900 году начинает издавать свой литературный журнал «Cahiers de la Quinzaine» («Двухнедельные тетради»). Журнал, вскоре ставший весьма влиятельным, выходил регулярно вплоть до смерти Пеге в 1914 году (он погиб на войне, куда отправился добровольцем). Статьи Бенда соседствовали здесь с публикациями таких видных литераторов, как А. Франс, Р. Ролан, П. Клодель, Ж. Сорель, М. Баррес и др. Именно в этом журнале он заявляет о себе как о «свободном человеке» – свободном от какой-либо партийной, религиозной, национальной приверженности.

В первые годы своей творческой деятельности Бенда выступил также и как писатель – прежде всего с философским романом «Рукоположение» («L'Ordination», 1911) – и философ – с исследованием иррационализма Бергсона в работе «Бергсонизм, или Философия изменчивости» («Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité», 1912). Однако он никогда не оставлял своего главного интереса – к социальной критике, в контексте которой на первый план у него постепенно выдвигается проблема функции, выполняемой в жизни общества интеллектуалами, т. е. людьми, призванными служить разуму и высшим духовным ценностям, – писателями и мыслителями, профессиональными учеными и преподавателями, теологами и деятелями искусства. Бенда предъявляет к интеллектуалам строгие моральные требования, и в этом его позиция постепенно становится все более бескомпромиссной. В «Ваалфегоре» («Belphégor», 1918), исходя из этих требований, он отвергает творчество большинства современных ему авторов, в том числе творчество своего погибшего друга Пеге. Воинственность позиции Бенда достигает апогея в его философско-публицистическом сочинении «Предательство интеллектуалов», увидевшем свет в 1927 году.

Именно этой своей книгой, а не романами или философскими эссе Бенда вошел в историю культуры Франции и Европы. Не случайно в книге Майкла Уолцера «Компания критиков. Социальная критика и политические пристрастия XX в.» («The company of critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century»), вышедшей в 1988 году (рус. пер. 1999), первым из одиннадцати наиболее замечательных социальных критиков представлен

¹ Уолцер М. Компания критиков. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 57.

именно Жюльен Бенда. «Предательство интеллектуалов», пишет М. Уолцер, «все еще остается оптимальным выражением позиции критически мыслящего интеллектуала, включающей яркую демонстрацию тех соблазнов и опасностей, которыми чревата вовлеченность интеллектуала в политику»².

Лейтмотив рассуждений Бенда – мысль о том, что настоящий интеллектуал, осознающий, что несет бремя вечных ценностей, неизменно следует соответствующим принципам. Однако большинство современных ему интеллектуалов, считает мыслитель, отказались от этих принципов и предали дело служения вечным ценностям, как предали и сами эти ценности. Обоснование своих воззрений они находят в современной философии, в которой утвердились интуитивизм, субъективизм и иррационализм. Главным объектом критики Бенда становится поэтому учение Бергсона, но наряду с ним он не приемлет и такие направления в культуре, как дадаизм, сюрреализм, экзистенциализм. Все они возникли либо в период, непосредственно предшествовавший Первой мировой войне, либо сразу после ее окончания, в атмосфере глубокого разочарования и нагнетания трагического мироощущения. Каждое из этих направлений было оригинально по идеям и имело ярких представителей, однако их роднили время и атмосфера возникновения, все они явились формой протеста против традиционной культуры и приведших к войне буржуазных ценностей. Мишенью критики Бенда все они становятся вследствие их пренебрежения разумом и приверженности интересам текущего момента.

По этой же причине Бенда подвергает критике и получивший тогда распространение во Франции марксизм – о чем мы говорим отдельной строкой, поскольку философские основания и исторические условия возникновения самого марксизма были все-таки несколько иными, нежели у перечисленных выше направлений, чему сам Бенда, видимо, не придавал значения.

Заслуга Бенда в том, что в категоричном отказе французских интеллектуалов от традиционных – социальных и политических, философских и эстетических – ценностей, удивившихся в общественном сознании со времени французского Просвещения, он провидчески усмотрел опасный симптом морального саморазрушения человечества, грозящий привести к еще более страшной войне. Бенда оказался прав, он ошибся только в одном – Вторая мировая война произошла намного раньше, чем он предполагал.

В 1946 году, спустя почти 20 лет после выхода «Предательства интеллектуалов», автор посчитал необходимым осуществить второе издание книги, дополнив ее обширным предисловием, поскольку стало очевидным, что явления, описанные им раньше, обрели новую форму, а цинизм позиции интеллектуалов, продемонстрированный ими в годы Второй мировой войны, мог привести мир к новой катастрофе. Это издание, впервые переведенное на русский язык, и представляется вниманию читателя.

Бенда убежден: мир ни при каких условиях не должен забывать о вечных духовных ценностях, или идеалах, и потому ему нужны интеллектуалы – люди, не преследующие практических целей и видящие свою задачу в сохранении этих идеалов, в проповедовании их и в удержании их на присущей им высоте. Главные духовные ценности, согласно Бенда, – справедливость, истина и разум, которые характеризуются такими качествами, как неизменность, бескорыстие и рациональность. Конечно, Бенда понимал, что государство не может строиться и сохраняться на основе только этих ценностей, что мудрые политики должны руководствоваться правильно понимаемым реализмом и их действия не всегда определяются требованиями справедливости или морали. Но зло, которое служит политике, не перестает оставаться злом – это признавал еще Макиавелли, учивший, что искусство политики состоит в том, чтобы представлять зло как благо.

Фальсификация высших ценностей и их подмена существовали всегда, но служащие истине интеллектуалы неустанно поддерживали в человечестве веру в идеалы и тем самым

² Указ. соч. С. 57.

сохраняли моральное основание общества. К началу 20-х годов XX века, считает Бенда, ситуация коренным образом изменилась: во Франции, констатирует он, наступает закат духовности. Причину этого явления он видит в том, что мир захлестнули три прежде не достигавшие такого распространения страсти – политическая, классовая и национальная. Политическая партия, класс или нация – и приверженность своей партии, своему классу или своей нации – провозглашаются теперь в обществе высшими ценностями, и большинство интеллектуалов жертвуют культом всеобщих идеалов ради интересов страны или партии, все более и более погружаясь в практический и материальный мир политических страстей.

Бенда настойчиво повторяет: политики и вообще люди в обычной жизни всегда действуют, приспособляясь к обстоятельствам и руководствуясь практическими целями, они попросту забывают об идеалах, а такое забвение неизбежно ведет общество к нравственному краху. Трагедия современной Франции, полагает Бенда, в том, что ее интеллектуалы больше не проповедают почитание универсальных истин морали и справедливости в их абсолютном смысле, а – вслед за политиками – трактуют их значимость с точки зрения насущных интересов государства. Теперь не политики, а сами интеллектуалы подменяют высшие ценности другими, лишь выдаваемыми за таковые. В итоге французские интеллектуалы сначала одобрили фашистские режимы в Испании, Италии и Германии – во имя идеи «порядка», затем поддержали колониальный захват Эфиопии и Мюнхенское соглашение – во имя торжества закона «высших наций», а в конечном счете выступили за капитуляцию Франции – во имя признания справедливости «факта». Яркий пример прямой подмены культа высших идеалов культом непосредственных политических целей продемонстрировало правительство интеллектуалов Виши, выдвинувшее на место прежнего лозунга Республики «Свобода, Равенство, Братство» лозунг «Родина, Семья, Работа». Предательство интеллектуалов привело нацию к позорному поражению и к позорному «сотрудничеству» – преследованию у себя в стране инакомыслящих и пособничеству в уничтожении евреев.

Жюльена Бенда иногда упрекают в том, что он предписывает интеллектуалу чисто созерцательную позицию и что, никак не участвуя в политике, интеллектуал не может эффективно воздействовать на жизнь общества. Но подобные упреки безосновательны. Бенда понимает, что интеллектуал, хотя и живет духовной жизнью и занимается духовно-интеллектуальной деятельностью, погружен в окружающую его реальную жизнь, которая дает ему пищу для размышлений и предоставляет поле деятельности. Отличительная черта интеллектуала не в том, что он не участвует в реальной жизни, а в том, что он никогда не будет слепо подчиняться ее условиям и принимать на веру ее обычаи и установления (хотя иногда он просто обязан их защищать). Более того, задача интеллектуала, согласно Бенде, – не только проявлять настойчивость в служении идеалам, но и быть готовым к последствиям такого служения в случае, если государство сочтет, что такая деятельность нарушает его порядок. В этом смысле образцом интеллектуала для Бенда был Сократ, добровольно выпивший яд по приговору государства, а такую позицию не назовешь созерцательной.

По свидетельству французского биолога Андре Львова, друга Жюльена Бенда, лауреата Нобелевской премии по медицине 1965 года, автора вступительной статьи к изданию «Предательства интеллектуалов» 1975 года, профессиональные философы – преподаватели Эколь Нормаль или Сорбонны не считали Бенда коллегой, некоторые им восхищались, но мало кто его понимал. Тем не менее в своих сочинениях Бенда выступает не только как автор, прекрасно эрудированный в областях истории, социологии, политики, философии, но и как мыслитель, логически четко исследующий проблему, строго разворачивающий доказательства, ясно и последовательно аргументирующий собственную точку зрения. «Жюльен Бенда... – пишет А. Львов, – тот редкий философ, которого ученые могут признать своим коллегой.

Он был ученым»³. Сам Бенда считал, что его мировоззрение близко мировоззрению таких философов, как Сократ, Платон, Монтень, Спиноза, Кант, которыми он всегда восхищался. Непризнанность современниками заставляла его страдать, но это не мешало ему исполнять долг интеллектуала. Считая важным условием этого независимость духа, он никогда не принадлежал ни к каким движениям или партиям, не следовал моде и всегда ненавидел несправедливость, неразумие, лживые измышления и стихийные мятежи. Ощущение изолированности, одиночества в своей позиции в обществе делало мыслителя еще более строгим и последовательным в его размышлениях, и на протяжении всей своей жизни он не переставал проповедовать абсолютные ценности, доказывая, что они могут раскрыться в подлинно свободном обществе. «В юности, в течение долгой зрелости, до самого своего конца Бенда всегда шел туда, куда решил идти»⁴, никогда не отклонялся от однажды выбранного им пути и считал неприемлемыми любые попытки истолкования «по обстоятельствам» вечных и неизменных ценностей. Об этом убедительно свидетельствует факт его личной биографии периода Второй мировой войны, когда он скрывался от нацистов: философ начал тогда читать Ветхий Завет и почувствовал то, чего раньше никогда не испытывал, – «благословение перед своей расой»⁵. Это было искушение самой сильной страстью – национальной; но Бенда не поддался ему даже в тех условиях, переживая смертельную опасность. Он остался чужд национального предрассудка и неизменно считал антисемитизм лишь одной из ужасных сторон войны, так же как сионизм – одной из первых разновидностей национализма, достойной осуждения.

Бенда прожил долгую не только физическую, но и творческую жизнь. До самого своего конца он продолжал много писать и публиковаться. В числе последних его сочинений – критическая работа «Византийская Франция, или Триумф чистой литературы» («La France byzantine ou le triomphe de la littérature pure») и автобиографическая трилогия «Юность интеллектуала» («La Jeunesse d'un clerc»), «Монах в миру» («Un régulier dans le siècle»), «Занятия заживо погребенного» («Exercice d'un enterré vif»).

Как отмечается в предисловии к переизданию английского перевода первого издания «Предательства интеллектуалов», эхо проблем, исследованных Бенда в этом сочинении, звучит и в наши дни. И это естественно: вряд ли когда-нибудь станет менее актуальной проблема катаклизма, происходящего в моральных понятиях тех, кто призван учить мир. В 1988 году французский ученый и критик культуры Ален Фенкелькро (Alain Finkielkraut) в работе «Поражение мысли» («Le Défaite de la pensée») начинает с того момента, где остановился Бенда. Новый автор исследует предательство интеллектуалов посткоммунистического мира, в котором доминируют серые императивы поп-культуры, возрождающийся национализм и этнический сепаратизм. Как и Бенда, он ратует за Просвещение и его идеалы, особенно за идеал всеобщей человеческой сущности, стоящей над всеми этническими, расовыми и половыми различиями людей. Теперешние интеллектуалы оказались много дальше своих предшественников в деле дискредитации высших ценностей. Они дошли до того, что объявляют мысль и неразумие имеющими одинаковый статус, а саму истину – ложным идеологическим конструктом. Отречение от разума происходит сегодня в значительной степени под влиянием мультикультурализма: отказа от признания существования универсального культурного канона; утверждения идеи равноценности различных культур; размывания грани между «высокой» и «низкой» культурами – а точнее вследствие подчинения культуры антропологии. В этом смысле поистине губительным, по мнению Фенкелькро, было влияние Леви-Строса, заявившего, что он будет сражаться против иерархической классификации культурных различий и против «ложной антиномии» логического и пралогического мышления. В итоге культура теперь приравни-

³ Lwoff A. Introduction // Benda L. La trahison des clercs. Paris: Bernard Grasset, 2003. P. 24.

⁴ Ibid. P. 26, 27.

⁵ Benda J. Exercice d'un enterré vif (Juin 1940 – Août 1944). Genève, 1944. P. 174. Цит. по: Уолцер М. Указ. соч. С. 74.

вается к субкультуре, писатель – к создателю рекламных объявлений, художник – к кутюрье, а музыкант – к поп-исполнителю: все – творцы. Вопросы «стиля жизни» поставлены на место моральных воззрений и интеллектуальных принципов. Но главное, что понял новый последователь Бенда, – это то, что «современные атаки на элитарность культуры ведут не к расширению культуры, а к ее разрушению»⁶.

А. Матешук

Мир страдает от недостатка веры в трансцендентную истину.
Ренувье

⁶ Цит. по: *Kimball R.* Introduction to the Transaction Edition. The treason of the Intellectuals and «The Undoing of Thought» // *Benda J.* The Treason of the Intellectuals. New Brunswick (NJ): Transaction Publishers, 2007. P. xxvi.

Предисловие к изданию 1946 года

Спустя двадцать лет после выхода в свет работы, переиздаваемой мною сегодня, главная мысль, которую я в ней отстаивал, – а именно, что люди, кого я называю интеллектуалами (clerics)*, призванные защищать вечные и объективные истины, такие как справедливость и разум, предали свое дело ради практических интересов, – представляется мне, как и многим из тех, кто просит меня о переиздании, ничуть не утратившей своей истинности, и даже напротив. Но предметом, в пользу которого интеллектуалы совершили тогда измену, была прежде всего нация; в наивысшей степени это проявилось во Франции, у Барреса и Морраса. Сегодня же они сдают позиции по совсем иным причинам, совершив уже во Франции – своим «кол-лаборационизмом» – недвусмысленное предательство родины. Основные аспекты этой новой формы описанного явления я и хотел бы показать.

А. Интеллектуалы предают свое дело во имя «порядка». Значение их антидемократизма

Одно из новых проявлений их предательства – призыв к действию *во имя порядка*, что у французских интеллектуалов выражается в атаках – вдвойне усилившихся за двадцать лет – против демократии, представляемой ими как символ беспорядка. Это их выступление 6 февраля^{**}, их аплодисменты фашистским режимам Муссолини и Гитлера, как воплощениям антидемократизма, испанскому франкизму – по той же самой причине, их оппозиция в Мюнхенском деле тому сопротивлению, которое оказывала их нация провокациям Германии, поскольку сопротивление это грозило привести к упрочению государственного строя⁷; это их признание, что поражение Франции желательнее сохранения ненавистной системы⁸; плохо скрываемая с самого начала войны надежда на то, что победа гитлеризма приведет к уничтожению республики; взрыв радости, когда это произошло («божественный подарок» Морраса); наконец, кампания против демократии, проводимая во имя порядка, сегодня активная как никогда, хотя и не всегда вполне откровенная, с огромным числом участников с их стороны. (См.: «L'Époque», «L'Aurore», «Paroles Françaises».)

Такая позиция является очевидным отречением от духовно-интеллектуальных (cléricales) ценностей, принимая во внимание, что демократия по своим принципам – а именно на ее принципы, а не на их неправильное претворение в жизнь, как полагают некоторые, нацеливаются сейчас те, кто на нее нападает⁹, – состоит в решительном утверждении этих ценностей, в особенности таких, как уважение к справедливости, к личности, к истине. Всякий свободный ум признает, что политический идеал, запечатленный в Декларации прав человека или в американской Декларации независимости 1776 года, в наивысшей степени представляет идеал интеллектуала. Бесспорно, впрочем, и то, что демократия, именно потому, что она обеспечивает свободу личности, содержит в себе элемент беспорядка. «...Когда мы замечаем, что в государстве, называющем себя республикой, – говорит Монтескье, – все спокойно, то можно быть уверенным, что в нем нет свободы»^{*}. И еще: «...свободное государство, т. е. постоянно волнуемое борьбой партий...»¹⁰ Напротив, государство, сильное своим «порядком», именно потому что оно таково, не предоставляет прав индивидууму, если только он не принадлежит к определенному классу. Оно признает только тех, кто повелевает, и тех, кто подчиняется. Его идеал – быть сильным и ни в коем случае – справедливым.

«У меня нет иного желания, – заявлял римский ревнитель порядка^{*} в девизе, начертанном на всех общественных зданиях, – кроме желания сделать мой народ сильным, процветающим, великим и свободным»¹¹. На справедливость – ни намек. К тому же порядок требует, чтобы, вопреки всякой справедливости, социальные классы были незыблемы. Если кто-то из низов может переходить наверх, государство обречено на беспорядок. Такова догма о «неиз-

⁷ См. прим. 1 на с. 73.

⁸ См. подшивки газет «L'Insurgé», «Combat», «Je Suis Partout» за 1938–1939 годы. Там мы читаем заявления вроде следующих: «Победа демократической Франции ознаменовала бы величайшее отступление для всей цивилизации»; «Если война не должна привести во Франции к падению гнусного режима, то лучше уж немедленно капитулировать»; «Я могу пожелать Франции только одного: короткой и гибельной войны»; «Я восхищаюсь Гитлером... Он тот, кому в истории будет принадлежать честь уничтожения демократии» («Je Suis Partout», 28 juillet 1944).

⁹ См. ниже, с. 24.

¹⁰ Размышления о причинах величия и падения римлян, VIII.

¹¹ Последнее слово надо прояснить другим словом того же юриста из его статьи «Фашизм» в «Encyclopedia italiana»: при фашизме, читаем мы, граждане пользуются свободой, но только «внутри и посредством Целого». Это все равно что сказать солдату, что он пользуется свободой, поскольку армия, часть которой он составляет, вольна делать что угодно, тогда как он не может сделать ни одного движения, хозяином которого был бы он сам.

менности классов», которая столь дорога миру Моррасса и которую научным языком проповедует доктор Алексис Каррель, провозгласивший в «Этом неизвестном человеке» («L'Homme set inconnu»), что пролетарий обречен на свое положение *per aeternum*^{**} по причине многовекового недоедания, последствия которого непоправимы. Добавим, что государство, сильное своим порядком, не заботится об истине. Мы не обнаружим ни строчки в поддержку этой ценности ни у кого из его легистов, ни у де Местра, ни у Бональда, ни у Бурже, ни у прямых наследников их идей в наше время. Напротив, одна из самых насущных его забот состоит в противодействии просвещению умов и развитию критического сознания, в принуждении людей думать «коллективно» (т. е. не думать), по выражению правительства Виши, остающегося образцом для многих наших интеллектуалов. «Не следует, – заявлял архонт^{***} «Mein Kampf», – перегружать молодые умы ненужным багажом». Исходя из этого, он считал, что оценка на экзамене по гимнастике составляет пятьдесят процентов от баллов, требуемых для получения степени бакалавра, и молодой немец не мог перейти с третьего года обучения на четвертый, если не был способен плыть без остановки в течение трех четвертей часа¹². В том же духе министр национального образования Виши, Абель Боннар, о котором сожалеют многие из наших приверженцев порядка, предписывал¹³, чтобы детям преподавали меньше предметов и чтобы в оценках, выставляемых им учителями, их физические способности учитывались по крайней мере так же, как и умственные. Мыслители из «Action française»^{*} заявляют, что превыше всего они почитают разум, но дают понять, что этот разум всегда остается в рамках общественного порядка¹⁴. Впрочем, то, что идея порядка связана с идеей насилия, – это люди, кажется, инстинктивно поняли. Я нахожу показательным, что они создали статуи Справедливости, Свободы, Науки, Искусства, Милосердия, Мира, но никогда не было статуи Порядка. Точно так же люди мало сочувствуют и «поддержанию порядка» – за этими словами им представляются атаки кавалерии, пули, летящие в незащищенных людей, трупы женщин и детей. Всякий понимает, что за известием «Порядок восстановлен» стоит трагедия.

Порядок есть ценность по существу практическая. Интеллектуал, который ей поклоняется, безусловно, изменяет своему делу.

Идея порядка связана с идеей войны, с идеей несчастья людей. Интеллектуалы и Лига Наций

Государство, где водворился порядок, как я уже сказал, обнаруживает тем самым, что ему нужна сила и ни в коем случае не справедливость. Добавим, что подобное государство требуется для ведения войны. Вот почему те, кто призывают к нему, не перестают кричать, что государство в опасности. Так, «L'Action française» сорок лет вопила: «Враг у ворот; сейчас время повиновения, а не социальных реформ!», и точно так же немецкая автократия не переставала пугать грозящим рейху «окружением». По той же причине все защитники порядка были враждебно настроены к Лиге Наций, как организации, стремящейся покончить с войной. Ими двигал отнюдь не вкус к войне, не лишенная для них всякой привлекательности перспектива видеть, как убивают их детей или как увеличиваются в сотни раз их расходы; ими двигало желание сохранять всегда живым в глазах народа призрак войны, чтобы можно было держать народ в повиновении. Их мысль можно сформулировать следующим образом: «Народ больше не боится Бога, надо, чтобы он боялся войны. Если он больше ничего не боится, его невозможно больше сдерживать, а это смерть порядку».

В более общем плане, нынешние притязания народа на счастье, один из аспектов которых – упование на исчезновение войны, становятся пугалом для людей порядка. Тут они находят

¹² См.: A. de Meets. Explication de l'Allemagne actuelle. Maréchal, p. 97.

¹³ См. его циркуляры 1942 года.

¹⁴ См. ниже, с. 80.

ощутимую поддержку в католицизме, по теологическим соображениям осуждающем в человеке надежду быть счастливым в нашем должном мире. Тем не менее любопытно наблюдать, как резко усиливает церковь это осуждение с установлением демократии (которую она в особенности упрекает в игнорировании догмата первородного греха¹⁵). Соответствующие католические тексты, относящиеся к предшествующему периоду, не столь выразительны. Невозможно отрицать, к примеру, что позиция Жозефа де Местра, провозглашающего, что война совершается по воле Бога и, следовательно, искание мира есть кощунство, никогда не была бы одобрена Боссюэ или Фенелоном, но что она теснейшим образом связана с возникновением демократии, т. е. с притязаниями народов на то, чтобы быть счастливыми, – притязаниями, которые, согласно де Местру, ведут народы к неподчинению¹⁶. Наполеон сказал: «Лишения – хорошая школа для солдата». Некоторые общественные партии охотно сказали бы, что это и хорошая школа для гражданина.

Оппозиция большей части французских интеллектуалов Лиге Наций – одно из тех явлений, которые приводят в замешательство историка, когда он думает о том, как поддерживали бы учреждение такого рода Рабле, Монтень, Фенелон, Мальбранш, Монтескьё, Дидро, Вольтер, Мишле, Ренан. Ничто не показывает убедительнее, что пятьдесят лет назад традиция их цеха прервалась. Одна из главных причин этого – страх перед прогрессирующим духом свободы, овладевший буржуазией, поборниками которой интеллектуалы стали в столь значительном количестве.

Государство, сильное своим порядком, повторяем, требуется для ведения войны. И можно сказать, что оно ее вызывает. Государство, не знающее ничего, кроме порядка, есть род армейского государства, где война находится в возможности, пока однажды не разражается как необходимость. Именно это, как известно, произошло в фашистской Италии и в гитлеровском рейхе. Родство порядка и войны несомненно.

Сомнительные оговорки антидемократов. Опровержение одного высказывания Пеги

Интеллектуалы, о которых идет речь, с готовностью заверяют, что обвиняют они только «нечестную» демократию, не раз проявлявшую себя на протяжении последнего полувека, но признают демократию «честную и достойную». – Ничего подобного, принимая во внимание, что самая чистая демократия состоит – согласно принципу гражданского равенства – в категорическом отрицании иерархического общества, которого желают интеллектуалы. К тому же мы видели, что против безукоризненной демократии Бриссона или Карно они выдвигали не меньше обвинений, чем против демократии в Панаме или демократии времен Ставиского. Впрочем, их первосвященники, от де Местра до Моррасса, никогда не скрывали, что осуждают демократию за ее принципы, каков бы ни был образ ее правления в действительности. В связи с этим следует пересмотреть одно высказывание, имевшее успех благодаря своей крайней простоте: будто все доктрины хороши в идеале (*dans sa mystique*) и безобразны в политике¹⁷. Я согласен, что доктрина демократии, высокоморальная в идеале, чаще всего совсем не такова в политике; но, полагаю, доктрина порядка не такова ни в политике, ни в идеале. Первая прекрасна в идеале и безобразна в политике; вторая безобразна и в том и в другом.

Порядок – «эстетическая» ценность

¹⁵ Человек порядка, г-н Даниель Галеви, за это резко ее осуждает. См.: *D. Halévy. La République des Comités.*

¹⁶ Впрочем, демократия, согласно де Местру, есть наказание Господне; однако наказание благотворное. Бог посредством революции «карает, чтобы духовно возродить». Теория, которую мы вновь обнаружили у маршала Петена после поражения: «Настал час искупить наши грехи слезами и кровью» (каноник Телье де Поншевилль, «*La Croix*», 27 juin 1940). «Уповаем на то, что наше поражение окажется более плодотворным, чем неудавшаяся победа» (Марсель Габийи, специальный корреспондент в Виши, «*La Croix*», 10 juillet 1940).

¹⁷ *Péguy. Notre Jeunesse.*

Порядок, как я уже сказал, есть ценность практическая. Некоторые из его служителей живо возразят, что они, напротив, отстаивают порядок – как бескорыстную ценность – во имя эстетики. И в самом деле, сильное своим порядком государство, образцом которого является абсолютная монархия, представляется им неким собором, где все части соподчинены между собой в соответствии с управляющим ими высшим замыслом. Следовательно, адепты данной концепции согласны, чтобы тысячи людей вечно гнили в эргастуле*, с тем чтобы сообщать доставлять этим эстетам зрелище, приятное их чувствам. Это еще раз доказывает, насколько эстетическое чувство или претензия на обладание им может расходиться – чем оно охотно и хвалится – со всяким нравственным чувством¹⁸. Впрочем, демократия зиждется на идее, в высшей степени способной затрагивать эстетическое восприятие, – идее равновесия, которая, однако, будучи бесконечно более сложной, чем идея порядка, могла бы волновать лишь несравненно более развитое человечество¹⁹.

Двойственность идеи порядка

Идея порядка обладает двойственностью, которую обычно не только используют те, кто прибегает к ней в своих целях, но и, похоже, совершенно искренне принимают честные умы. Один из этих последних²⁰ говорит о порядке как об идее, завещанной нам, по его словам, греками, и добавляет, не без некоторой правоты, что порядок есть норма, тогда как справедливость есть страсть. Напомним, что идея порядка, как ее понимали сыны Гомера, есть идея гармонии вселенной, в особенности вселенной неодушевленной, идея *космоса, мира*, – слово это обозначает нечто *упорядоченное* в противоположность *беспорядочному*. Высшая роль божества и его достоинство состояли, согласно греческим философам, не в сотворении вселенной, а в привнесении в нее порядка, т. е. разумности. Однако нет никакого соответствия между тем безмятежным и вполне интеллектуальным созерцанием, которое действительно противоположно страсти, и состоянием, преисполненным страсти, в котором пребывают определенные высшие классы, стремящиеся поддерживать – пусть даже наименее гармоничными средствами – свою власть над низшими классами; такую страсть они называют чувством порядка. Я думаю, историк в данном случае, как и мы, предположит, что автор «Тимея» вряд ли узнал бы свою идею порядка* в действиях – совершенно очевидных, – которыми определенные касты в ответ на народные требования, заставившие их дрожать от страха, «восстанавливают порядок».

Под предлогом борьбы с коммунизмом

Атака друзей порядка против демократии каждодневно выдается как атака, осуществляемая ради того, чтобы воспрепятствовать победе коммунизма, которая, по их мнению, возвестила бы о гибели цивилизации²¹. Зачастую это не более чем повод, что стало особенно очевидным, когда они одобрили вооруженный мятеж генерала Франко против Испанской республики: ведь кортесы Испании имели в своем составе лишь горстку коммунистов, из которых ни один не входил в правительство, и эта республика даже не поддерживала дипломатических отношений с Советским государством. Впрочем, можно согласиться, что демократия, как сказал один из наставников наших людей порядка, по логике вещей является «преддверием коммунизма»²². Но эти люди находят демократию достаточно ненавистной, даже если она ограничи-

¹⁸ «Франция отупела от морали» – так называлась статья г-на Тьерри Мольнье, опубликованная на следующий день после заключения Мюнхенского соглашения и направленная против тех французов, которые из чувства справедливости сожалели об удушении Чехословакии. Но автор мерил мораль не с высоты эстетики, а с точки зрения практического разума.

¹⁹ Об этом см. ниже, с. 192. См. прим. 2 на с. 73.

²⁰ Андре Зигфрид («Revue des Deux Mondes», septembre 1941).

²¹ См. прим. 1 на с. 73, заявление г-на Тьерри Мольнье.

²² Пьер Лаваль, в интервью американскому журналисту в феврале 1942 года.

вается самой собою, и не оценили угрозы распространения коммунизма, чтобы в течение ста пятидесяти лет направлять все силы на ее уничтожение. Кроме того, забавно слышать, как они проклинают коммунизм во имя порядка. Как будто победа, одержанная в последней войне Советским государством, не предполагала порядка! Но это не тот порядок, которого они хотят.

Двойственность демократического эгалитаризма

Апостолы порядка обыкновенно настаивают, что именно они воплощают разум, и даже научное сознание, поскольку именно они учитывают действительные различия, существующие между людьми, – ту реальность, которую цинично попирает демократия со своим романтическим эгалитаризмом. Есть одна совершенно ложная концепция демократического эгалитаризма, о ложности которой противники демократии знают и которую они используют как боевую машину; однако надо сказать, что многие демократы принимают ее со всей искренностью и, таким образом, оказываются безоружными перед проклятиями своих противников. Эта концепция состоит в игнорировании того, что демократия требует только равенства граждан перед законом и в отношении доступа к общественным функциям; что касается остального, то ее позиция определяется следующим высказыванием английского философа Гранта Аллена: «Все люди рождаются свободными и *неравными*, цель социализма – поддерживать это естественное неравенство и извлекать из него всю возможную пользу». Или же другим высказыванием, принадлежащим французскому демократу Луи Блану, объявляющему, что подлинное равенство есть «пропорциональность», которая для всех людей состоит в «*равном* развитии их *неравных* способностей». Источник обоих высказываний – мысль Вольтера: «Все мы в равной мере люди, но не равные члены общества»²³. Конечно, верно, что демократия не нашла – но возможно ли это? – критерия, позволяющего заранее определить, кто же, в силу естественного неравенства, имеет право принадлежать в обществе к высшей категории – входить в элиту. Как бы то ни было, она признает это неравенство, отдавая ему должное не только на деле, но и в принципе, тогда как доктринеры порядка подменяют его искусственным неравенством, основанным на происхождении или богатстве, и в этом совершенно пренебрегают справедливостью и разумом²⁴.

Преклонение перед Историей

Эпигоны порядка, основанного на происхождении, утверждают также, что они защищают разум, ввиду того что за таким порядком «стоит история». Тем самым объявляется, что разум определяется фактом. Фактом, но таким, однако, *за которым стоит древность*, ибо факты, лишенные этой печати – Французская революция и еще больше недавняя русская, – согласно этой школе (также и по другим причинам), не соответствуют разуму. Мало кто замечает, что эта позиция, хотя ее приверженцы энергично защищаются и объявляют себя чистыми «позитивистами», включает в себя религиозный элемент: высшую ценность в социальном порядке они придают тому, что установилось в нем от начала мира, по «природе вещей», – идея, мало отличающаяся от «воли Бога», – в то время как творения человеческой воли вызывают у них только презрение. В сущности, эта концепция – если выразить другими словами точку зрения

²³ Voltaire. *Pensées sur l'administration*.

²⁴ Я говорю «доктринеры порядка»; ибо на деле режимы, твердо основанные на порядке, доверили некоторые из самых высоких государственных постов людям без знатного происхождения и без богатства (вспомним гнев Сен-Симона). Тем не менее, по мере того как эти режимы начинают чувствовать, что им грозит опасность, они становятся все более непреклонными в вопросе о наследственности: отмененное в XVII веке требование, чтобы три четверти курсантов военных школ составляло дворянство, было восстановлено при Людовике XVI и ужесточено при Людовике XVIII. Часто возникает ощущение, что теория порядка по де Местру и Моррасу дала бы фору Людовику XIV. Это вполне естественно, принимая во внимание достигнутый противником прогресс. (См. об этом наш очерк «La question de l'élite»: J. Benda. *Précision*. Gallimard, 1937, p. 192.)

одного из первосвященников такого порядка, за который она ратует, – имеет в виду замену Декларации прав человека Декларацией прав Бога²⁵.

Когда Сьейес возгласил в Учредительном собрании: «Нам говорят, что в результате завоевания родовое дворянство перешло на сторону завоевателей. Ну так что же, его надо заставить перейти на другую сторону: третье сословие станет благородным, став в свою очередь завоевателем», – он забыл, что это завоевание совершилось бы на наших глазах, а не как другое, во тьме веков, и для большей части его соотечественников, включая и третье сословие, в нем не было бы величия. Известно, как мало уважения оказывало большинство французов, в этом отношении достаточно скрупулезных, дворянству Империи.

Демократ не знает истинной природы своих принципов. Следствия этого незнания. Какие удары он мог бы нанести противнику

Противник демократа очень часто бросает ему упрек в непочтительном отношении к природе и истории: «Ваши принципы, – заявляет он ему, – заранее обречены, потому что за ними не стоят природа, история, опыт». И тут в обычной реакции обвиняемого мы обнаруживаем одну из его больших слабостей, а именно: из-за незнания истинной природы своих принципов он позволяет завести себя на чужую территорию, где оказывается заранее побежденным, в то время как, оставаясь на своей территории, не только был бы непобедим, но и мог бы поставить противника в весьма невыгодное положение. Что делает демократ, когда его обвиняют в том, что его принципы не соответствуют природе и истории? Он считает себя обязанным доказывать, что они им соответствуют. В этом он терпит поражение, так как они им не соответствуют – ни в природе, ни в истории не увидишь, чтобы соблюдались права слабых или чтобы выгода уступала справедливости. Каков же должен быть его ответ? Что эти принципы суть *требования совести*, весьма далекие от подчинения природе и, напротив, притязающие на вмешательство в нее и на ее изменение в соответствии с ними самими; что они уже начали эту работу – понятие Прав Человека сегодня является неотъемлемым для всего рода человеческого – и, конечно, будут ее продолжать. Давайте уясним себе: если демократ упорствует, доказывая, что его принципы адекватны природе и истории, то это значит, что он сохраняет почтение к последним и по-прежнему признает систему ценностей, с которой намерен бороться.

Верный своей сущности, демократ, как я уже сказал, может нанести противнику значительный ущерб. В самом деле, противник считает для себя законом презирать все предписания морали. Однако он не признался бы в этом из страха оказаться крайне непопулярным. Стало быть, ему весьма неловко обнаружить этот свой закон перед толпой. Но это легко сделать. Возьмем декларацию, которая служит для него хартией²⁶: «Что такое конституция? Не есть ли она решение следующей задачи: дано – население, нравы, религия, географическое положение, политические отношения, богатства, хорошие и дурные качества некой нации; найти – законы, которые ей подходят?» Очевидно, что в этой программе *нет ни слова ни о справедливости, ни о каком-либо диктате совести*. Сделайте акцент на этом аспекте догмы, и все отвернутся от нее, особенно искренне верующие христиане, собравшиеся под ее знаменами. Я говорю «искренне верующие христиане», поскольку другие вполне приспособились – по видимости ничуть не изменившись – к доктрине, открыто (и не без гордости) провозгласившей, что она смеется над всякой моралью. Я думаю здесь не только о множестве христиан, примыкающих к «Action française», но и о духовенстве за Рейном, которое в течение двенадцати лет простирается ниц перед мессией Силы, и об испанском духовенстве, ему под стать, застывшем в таком же раболепстве, о членах Священной коллегии, во время эфиопского дела выкрикивавших на знаме-

²⁵ Bonald. Discours préliminaire à la législation primitive.

²⁶ De Maistre. Considérations sur la France, chap. VII*.

нитом заседания приветствия римскому Аттиле, которым могли бы позавидовать полковники берсальеров^{**}.

Можно показать не на одном примере, что сегодня для апостолов порядка оказывается невозможным, под страхом неизбежного остракизма, излагать некоторые характерные статьи их библии. Не прошло и ста лет с тех пор, как один из их предтеч провозгласил с трибуны французского парламента: «Необходимо сделать всеобъемлющим влияние духовенства на школу, поскольку именно оно распространяет правильную философию, ту, которая говорит человеку, что он пребывает в этом мире для страдания»²⁷. И еще: «Жизнь в довольстве хороша не для всех»²⁸. Другой хотел, чтобы гражданские дела распределялись «согласно неравенству, которое Провидению угодно было установить между людьми»²⁹, чтобы право голоса было предоставлено только «тем из французов, чье имущественное положение делает их гражданами». Каждый признает, что сегодня никто из них не осмелился бы публично излагать такие доктрины, которые, однако, все еще сохраняют свое влияние³⁰. Несколько лет назад, во время знаменитой «сидячей забастовки»^{***} глава правительства Леон Блюм, повернувшись с трибуны палаты депутатов к членам ее правого крыла, обратился к ним: «Если есть среди вас хоть один, кто считает, что я должен был приказывать стрелять в рабочих, пусть встанет». Никто не встал, но все они так думали, ибо этого требовал «порядок». То, что сегодня сторонники применения Силы вынуждены на публике сдерживать свои самые глубинные желания, есть знак грандиозной победы – словесной, но все начинается таким образом – во имя идеи справедливости. Хотелось бы, чтобы приверженцы идеи справедливости отдавали себе в этом отчет.

Демократия и искусство

Вот другой пример неспособности демократа защитить себя, из-за которой он терпит немалый ущерб. Желая привести демократа в замешательство, противник ошеломляет его заявлением, что его принципы «не служат искусству». В ответ демократ старается показать, что они ему служат, и терпит новое поражение, поскольку они ему не служат (это не значит, что они ему вредят). Его аргументы из ряда вон слабы³¹. Ничего не докажешь, восклицая, что при демократии появились великие художники; еще вопрос, были ли их шедевры необходимым результатом этого порядка (оставалось бы, впрочем, доказать, что сочинения Расина или Мольера были результатом монархии). Ничуть не более убедительно и утверждение, что демократия «дает свободу творчества», так как свобода его сопоставима с его ничтожностью. Правильный ответ таков: если демократические принципы никоим образом не служат искусству, то они нацелены на развитие других ценностей, моральных и интеллектуальных, по меньшей мере столь же высоких. Но здесь мы касаемся одного момента, показывающего, что люди, даже те, кого считают наиболее развитыми, все еще пребывают в состоянии детства. Похоже, им надо еще многое сделать для того, чтобы понять, что система, идеалы которой – справедливость и разум, сама по себе обладает величию и нет нужды назначать ей в помощницы красоту. Воз-

²⁷ Тьер, защищавший закон Фаллу^{***} (1851 год).

²⁸ Цит. по: *Seignobos. Histoire de la Révolution de 1848*, p. 150.

²⁹ *Guizot. Du Gouvernement de la France sous la Restauration*.

³⁰ Тем не менее еще в 1910 году многие из их сторонников приветствовали осуждение Папой Пием X христианских демократов из журнала «*Sillon*»^{*}, забывших, что сущность церкви состоит в «прославлении тех, кто исполняет свой долг на земле с человечностью и христианским смирением». Именно это основная тема защитника закона Фаллу.

³¹ Их в особенности поддерживал Жорес. Все доктрины, адресованные толпе – демократическая, монархическая, социалистическая, коммунистическая, – имеют одну общую черту: каждая претендует на то, что обладает всеми добродетелями, и не допускает, что если у нее есть одни, то у нее может не быть других. Я ищу такую доктрину, которая объявляла бы: «Здесь слабое место нашего тезиса». (Я ищу ее также в философской сфере, по крайней мере для современной эпохи.) Меня убеждают, что такое признание отвратило бы от доктрины всех тех ее приверженцев, которые игнорируют различие идей и желают иметь все преимущества, пусть даже самые противоречивые. Это и есть чисто практическое отношение – к чему интеллектуал испытывает лишь презрение, – во всяком случае у тех, кто считает себя причастным к области духа.

никает даже подозрение, не находит ли большинство людей менее обидным для себя, чтобы их считали лгунами, фальсификаторами, ворами, нежели «нечувствительными к искусству», поскольку такое обращение с ними означает для них худшее из оскорблений. Такова, по крайней мере, иерархия ценностей, принятая многими французскими интеллектуалами, которые потребовали недавно отмены наказания для отъявленных изменников³², поскольку те «обладали талантом». Эту деталь, кажется, не учел историк «Византийской Франции»^{*}.

Двойственность «цивилизации»

В том же духе противник демократа указывает ему на то, что его принципы, не служа искусству, «вредят цивилизации». И на это демократ снова не может ничего ответить. Есть два рода цивилизации, весьма отличающиеся друг от друга: с одной стороны, цивилизация *художественная и интеллектуальная* (даже эти два атрибута не всегда существуют совместно), с другой – цивилизация *моральная и политическая*. Первая выражается в процветании произведений искусства и творений духа, вторая – в законодательстве, которое приводит в порядок моральные отношения между людьми. Для первой, особенно художественной, историческим символом может служить Италия, для второй – англо-саксонский мир. Эти две цивилизации могут, впрочем, сосуществовать, что доказывается существованием в Англии дивной поэзии, знаменитых памятников архитектуры, выдающейся живописи. Они могут также быть явно взаимоисключающими. Так, Италия эпохи Возрождения, по-видимому, не знает никакой морали: в то время как Микеланджело ваял свои шедевры, Цезарь Борджиа пронзал стрелами человека, привязанного к дереву, чтобы развеселить придворных дам³³. Было бы лучше, если бы известные системы, которым ставится в упрек то, что они «совершенно не служат цивилизации», не попадались на удочку двусмысленности, а отвечали бы, что если, возможно, и верно, что они никак не поднимают уровень художественной цивилизации, то они полномочно представляют цивилизацию моральную, ценность которой, быть может, по меньшей мере равновелика. Я имею в виду в особенности американский народ. Мне часто приходилось удивляться, видя, как американцы, когда их обвиняют в недостатке художественной цивилизации, смиренно склоняют голову, вместо того чтобы возражать, что в Америке зато есть цивилизация политическая, и возможно, более совершенная, чем у какого-либо народа Европы, считающего себя вправе презрительно смотреть на американскую цивилизацию с высоты своего «развития».

Другие формы согласия интеллектуала с уничтожением личности

Отмечу еще три позиции, вследствие которых столь многие современные интеллектуалы предают свое назначение, если допустить, что оно состоит в том, чтобы поддерживать на вершине всех ценностей свободу личности, свободу, понимаемую (Кант) как условие *sine qua non*^{*} личности, или даже (Ренувье) как категория сознания, причем слово «сознание» становится эквивалентом слова «личность».

Вот эти позиции.

1. Восхваление так называемого «монолитного» государства, т. е. государства, понимаемого как неделимая реальность, – «тоталитарного»³⁴, в котором, по определению, понятие личности и а fortiori^{*} прав личности исчезает, государства, чьей душой является максима, которую можно было прочесть во всех нацистских учреждениях: «Du bist nichts, dein Volk ist alles»^{**}, – и презрение к государству, мыслимому как совокупность *отдельных* личностей, священных в качестве таковых. Эта позиция, которую избрали в последние двадцать лет многие француз-

³² Бери, Бразильяк.

³³ О дикости нравов в Италии во времена Рафаэля см.: *Taine. Voyage en Italie*, t. I, p. 205 et suiv. Другим примером мог бы служить Китай, столь восхитительный с точки зрения искусства и столь отсталый с точки зрения морали.

³⁴ См. прим. 3 на с. 74.

ские интеллектуалы, объявив о своей солидарности с фашистскими режимами Гитлера и Муссолини, и которой остается предана большая их часть, особенно необычна для страны, где подобного не было даже во времена монархии божественного права.

Боссюэ хотя и ратовал за слепое повиновение подданного, никогда не заявлял, что тот не существует в качестве индивидуума.

Историк мог сказать³⁵, что правительство Людовика XIV больше походило на правительство Соединенных Штатов, чем на восточную монархию. Жан Жак Руссо, что бы ни утверждали некоторые из его противников, отнюдь не проповедует Государство-Молох; «общая воля», восхваляемая им в «Общественном договоре», есть сумма индивидуальных волей, за что он был резко раскритикован Гегелем, типичным поборником тоталитарного государства. Даже доктринеры из «Action française» всегда говорили о своем уважении прав индивидуума – впрочем, из чисто тактических соображений, так как согласно Огюсту Конту, которого они признали своим учителем, граждане имеют только обязанности и никаких прав. Во Франции истинными теоретиками государства, отрицающего индивидуума, – истинными отцами интеллектуалов-предателей в этой стране – являются (порицаемый Мен де Бираном) и автор «Категоризиса позитивизма»***³⁶. Впрочем, очевидно, что упразднение прав индивидуума делает государство более сильным. Но остается выяснить, состоит ли функция интеллектуала в том, чтобы делать государства сильными.

2. Возвеличение семьи – и ее тоже – как целостного организма, в качестве такового не приемлющего индивидуума. «Родина, семья, работа», – провозгласили реформаторы Виши, догма которых не умерла с их падением. Самое интересное, что эти наставники представляли дух семьи как неявно допускающий одобрение жертв, требуемых нацией, в противоположность эгоизму индивидуума. Как будто не существует эгоизма семьи, решительно противостоящего интересам нации (разве действия человека, который обманывает государство, чтобы не нанести урон имуществу своих близких, или устраивает на тыловые должности своих детей, чтобы спасти их от смерти, не являются убедительнейшим свидетельством семейного чувства?), – эгоизма, гораздо лучше вооруженного, чем эгоизм индивидуума, ввиду того что он освящается общественным мнением, тогда как первый считается постыдным. Впрочем, истинные люди порядка это поняли. Нацизм хотел, чтобы дети принадлежали ему, а не семье. «Мы берем дитя из колыбели», – говорил один из их вождей и, опять-таки как человек порядка, добавлял: «И не отпускаем человека до могилы»³⁷.

3. Симпатии к *корпоративизму*, который пыталось установить правительство Петена, взяв за образец фашистскую Италию и гитлеровский рейх. Такой корпоративизм, подчиняя рабочего общему господству традиций и обычаев, т. е. привычке, стремится уничтожить в нем любое проявление свободы и разума. Отсюда государство получает новую силу, но опять-таки должно ли это составлять идеал интеллектуала? Может быть, нашим людям порядка будет приятно узнать, что один из их великих предшественников желал, чтобы политическое равноправие принадлежало только корпорациям, что он отказывал в нем «индивидууму, который всегда плох, в пользу корпорации, которая всегда хороша»³⁸. Еще один тезис, который они уже

³⁵ Fernand Grenard. Grandeur et Décadence de l'Asie, chap. II.

³⁶ Позиция Дюркгейма если и подразумевает государство в качестве особого существа со своими собственными функциями, отличными от функций индивидуума, отнюдь не отменяет тем самым существование индивидуума и того, что ему соответствует. См., в частности, его «Разделение общественного труда» («Division du travail social»), введение****.

³⁷ Доктор Лей; цит. по: E. Morin. L'an zéro de l'Allemagne, p. 64. Идея о том, что семейное чувство является клеточкой чувства национального, получила полное обоснование у великого теоретика Поля Бурже. Опровержение тезиса найдем в работе: Ribot. Psychologie des Sentiments, 2-e partie, chap. VIII.

³⁸ Bonald. Loc. cit. – По всем этим вопросам см. наш очерк «Du corporatisme», написанный по поводу книги «Demain la France» г-д Робера Франсиса, Тьерри Мольнье, Жана Максанса: J. Benda. Précision. 1937, p. 171 sqq. См. также наше сочинение: La Grande Epreuve des démocraties, p. 37 sqq. Le Sagittaire, 1945.

не отважились бы высказать сегодня, притом что он по-прежнему относится к самой сути их взглядов на общество.

Интеллектуалы и война в Эфиопии

Такое же пренебрежение к индивидууму продемонстрировали интеллектуалы десять лет назад, когда поддерживали подавление одного слабого народа более сильным, поскольку этот последний, говорили они, нес цивилизацию и, значит, подавление было в порядке вещей. (См. манифест французской интеллигенции в связи с эфиопской войной, а также статьи г-на Тьерри Мольнье.) Все признают, что народы, обладающие каким-либо превосходством, моральным или интеллектуальным, стремятся приобщить к нему народы, которые такого превосходства лишены; именно в этом заключается роль миссионеров. Но наши интеллектуалы видели, что избранник судьбы покорил обездоленный народ, низвел его до состояния рабства, как человек поступает с животным, когда хочет, чтобы оно ему служило, без какого-либо желания передать ему свою цивилизацию и, может быть, даже наоборот (так и гитлеризм хотел не германизировать Францию, а сделать ее своей рабыней). Одобрение этого права «высших наций» со стороны французов было тем более странно, что как раз во имя этой идеи в 1870 году – в порядке подготовки к 1940-му – одна соседняя нация совершила насилие над их нацией*. Итак, класс, который должен был прежде всего противопоставлять мирскому обществу и его раболепству перед силой уважение духовно-интеллектуальных ценностей, изменил своему долгу: папство признало короля Италии императором Эфиопии.

Один из тезисов интеллектуалов того времени³⁹ состоял в утверждении, что малые должны быть добычей больших, что таков закон жизни, что те, кто склоняет малых противиться этому, – подлинные нарушители мира. «Если бы не вы, – обвиняли они более или менее откровенно женевский трибунал, – могущественная Италия спокойно поглотила бы слабую Эфиопию и мир не оказался бы в огне». Они могли бы добавить, что если бы мы, в собственной стране, позволяли акулам тихо пожирать мелкую рыбешку и закрывали залы судов, где та взывает о справедливости, мы не имели бы дел Бонту или Ставиского и нам жилось бы намного спокойнее. Кроме того, эти моралисты, очевидно, думают, что в действительности за войну 1914 года ответственны союзники, не сумевшие убедить Сербию, что ее долг – отдать себя на съедение Австрии*.

Еще более удручает то обстоятельство, что подавление слабого сильным встречало тогда если не одобрение, то по крайней мере снисходительность некоторых людей, в сущности не враждебных к Лиге Наций, т. е. к принципу международной справедливости⁴⁰. Они заявляли, опять-таки более или менее откровенно: поскольку эта организация дважды, во время маньчжурских событий и во время итало-турецкого конфликта, находила способ не прибегать к мерам, которые предполагались ее статусом**, почему бы ей не поискать такого способа снова? Они соглашались с применением устава Лиги Наций, не исключая военных действий, – но не к «работорговцам»⁴¹, как будто истина была не в том, что эти торговцы рабами – такими, как тот капитан-еврей****, – интересовали нас не сами по себе, а только из-за дела, которое они воплощали; как будто справедливость не требовала, чтобы в государстве полиция защищала всех граждан, даже тех, кто лично недорого стоит. Им казалось несправедливым, что одно молодое государство лишили возможности получать добычу, благодаря которой откормились

³⁹ См. «L'Action française» того периода, в частности статьи Ж. Бенвиля.

⁴⁰ См. «Le Temps», «Le Figaro» того периода, в частности статьи, принадлежащие перу г-на Владимира д'Ормессона.

⁴¹ Подобную позицию мы снова увидели после мюнхенской капитуляции: «Теперь уж нет! – гордо восклицали многие французы. – Мы были не так глупы, как в 1914 году, мы не стали сражаться за дикарей на другом конце Европы». Подобным «реализмом» кичились не только жозефы прюдомы*** того времени, но и так называемые люди высокой духовности. Мы знаем, к чему это привело.

их предшественники; как будто они не должны были желать исчезновения того закона джунглей, который до сего дня был законом международной жизни. Что может быть красноречивее, чем это превратное понимание справедливости людьми, у кого и в мыслях нет глумиться над нею?

Интеллектуал и пацифизм

Я уже говорил о тезисе, который выдвинули противники применения санкций <к Италии>* во время эфиопского дела (и затем вновь использовали в связи с Мюнхенским соглашением). Смысл его сводился к тому, чтобы заклеить сторонников акции против нации-хищницы, поскольку такая позиция заключала в себе принятие идеи войны. Этот тезис был одобрен не только людьми, решившими не раздражать фашистов (лицемерно, впрочем, поскольку они определенно допускали, даже приветствовали, политику, грозящую привести к войне с Советским государством), но и другими – глубоко враждебными к фашистским режимам и искренне приверженными идее справедливости, особенно многочисленными христианами. Согласно этому тезису, человек моральный – интеллектуал – считает высшей ценностью мир и принципиально осуждает всякое применение силы. Мы отрицаем это со всех точек зрения и полагаем, что интеллектуал полностью соответствует своей роли, допуская использование силы, даже требуя этого, коль скоро сила действует, чтобы послужить справедливости; если только он не забывает, что сила есть лишь временная необходимость и никогда не бывает ценностью сама по себе. Такое понятие об интеллектуале было превосходно выражено одним иерархом, архиепископом Кентерберийским, который, когда его во время эфиопского дела упрекали в том, что, совершая богослужение, он требовал санкций, угрожающих миру, отвечал: «Мой идеал не мир, а справедливость». Тем самым он только повторил слова своего божественного Учителя: «Не мир пришел Я принести, но меч» (т. е. войну со злом)⁴². В том же духе, напомним, редакторы одного христианского журнала⁴³ заявили во время эфиопского кризиса, а позднее во время мюнхенского сговора, что если они намерены противостоять несправедливости, невзирая ни на какие возможные последствия, то именно потому, что они христиане. Многие из их единоверцев забывают, что христианская теология дарует справедливому князю *право меча* и что некоторые ангелы (не самые нечистые) носят оружие⁴⁴.

Идея, что мир превыше всего, для многих интеллектуалов – позиция исключительно чувства, не подкрепленная какими-либо доводами⁴⁵. И это еще один вид измены интеллектуалов своему назначению, состоящему в том, чтобы в своих убеждениях следовать разуму, а не сердцу (см. ниже, с. 66).

Интеллектуал и идея организации

⁴² Мф. 10, 34; Лк. 12, 51. Приведем также высказывание великого христианина: «Всегда, прежде чем вершить милосердие, надо сначала отдать должное справедливости» (*Malebranche. Morale, II, 7*).

⁴³ «L'Aube». Один из нынешних редакторов журнала, г-н Морис Шуман, вернувшись на родину, в вопросе о наказании злодеев стал решительно отдавать предпочтение милосердию перед справедливостью, несмотря на то что его выступления в Лондоне показывали в течение четырех лет глубочайшее благоговение перед этой последней ценностью. У сердца свои доводы, которых разуму не понять. У сердца и у политических пристрастий.

⁴⁴ Другим христианам, видимо, кажется, что их высший долг – спасти французскую общность, пусть даже ценой уступок коммунизму, о принципиальном атеизме которого им прекрасно известно. (См.: *Jacques Madaule. Les Chrétiens dans la Cité.*) Мы думаем, что долг христианина состоит в почитании вечных истин христианства, а отнюдь не в спасении такого исключительно практического и случайного блага, как его нация.

⁴⁵ Иногда доводы приводятся, но ничтожные. Например (Ален): «Война ничего не упорядочивает». Как будто она не позволила Франции дважды избежать участи стать рабыней Германии. Я не обращаю внимания на любителей играть словами, которые возразят, что сейчас Франция рабыня англосаксов. Поразительный пример детских аргументов в пользу мира любой ценой дан Андре Жидом (*Journal*, p. 1321 sqq.). Мы рассматриваем их в нашей «Византийской Франции» (*France byzantine*, p. 270). См. также (p. 253) упоминание о сентиментализме П. Валери в данном вопросе.

Отмечу, наконец, в этой связи идею, можно сказать, почитаемую (по крайней мере неявно) всеми интеллектуалами настоящего времени, которые демонстрируют таким образом – многие из них, что самое печальное, без тени сомнения – предательство своего дела; я имею в виду идею организации. Эту идею на вершину ценностей поместили фашистские, коммунистические, монархистские идеологи, так же как и демократические, – последние и тут оказались заранее побежденными, поскольку они утверждают, что отстаивают ее во имя своих принципов, притом что их принципы представляют собой ее отрицание. Действительно, идея организации основана на отмене свободы личности, как это четко сформулировал ее автор⁴⁶, заявивший (и это мне кажется неоспоримым), что свобода есть ценность совершенно отрицательная, с которой ничего не построишь; или, как пишет один из ее рьяных адептов, с откровенностью, которой не найдем ни у кого из его сотоварищей: «Догма свободы личности будет весить меньше соломинки в день, когда мы организуем настоящее государство»⁴⁷. Идея организации имеет целью довести до максимума ее возможностей – устраняя рассеивание энергии на личные свободы – подчиненную ей совокупность: общую *national efficiency**, если эта совокупность – государство, и общую материальную продуктивность, если речь идет о планете. Это ценность по самой сути своей практическая, абсолютно противоположная духовно-интеллектуальным ценностям. Совершенно неизвестная Античности, по крайней мере в качестве догмы, она была одной из самых удачных варварских находок нашего времени. Тот факт, что она воспринята интеллектуалами, которые считают себя наиболее преданными своему делу, показывает, до какой степени их каста утратила всякое сознание смысла собственного бытия.

⁴⁶ Огюст Конт (*Aug. Comte*. Producteur, 1825). Относительно демократии и идеи организации см. нашу работу: *La Grande Epreuve des démocraties*, p. 185 sqq.

⁴⁷ *Hitler*. *Mein Kampf*, p. 91 (франц. пер.).

В. Во имя общности с эволюцией мира. Диалектический материализм. Религия «динамизма»

Другим предательством интеллектуалов является, на протяжении двадцати лет, позиция многих из них в отношении последовательных изменений мира, особенно его экономических изменений. Она состоит в отказе от рассмотрения этих изменений с помощью разума (т. е. с точки зрения, внешней по отношению к ним) и от поиска их закономерностей, согласных с рациональными принципами; в желании совпасть с самим миром, поскольку он – независимо от любой умственной точки зрения на него – осуществляет свое преобразование – «становление» – через посредство иррационального, адаптированного, или противоречивого, и потому глубоко верного сознания своих потребностей. Это тезис *диалектического материализма*. Он представлен, в частности, в статье г-на Анри Лефевра в «Nouvelle Revue Française» за октябрь 1933 года «Что такое диалектика?» («Qu'est-ce que la dialectique?») и в важном очерке Абея Ре в первом томе «Французской энциклопедии» («Encyclopédie Française») ⁴⁸.

Эта позиция, вопреки притязаниям тех, кто ее разделяет, никоим образом не является новой формой мышления, «новейшим рационализмом» ⁴⁹; она есть отрицание разума, если полагать, что разум состоит как раз не в том, чтобы сливаться с вещами, а в том, чтобы создавать в рациональных понятиях представления о них. Это позиция *мистическая*. Заметим, впрочем, что она в точности соответствует (хотя многие из ее сторонников это отрицают) позиции, выраженной в «Творческой эволюции» ^{**}, где утверждается, что для понимания эволюции биологических форм надо отбросить соответствующие воззрения интеллекта и соединиться с самой эволюцией как чистым «жизненным импульсом», чистой созидательной деятельностью, исключая всякое рефлексивное состояние, искажающее их чистоту. Можно еще сказать, что вследствие своей воли к совпадению с эволюцией мира – особенно с его экономической эволюцией – в качестве чистого инстинктивного динамизма этот метод есть принцип не мысли, а *действия*, в той степени, в какой действие противостоит мышлению, по крайней мере мышлению рефлексивному. Вот почему эта позиция имеет высшую ценность в практическом порядке, в революционном порядке и, значит, совершенно законна для тех, кто стремится только к достижению временного торжества политической, а точнее экономической, системы; для тех же, чье назначение состояло в почитании именно разума как такового, т. е. чуждого любых практических соображений, она есть явное предательство.

Но эти интеллектуалы, кроме того, утверждают, что мистическое соединение с историческим становлением есть *в то же время* некая *идея* этого становления. «Тот, – восклицает один из них, – кто не включает свою политическую идею в историческое становление, *или, вернее, тот, кто не извлек ее путем рационального анализа из самого этого становления*, находится как вне политики, так и вне истории» ⁵⁰, – показывая своим «или, вернее», что он считает однородными причастность историческому становлению и высказывание – в результате рационального анализа! – некой идеи о нем. Мы напомним этому профессору философии

⁴⁸ Недавно – в статье г-на Рене Моблана («Les Etoiles», 13 août 1946).

⁴⁹ Таков подзаголовок журнала «La Pensée» *. В 4-м номере один из редакторов журнала, г-н Жорж Коньо, заявляет: один из его соратников, г-н Роже Гароди, «весьма убедительно показал, что диалектический материализм дает французской интеллигенции ощущение продолжения высочайшей французской традиции – традиции рационализма и материализма». Очевидно, что для этих мыслителей рационализм и материализм взаимно предполагают друг друга.

⁵⁰ Жан Лакруа («Esprit», mars 1946, p. 354). Эти ученые возражают, что вхождение в становление заключает в себе значительный интеллектуальный элемент; экономическое становление, скажут они, ведет к цели, как становление гусеницы, превращающейся в бабочку. Но здесь мы видим исключительно инстинктивное, чисто практическое понимание – слепая продуктивность, вроде Бергсоновой длительности, – не имеющее никакого отношения к *воззрению* на это становление, которое наш автор сам называет продуктом рационального анализа.

слова Спинозы: «Одно дело – круг, другое – идея круга. Действительно, идея круга не есть нечто, имеющее окружность и центр, подобно самому кругу...»⁵¹ – и скажем ему: «Одно дело – историческое становление, другое – идея этого становления, *которая не есть становление*», и еще: «Одно дело – динамизм, другое – идея динамизма, которая, будучи вещью выражаемой и передаваемой словами, т. е. тождественной себе самой в то время, когда ее высказывают, есть, напротив, нечто статичное». В том же духе один из его сотоварищей провозглашает: «Поскольку этот мир раздираем противоречиями, одна только диалектика (допускающая противоречия) позволяет рассматривать его в целом и находить в нем смысл и направленность»⁵¹. Иначе говоря, поскольку мир есть противоречие, идея мира должна быть противоречием; идея какой-либо вещи должна быть той же природы, что и сама эта вещь; идея голубого должна быть голубой. И здесь мы опять скажем нашему логике: «Одно дело – противоречие, другое – идея противоречия, *которая не есть противоречие*». Но оставим так называемым мыслящим людям эту невероятную путаницу в данном вопросе; если она невольная, она доказывает поразительную интеллектуальную несостоятельность, а если намеренная (как я склонен думать), то свидетельствует о примечательной нечестности.

Что касается моего различия между мистическим единением с историческим становлением и формированием идеи о нем, то многие «диалектики» ответят мне: «Мы согласны с этим вашим различием; но только начав с мистического единения с нашим предметом, мы высказываем о нем по-настоящему интеллектуальные воззрения». Здесь опять давайте проведем различие. Хочет ли «диалектик» сказать, что такое мистическое состояние превратится в интеллектуальное знание *без изменения своей природы*, посредством «распространения себя самого», «растяжения», «ослабления напряжения», как говорит Бергсон, повторю, учитель наших современных рационалистов? Или он хочет сказать, что это состояние, превращаясь в интеллектуальное знание, порывает со своей сущностью и после такого единения требует деятельности совсем другого порядка, а именно деятельности разума, рефлексивного мышления? Что до меня, то я решительно принимаю второй тезис и полагаю, что идея, высказанная о какой-либо страсти, никоим образом не есть продолжение этой страсти. Психология дает мне для этого основания. «Понимание, – делает вывод Делакруа, – есть первичная данность. *Все попытки дедуцировать понимание провалились*». Представляю на рассмотрение читателю следующий случай. Мадемуазель де Леспинас пишет: «Большинство женщин желают быть не столько любимыми, сколько предпочитаемыми». Я допускаю, что пылкая Юлия обрела такую проницательность, оттого что начала свой опыт страсти с ревности; но я настаиваю, что ей надо было к тому же владеть способностью совершенно другого порядка – способностью размышлять над собственной страстью и оперировать общими понятиями. Модистка, у которой нет ничего, кроме ее страданий, сможет «растягивать» их до конца своей жизни, но она никогда не обретет ничего подобного этой способности. Точно так же я допускаю⁵², что если Маркс высказал глубокие идеи о патриархальной, феодальной, капиталистической системах и о переходе от одной системы к другой, то благодаря тому, что сначала проник в эти реальности через *переживание* их; но главное, утверждаю я, было в том, что он сумел *выйти из них* и применить к ним извне рефлексивную мысль, которую все называют разумом. Люди XV века, которые гораздо сильнее, чем Маркс, *переживали* переход от феодального строя к капиталистическому, ничего в этом переходе не увидели именно потому, что они его только переживали. Кроме того, между всеми своими системами Маркс установил *отношения*; однако установление отношений есть вид деятельности специфически интеллектуальной, источник которой меньше всего находится в жизненном процессе, знающем только настоящее мгновение.

⁵¹ Henri Lefèvre. Loc. cit.

⁵² И еще. Многие люди выразили глубокие воззрения о состоянии души, и ничуть не похоже, чтобы они начинали с того, чтобы их *переживать*. Тракаты о безумии написаны не сумасшедшими.

Я жду, чтобы мне привели хоть один результат, достигнутый благодаря применению метода диалектического материализма, а не благодаря применению рационализма в его обычном понимании, хотя и с различными оттенками.

Если спросить, что движет теми, кто насаждает этот метод, ответ очевиден – это люди *битвы*, которые приходят сказать народам: «Наша деятельность заключается в истине, поскольку совпадает с историческим становлением; принимайте ее». Именно это отчетливо выражает один из них, когда восклицает: «Сознательно выбирать пути, непреложно определяющие развитие общества, – вот в чем реализм нашей политики»⁵³. Отметим слово «непреложно», означающее, что историческое развитие происходит независимо от человеческой воли; позиция совершенно непостижимая, которую другие выражают, заявляя, что оно есть деяние Бога⁵⁴.

Другие формы отречения от разума, содержащиеся в доктрине диалектического материализма

Диалектический материализм отрекается от разума и тогда, когда стремится представить изменение не как последовательность неподвижных состояний, даже бесконечно близких, а как «непрерывную изменчивость», не ведающую никакого постоянства; или когда использует такие свои вывески, как чистый «динамизм», не затронутый никакой «статикой». Здесь мы опять сталкиваемся (хотя многие, должно быть, станут это отрицать) с тезисом Бергсона, который проповедует движение *само по себе*, противопоставляемое последовательности состояний покоя, действительно совершенно отличной от него, как бы ни были близки эти состояния друг к другу. Однако такая позиция выражает недвусмысленное отречение от разума, поскольку разуму свойственно останавливать вещи, которые он рассматривает, по крайней мере пока он их рассматривает, в то время как чистое становление, по сути своей исключаящее всякую самоидентичность, может быть предметом мистического единения, но не рациональной деятельности⁵⁵. Впрочем, наши «диалектики», постольку, поскольку они что-то высказывают, говорят все же о вещах неподвижных; они говорят о патриархальной, феодальной, капиталистической, коммунистической системах как о вещах самоидентичных, по крайней мере пока о них говорят. Но здесь не важно, насколько верны они своей доктрине; важно, что сама доктрина, проповедующая в качестве способа познания абсолютно аффективный образ действий, является совершенным предательством со стороны тех, кого принято называть людьми духовными.

Диалектический материализм, полагая себя в становлении как отрицании всякой реальности, тождественной себе самой в течение сколь угодно краткого времени, полагает себя, по существу, в противоречии, а значит, по сути, что бы он ни утверждал, – в области иррационального. Этот тезис со всей ясностью сформулирован в следующем заявлении Плеханова (своего рода хартии учения): если данные нам комбинации остаются теми же самыми комбинациями, мы должны их воспринимать согласно формуле «да есть да» и «нет есть нет» (А есть А и В есть В); но если они изменяются и перестают существовать как таковые, мы должны обратиться к *логике противоречия*; надо, чтобы мы сказали «да и нет», они существуют и не существуют (*Plekhanov. Questions fondamentales du Marxisme* P. 100^{*}). Усердно цитируется филосо-

⁵³ Вышинский, помощник министра иностранных дел СССР; цит. по: «Combat», 16 mai 1946.

⁵⁴ Однако другие верующие, напротив, очень хотят, чтобы будущее было результатом человеческих усилий; но эта позиция – главным образом лирическая. (См.: G. Mounin. Trois poètes de la dialectique, «Les Lettres françaises», 24 novembre 1945.)

⁵⁵ Кое-кто мне возразит, что разум – наука – часто имеет дело с движениями как таковыми: броуновское движение, амёбное движение, движение разложения какого-либо вещества. Я отвечаю, что каждое из этих движений наука полагает тождественным самому себе в любое время и в любом месте; она дает такому движению имя, закрепляя его тем самым в уме, делая из него реальность, которую все люди считают тождественной себе, когда произносится это имя. Можно сказать, что в некотором смысле она останавливает движение, чтобы сделать его предметом разума.

фом Абелем Ре в статье «Диалектический материализм» (A. Rey. Le Matérialisme dialectique, «Encyclopédie française», t. I).

Вся двусмысленность заключена в словах «они изменяются». Идет ли речь о *непрерывном* изменении, чуждом всякого постоянства? Тогда, в самом деле, принцип тождества больше не действует, напрашивается «логика противоречия» (которой еще нужно дать определение). Или же речь идет о *прерывном* изменении, когда некое состояние, рассматриваемое как самотождественное, в течение некоторого времени переходит в другое, рассматриваемое таким же образом и бесконечно близкое к нему? В таком случае мышление настаивает на своей связи с принципом тождества: мы не должны говорить «вещи существуют и не существуют», но только, что «вещи существуют, а *потом существуют другие*», которые, впрочем, никоим образом не отрицают первых. Однако это прерывное превращение есть единственное, на что обращены разум и даже язык, коль скоро сущность разума состоит в том, чтобы вводить – произвольно, но в этом произволе сама его природа – постоянство в изменение, включать, согласно одному известному высказыванию, тождество в реальность⁵⁶. Когда другой «динамист», принадлежащий к той же партии, произносит не без презрения: «Принцип тождества имеет значение лишь как условность, необходимая... для поддержания постоянства свойств – всегда находящихся в процессе изменения – рассматриваемых эмпирических объектов»⁵⁷, – он в своем высокомерии попросту объявляет о гениальном средстве, с помощью которого дух смог создать науку, невзирая на подвижность вещей. Когда автор статьи в «Encyclopédie française» добавляет: «*Да и да* – формула статики, *да и нет* – формула динамики; однако статика только видимость», – мы можем ответить ему, что эта «видимость» есть объект науки⁵⁸, тогда как «реальность» есть объект мистического восприятия, и проповедование такого восприятия – отнюдь не то, чего ждали от философов.

Куда ведет увлеченность динамизмом

Увлеченность динамизмом приводит одержимых им к следующему невероятному тезису: действительным мышлением является только такое, которое выражает изменение. В статье «Динамический характер мышления»⁵⁹, где смешиваются мышление и его объект – мышление всегда статично, т. е. остается в своих пределах даже при динамичности его объекта⁶⁰, – цитируемый выше философ проводит различие между суждением *именным*, в котором связкой служит слово *есть* («Человек есть смертный»), и суждением *глагольным*, где связка заменяется «настоящим глаголом» (как будто глагол «есть» не настоящий глагол) и где «выражается действие, несводимое к качественному определению. Нечто динамичное и переходное, а не статичное и включаемое». «Суждения „Красный шар толкнул белый шар“ и „х ударил у“ не приписывают, – говорит он, – какое-либо качество предметам, не располагают их в каком-либо классе. Эти суждения констатируют некоторое изменение»; и только суждения такого рода, по его мнению, составляют значимое мышление, тогда как другие принадлежат мышлению «грубо упрощенному и сведенному к минимуму в смысле проникновения в реальность». Пусть

⁵⁶ Мне скажут, что в истории бывают моменты, когда *A*, уже совсем не отличаясь от *B*, растворяется в *B*; патриархальная система – в феодализме, феодальная – в капитализме... Мы ответим, что разум – язык – тем не менее рассматривает *A* и *B* как вещи, каждая из которых самотождественна, даже когда говорит о взаимопроникновении этих двух самотождественных вещей, тоже становящемся чем-то самотождественным. Все это не имеет ничего общего с декларированием, что *A* в одно и то же время есть *A* и не-*A*, с манерой рассуждения, которая невозможна ни для какой – по крайней мере передаваемой – мысли.

⁵⁷ L. Rougier. Les Paralogismes du rationalisme, p. 444. Такая условность, с важностью говорит нам автор, заключается лишь в том, чтобы «воспринимать слова, используемые в ходе обсуждения, в одном и том же смысле», – это просто условие внятности мышления (даже в монологе). Смотрите, однако, в той же работе (p. 427) хорошую критику гегелевской диалектики.

⁵⁸ Этот объект есть *феномен* – слово, означающее то же самое, что и «видимость» (φαίνω*).

⁵⁹ Abel Rey. Caractère dynamique de la pensée («Encyclopédie française», t. I, 1-18-2).

⁶⁰ См. нашу работу: De la mobilité de la pensée selon une philosophie contemporain, «Revue de Métaphysique et de Morale», juillet 1945.

читатель скажет, составляют ли значимое мышление суждения типа «Ртуть есть металл» или «Свет есть явление электромагнетизма», притом что они приписывают *качество* предметам, располагают предметы в классах и выражают некоторое состояние, а не действие. Но, самое главное, он осудит тех людей, задача которых состоит в преподавании серьезного мышления и которые, превратившись в настоящих вертящихся дервишей^{*}, проповедуют, что такими приобретениями разума надо пренебречь.

Другие формы предательства интеллектуалов во имя «динамизма»

Отмечу и другие догмы, следуя которым люди, чья задача состоит в преподавании разума, откровенно проповедуют, во имя «динамизма», его отрицание.

1. Догма о «гибком разуме» (особенно дорогая для Пеги). Она отнюдь не предполагает (иначе в ней не было бы ничего оригинального) такой разум, который, высказывая утверждения, никогда не держится за них настолько, чтобы не быть в состоянии отказаться от них в пользу других, более истинных. Нет, здесь имеется в виду разум, не испорченный утверждением, постольку, поскольку утверждение есть мысль, ограниченная самой собою; разум, действующий посредством мысли, которая является одновременно и самой собою и чем-то иным и которая, следовательно, принципиально многозначна, неопределима, неуловима (то, что один из ее горячих поборников называет «незакоснелой» (*disponible*) мыслью). Эта догма чрезвычайно близка к другой, развиваемой одним признанным философом. Он утверждает, что сущность разума – «беспокойство», что сомнение для ученого – состояние не временное, а сущностное⁶¹, что описанный им, как новым методологом, «сюррационализм», когда найдет свою доктрину, «может быть соотнесен с сюрреализмом, ибо и чувство, и разум *будут возвращены к своей текучести*»⁶². Догма о «гибком разуме» близка и к другим – тем, что не признают «статичного взгляда»⁶³ науки, который «останавливается на результатах науки», и, таким образом, предполагают, что наука не должна принимать никакой постоянной позиции, даже на короткое время; тем, что вещают: «Мысль – причудливый танец, исполняемый с помощью гибких телодвижений и разнообразных фигур»⁶⁴; тем, что, согласно их толкователю, заявляют: опыт, захватывая нас, «увлекает нас за рамки вложенного, *приобретенного, возможно, выводит за пределы своей собственной плоскости, во всяком случае, за пределы покоя*»⁶⁵. Этот «гибкий» разум на самом деле *вовсе* не разум. Мысль, исходящая из разума, есть мысль жесткая (что не означает простая), ибо она стремится пребывать в своих собственных пределах, даже в то мгновение, когда себя выражает. Она является, как замечательно сказано, мыслью, которая «должна поддаваться опровержению»⁶⁶, т. е. мыслью, в которой представлена точка зрения, поддающаяся определению, то, что адвокаты называют «основанием спора». И, без сомнения, рациональная мысль не раз начинала с состояния духа, далекого от установившейся мысли, с некоторого неопределенного состояния⁶⁷, но тот, кто его знает, знает его как состояние, из которого надо выйти, иначе нельзя выразить ничего, относящегося к разуму. «Моя цель... – говорит Декарт, – заключалась в том, чтобы достичь уверенности и, отбросив заблуждения наносы и пески, найти твердую почву»^{*}. Те, кто предписывают духу принять гибкость, понимаемую как свойство не временное, но органически ему присущее, тем самым призывают его оконча-

⁶¹ G. Bachelard. Le Nouvel Esprit scientifique, p. 147, 148, 164.

⁶² Цит. по: P. Eluard. Donner à voir, p. 119.

⁶³ Шарль Серрюс, цит. по: A. Cuivillier. Cours de Philosophie, t. I, p. 325.

⁶⁴ Masson-Oursel. Le fait métaphysique, p. 58.

⁶⁵ J. Mercier. La philosophie de M. Blondel, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1937. Однако эти последние два философа не выдают себя за рационалистов.

⁶⁶ Meyerson. La Dédution relativiste, p. 187.

⁶⁷ И еще. Для прояснения этого вопроса см. нашу упомянутую выше статью в «Revue de Métaphysique et de Morale», p. 194 sqq.

тельно отбросить разум, и если они выдают себя за защитников этой ценности, то они настоящие обманщики. За осуждение уловимого (saisissable) выступает и другой философ (Ален), когда призывает свою паству отбросить мысль, поскольку мысль – «убийца впечатлений», а впечатления, т. е. состояния сознания преимущественно ускользающие, – это нечто достойное, и их не должно «убивать». Такое отношение к мысли замечательно выражено литератором Полем Валери, осуждающим «остановку на одной идее», поскольку она есть «остановка на наклонной плоскости». Валери пишет: «Дух – это бесконечный отказ быть чем бы то ни было»; «Не существует духа, который пребывал бы в согласии с самим собой; тогда он больше не был бы духом»; «Подлинная мысль длится не более мгновения, как наслаждение любовников»⁶⁸, – так он склоняет нас слиться с метафизической природой духа, никак не связанной с мышлением, суть действия которого составляет соединение осязаемого и определимого. Эту позицию можно было бы назвать *дух против мысли*⁶⁹. Мне возразят, что литератор здесь не выдает себя за мыслителя; что, выказывая презрение к мысли, он отнюдь не пренебрегает своей функцией чистого литератора. Но я потому и обвиняю не его, а этих философов, многие из которых провозглашают себя рационалистами (Брюнсвик). Они настойчиво представляют его как мыслителя (разве не доверили они ему председательство на заседаниях, посвященных «Рассуждению о методе» <Декарта> и юбилею Спинозы?) и таким образом прикрывают своим авторитетом чисто мистическую позицию.

Поразительный пример философа-«рационалиста», поддерживающего мысль органически иррациональную, мы находим в лице Г. Башляра, доказывающего в «Воде и грезах», что психологический механизм, проявляющийся у Лотреамона, Тристана Тзара, Поля Элюара, Клоделя, должен в какой-то степени служить моделью ученому. Этот рационалист (op. cit, p. 70) превозносит «материализующее видение – грезу, которая грезит о материи» и «находится *по ту сторону грезы о формах*»^{*}, так как греза о формах – нечто еще слишком статичное, слишком интеллектуальное; он хочет видеть (p. 9—10) зарождение объективного познания вещей в состоянии духа, занятого главным образом связыванием «желаний и грез», и силится «стать» рационалистом, исходя из «образного» знания – такого, какое он находит у этих литераторов. Признаться, мы не понимаем, каким образом познание воды на манер Клоделя или Поля Элюара (если взять примеры, столь дорогие его сердцу) приведет к познанию, которое заключается в мысли о том, что это вещество состоит из кислорода и водорода. Мы укажем ему на свидетельство Делакруа: «Понимание есть первичная данность. Все попытки дедуцировать понимание провалились»⁷⁰. Впрочем, мы касаемся здесь явления, очень распространенного сегодня среди философов и даже среди ученых: они придают значение утверждениям модных литераторов, блестящим и безосновательным. Литераторы, конечно, имеют на них право, но позволительно спросить, что общего между такими утверждениями и серьезными умозрениями. Вот результат литературного снобизма, усвоение которого так называемыми мыслящими людьми никак не свидетельствует об их верности их собственному закону⁷¹.

Чтобы опорочить мысль, тождественную себе самой – как бы мало времени это ни продолжалось – и, значит, рациональную, наши динамисты настаивают на том, что она не способна постичь вещи в их сложности, в их бесконечности, в их всеобщности (totalité). Именно это они

⁶⁸ См. другие высказывания того же порядка у этого автора в нашей «France byzantine», p. 37.

⁶⁹ Такова в точности позиция Бергсона, желающего, чтобы сознание было «непрекращающейся изменчивостью», а также сюрреализма («Дух без разума»).

⁷⁰ Цит. по: A. Burloud. Essai d'une psychologie des tendances, p. 413; автор оспаривает это положение, выдвигая аргументы, которые нам кажутся малоубедительными, хотя он утверждает (p. 306), что «рефлексивная мысль есть в некоторых отношениях первичная данность».

⁷¹ Здесь есть новизна, достойная изучения. В XVII веке мадам де Лафайет попросила Юэ, епископа Авраншского, человека науки, написать предисловие к ее роману «Заида»; сегодня человек науки попросит о предисловии литератора. Взять хотя бы книгу Л. де Бройля с предисловием Валери.

имеют в виду, заявляя (Башляр), что осуждают «узкий» рационализм и намерены «открыть» рационализм. Стоит ли говорить, что подобная мысль вовсе не обречена на знание вещей лишь в их простоте, она вполне способна уяснить их сложность, но сохраняя при этом тождественность себе самой, согласно правилам рационального начала. Однако именно этого наши пророки решительно не приемлют. Новые «рационалисты» отвергают и не узкий рационализм совершенно так же, как узкий, только потому, что это рационализм. Что же касается бесконечности вещей, их всеобщности, – которую диалектический материализм, по его убеждению, постигает, поскольку, как он уверяет, он постигает «реальность», а реальность является «всеобщей»⁷², – то рационализм в самом деле ее не отражает, по той простой причине, что по определению имеет дело с *ограниченным* объектом, впрочем, прекрасно зная, что ограничение, им осуществляемое, произвольно. «Наука возможна, – совершенно справедливо говорит один из исследователей рационализма, – только при условии, если из реальности как целого можно выделить относительно закрытые системы и пренебрегать всеми не входящими в них явлениями»⁷³. Другой прекрасно подмечает, что «Целое *есть идея метафизика, но не идея ученого*»⁷⁴. Здесь опять-таки те, которые, как ожидалось, должны были воспитывать в людях уважение к разуму и *которые притязают на это*, проповедуют им мистическую позицию.

Близкое к предыдущему обвинение против устоявшейся мысли состоит в том, что она оперирует не иначе как «грубыми и тяжеловесными» утверждениями и отличается жесткостью, «лишенной нюансов», что мог бы символизировать Тэн. Как будто сильному уму не присуща как раз твердость в нюансах; как будто тонкости, которые устанавливает современная физика, например, в понятии массы: понятие количества материи, мощности импульса, коэффициента пропорциональности между силой и вызываемым ею ускорением тела, коэффициента в законе всемирного тяготения – не являются понятиями, совершенно тождественными себе самим, а ни в коем случае не «подвижными». Как будто в сфере психологической нельзя сказать того же о тонкостях Стендаля, Пруста, Джойса, даже Тэна. Но задача этих интеллектуалов – всеми способами вызвать у людей презрение к рациональной мысли.

Вот поразительный пример их желания отождествить мысль, учитывающую все нюансы, с мыслью изменчивой. «Когда г-н Эйнштейн, – пишет один из них, – предлагает нам исправить и усложнить положения ньютоновства, слишком простые и слишком схематичные, чтобы в точности соответствовать реальности, он укрепляет у философа убеждение, что было бы действительно полезно перевести кантианскую критику из „кристаллического“ состояния в „коллоидное“»⁷⁵. И другой пример: «Искать нюанс, пусть даже рискуя затронуть противоречие, – вот способ постичь реальность»⁷⁶. Отметим, однако, это робкое «затронуть». Варвары, стыдящиеся своего варварства.

Наконец, наши динамисты осуждают устойчивую мысль и за то, что она будто бы воображает себя окончательной. Идеи настоящего ученого, говорит наш философ из «Encyclopédie»⁷⁷, «никогда не должны рассматриваться как окончательные или статичные» – последние два слова для него, очевидно, синонимы. Как будто статичность не может являться временным состоянием, несколько не становясь при этом неуловимой подвижностью. В том же духе Брюнс-

⁷² «Полископической», как говорит А. Лефевр (op. cit., p. 531).

⁷³ J. Picard. Essai sur la logique de l'invention dans les sciences, p. 167. Л. де Бройль указал на ошибку старой физики, считавшей, что частицы не взаимодействуют и не воспринимают друг друга (L. de Broglie. Individualisme et Interaction dans le monde physique, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1937), но он не проповедует из-за этого рассмотрение Целого.

⁷⁴ A. Darbon. La Méthode synthétique dans l'essai; O. Hamelin, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1929. – О проповедовании Целого у Бергсона и Брюнсвика см. нашу упомянутую выше статью (p. 185 sqq.).

⁷⁵ Brunschvicg. L'Orientation du rationalisme, «Revue de Métaphysique et de Morale», t. 32, juillet, p. 342. Автор заключает слова «кристаллический» и «коллоидный» в кавычки, давая понять, что они принадлежат не ему; но очевидно, что он под ними подписывается.

⁷⁶ Boutroux. De L'idée de loi naturelle dans la Science et la Philosophie contemporaine, p. 16–17.

⁷⁷ Abel Rey. Loc. cit.

вик сравнивает некоторых современных ученых с фотографом, который, накрыв голову черным сукном, кричит природе: «Внимание! Снимаю! Не двигаемся!» Еще поискать, где сегодня среди людей, мыслящих устойчивыми идеями, найдется такой простак. Быть собаке битой – найдется и палка.

2. Догма «вечного становления науки», тоже отнюдь не утверждающая, что наука должна развиваться через последовательность фиксированных состояний, из которых ни одно не является окончательным (чего никто не оспаривает), а что она развивается через непрерывное изменение по модели «длительности», видимо, близкой уму ученого. Именно из этой концепции исходят многие современные философы, когда связывают становление науки с тем, что она должна брать за образец саму действительность как непрерывное изменение, чтобы «вновь и вновь схватывать реальность в движении, составляющем ее сущность»⁷⁸. Интересно, что дали бы науке Луи де Бройль или Эйнштейн, если бы их ум знал одно только непрерывное движение и отказывался принять какую-либо устойчивую позицию? Здесь опять наши интеллектуалы превозносят позицию чистого сенсуализма, отказ от всякого разума.

3. Догма о «текущем» понятии (concept) (Бергсон, Леруа), которая означает не призыв к понятию, все более и более дифференцированному и все лучше адаптированному к сложной реальности, а *отсутствие понятия*, ввиду того что понятие, сколь угодно дифференцированное, всегда будет (поскольку оно есть понятие) вещью «жесткой», по существу своему неспособной соединиться с действительностью в ее движении. В этой позиции не стоит упрекать Бергсона или Леруа: они достаточно определенно выдают себя за мистиков, особенно второй. Но что сказать о «рационалисте» Брюнswике, который с высоты кафедры возвещает внимающему его словам юношеству рационализм «без понятий»?⁷⁹

4. Догма, согласно которой положения новой физики провозглашают крах рациональных принципов. Этот тезис отстаивали не только литераторы и широкая публика – племя, не отличающееся хладнокровием и в данном случае не имеющее никакого авторитета, – но и философы, и даже ученые, притом признанные наставники. Придется напомнить, что если новая физика значительно усовершенствовала рациональные принципы *в их приложении*, то отнюдь не отказалась от них *в смысле их природы*. О принципе причинности Брюнswик на знаменитых заседаниях Философского общества говорил, что в его книге, посвященной *физической причинности и человеческому опыту*, показана возрастающая сложность применения этого принципа в современной науке, но ни в коем случае не разрушение его сущности. В отношении детерминизма Эйнштейн и де Бройль объявляют, что, хотя новая физика и заставляет их исправлять в этой идее то, что, по их мнению, носило слишком абсолютный характер, они ни в коем случае не отвергают ее по сути, поскольку она представляется им основой всякой подлинно научной позиции⁸⁰. «Недостаточно подчеркивается, – пишет комментатор, между прочим, исполненный восхищения этой новой наукой, – тот факт, что недетерминистская физика базируется на классической логике. Никто и не думал вводить действительную неопределенность в логику, в само наше мышление. Такое предположение извратило бы все наши рассуждения»⁸¹. Когда Л. де Бройль утверждает, что изучение ядерной физики может однажды натолкнуться на пределы нашей способности понимания⁸², он тем самым заявляет, что человек, возможно, вынужден будет отказаться от познания, основанного на рациональных принципах, а вовсе не то, что он может создать себе «новый» научный ум, игнорирующий эти

⁷⁸ <A. Bergson.> La Pensée et le Mouvant, p. 35.

⁷⁹ Заседание Философского общества 31 мая 1923 г.

⁸⁰ См.: L. de Broglie. Matière et Lumière: «La crise du déterminisme»; а также Заседание Философского общества 12 ноября 1929 года.

⁸¹ M. Winter. La Physique indéterministe, «Revue de Métaphysique et de Morale», avril 1929. См. также и в особенности: Meyerson. La Déduction relativiste.

⁸² L. de Broglie. L'Avenir de la science. Plon, 1942, p. 20.

принципы. Здесь мы опять обнаруживаем у наставников желание призвать юношество окутать разум тем же покровом, под которым почивают умершие боги, и предать его забвению.

5. Тезис о том, что разум не содержит в себе никакого постоянного элемента, сохраняющегося на протяжении всей истории, и под воздействием опыта должен менять *не поведение свое, а свою природу*; таков тезис об «эпохах интеллекта», выдвинутый Брюнsvиком, который в общем утверждает, что разум подчинен опыту и его превратностям и определяется ими. Любой мало-мальски сведущий читатель уже наверняка внутренне возразил, что подобный тезис недоказуем; что если разум, в эпоху, когда человек в борьбе с окружающей средой закладывал основания своей природы, вышел из опыта, то он стал по отношению к нему трансцендентным в том, что касается его интерпретации; что, другими словами, опыт постольку, поскольку он есть не просто протокол, но обогащение духа, предполагает предсуществование разума. «Опыт, – было сказано (Мейерсон), – полезен человеку, только если человек размышляет»; и еще, не менее справедливо: «Совершенно невозможно познать что-либо из опыта, не будучи организованным природой таким образом, чтобы соединять предмет с атрибутом, причину со следствием»⁸³. Добавим, что если бы опыт полагал доказать несостоятельность разума, который мы проявляем, *он использовал бы при этом разум и разрушил бы заодно свое доказательство*. Разум, глубокомысленно говорит Ренувье, никогда не докажет посредством разума, что разум прав. Тем более он не докажет, что он ошибается. Но на что мы обращаем здесь особое внимание, так это на яростное отрицание современным интеллектуалом существования какой бы то ни было абсолютной ценности – в то время как его роль состоит именно в призыве к подобным ценностям – и на стремление представить их все колеблющимися⁸⁴, как того хочет мирской человек.

Интеллектуалы и коммунистическая идеология

Помимо принятия интеллектуалами диалектического материализма, отмечу и другие направления, следуя которым они примыкают к коммунистической идеологии и предают учение, составлявшее смысл их бытия. а) Это принятие идеологии, которая отвергает идею отвлеченной справедливости, тождественной себе самой во все времена и в любом месте, и утверждает, что все социальные системы, даже считающиеся у нас самыми несправедливыми, в свое время были справедливы, поскольку, говорят нам, справедливость – не абстрактное измышление ума⁸⁵, а понятие, имеющее смысл только по отношению к определенному экономическому состоянию и, следовательно, изменяющееся.

Вполне естественно, что люди, ставящие своей целью триумф некоторой экономической системы, желают, чтобы высочайшее достижение человеческой морали было только выражением систем такого порядка, и отказывают этому достижению в идеальности, которая могла бы обернуться против них.

Но роль интеллектуалов как раз в том, чтобы провозглашать эту идеальность и противостоять тем, кто желает видеть в человеке только его материальные потребности и эволюцию способов их удовлетворения. Признавать такой материализм – значит признавать несостоятельность органа протеста против человеческой чувственности, воплощением которого они должны были быть и который составлял насущную необходимость для цивилизации.

Эта идеальность понятия справедливости – вовсе не постулат метафизиков, как самодовольно утверждает противник с высоты своего «реализма». Думаю, что народы, которые Навуходоносор вел за кольцо в носу по дорогам Халдеи, или тот несчастный, которого в Средние

⁸³ Albert Lange. Histoire du matérialisme, t. II, p. 52.

⁸⁴ См. прим. 4 на с. 74.

⁸⁵ Измышление, «повисающее в воздухе», с удовольствием говорят наши «реалисты». Но разве не «повисает в воздухе» всякий идеал, коль скоро он стремится быть независимым от обстоятельств, а не определяться ими?

века господин привязывал к жернову, разлучая с женой и детьми, или тот юноша, которого Кольбер пожизненно приковывал цепью к скамье галеры^{*}, остро чувствовали, что по отношению к ним нарушена вечная – статичная – справедливость и никоим образом – что их судьба, учитывая экономические условия их эпохи, справедлива. Я полагаю, представление этих людей о справедливости, вопреки тому, что предписывают фанатики исторического становления, «опережало историю». Важным условием существования человеческого сознания, с тех пор как оно возникло, был протест против явления, которое его подавляло. (Об этом свидетельствуют вечные мятежи угнетенных.) Точно так же угнетатели всегда стремились оправдывать свои действия от имени справедливости, одинаковой во все времена и во всяком месте; лишь совсем недавно они открыли Справедливость «смотря по обстоятельствам». Эволюционисту надо смириться: идея отвлеченной справедливости для Человека такая же данность, как идея причины или принцип тождества.

В связи с этим зададимся вопросом, как же следует понимать ту «динамическую» мораль, которую интеллектуалы начали дружно превозносить вскоре после выхода знаменитого произведения «Два источника морали и религии»^{**}. Имеется ли в виду динамизм человеческого существования, *обусловленный преданностью некоему устойчивому идеалу*, например справедливости? Тогда мы все – сторонники динамической морали (хотя статическое – платоновское – принятие идеала, как нам кажется, содержит в себе моральную ценность в такой же степени, как и динамическое, созерцательное – в такой же степени, как и активное: нам представляется, что вера без деятельности может быть весьма искренней верой; вера автора «Подражания» столь же глубока, как и вера Петра Пустынника^{*}). Или речь идет (как мы склонны думать, судя по всей философии А. Бергсона) о такой морали, сами идеалы которой находятся в движении, в «вечном становлении», не знающем никакого постоянства? Другими словами, заключается ли ценность динамической морали в ее действиях, направленных на определенную цель, или же в ее динамизме самом по себе, независимо от природы ее цели, а может быть, и вовсе без цели? Точно так же, когда нам говорят об «открытой» морали, как говорили и об «открытом» рационализме, мы задаемся вопросом, идет ли речь о том, чтобы «открыть» в ней в настоящий момент составляющие ее принципы, или о том, чтобы открыть ее до такой степени, чтобы их сокрушить, – что также было бы отрицанием той абсолютной морали, проповедовать которую призваны интеллектуалы⁸⁶. б) Это принятие идеологии, которая полагает, что истина – и она тоже – определяется обстоятельствами, и не считает себя связанной вчерашним высказыванием, выдававшимся за истинное, если сегодняшние условия требуют другого. Формальную декларацию этой позиции мы находим в выступлении «О пятилетнем плане» Сталина, который горячо защищает противоречие как «жизненную ценность» и «орудие борьбы». Одна из самых сильных сторон Ленина, утверждает историк большевизма Марк Вишняк, состояла в его способности никогда не чувствовать себя пленником того, что он проповедовал накануне как истину⁸⁷. Здесь опять люди, стремящиеся к практической цели, предстают в своей роли, выражая готовность к отказу от вчерашних своих установок, если это будет нужно для успеха. Под известным высказыванием Муссолини «Будем остерегаться смертельной западни последовательности» могли бы подписаться все те, кто намерены осуществлять задуманное дело, окруженные стихией, поведение которой они не могут предвидеть. Тоталитаристы, впрочем, в данном случае лишь соблюдают правила морали, принимаемой всеми реалистами. Незадолго

⁸⁶ Эта вторая позиция, утверждает один немец (чтобы ее возвысить), – по сути, немецкая. Боюсь, однако, что многие мои современники не согласятся с суждением, сочувственно цитируемым одним из них (*J. Boulenger. Le Sang français. Denoël, 1944, p. 334*): «Шпенглер объясняет, что „Закат Европы“ имеет лишь одну причину – поражение Германии в 1918 году. Только она обладает культурой – понятием *динамическим*. Другие народы, в частности Франция, достигли только цивилизации, которая является *статической*. Цивилизация есть культура застывшая, окостеневшая, умирающая. Значит, возрождение Германии – условие возрождения Европы».

⁸⁷ Типичный пример – НЭП.

до войны британский министр⁸⁸ заявлял: «Мы выполним наши обязательства, помня, однако, что мир не стоит на месте», – понимайте это как «оставляя за собой право несколько их не выполнять, если изменятся условия». Но то, что люди духовные всецело подчиняются философии, которая кичится тем, что знает только своевременность (*opportunité*) и признаёт только истины обстоятельств, – не значит ли это, спрашиваю я, что они, в сущности, разрывают устав их ордена и провозглашают о своем выходе из него?

с) Это приверженность к системе, упраздняющей свободу индивидуума – сразу же скажу, что упразднение это вполне разумно с точки зрения системы, стремящейся построить общество определенного типа (диктатура пролетариата), – ибо свобода, как я говорил выше, есть совершенно отрицательная ценность, с которой ничего не построишь. Аргументы коммунизма в доказательство того, что он дает свободу, кажутся один привлекательней другого, и его главные вожди, конечно, не простаки. Один из них⁸⁹ провозглашает: «Для того, кто шагает к будущему (читай – «для коммуниста»), свобода есть единство и созидание»; как будто не возникает вопроса, будет ли дана свобода тому, кто не шагает к будущему и для кого она не состоит ни в единстве, ни в созидании. Другие объясняют, что истинная свобода состоит в отказе от опыта нашей случайной индивидуальности ради единства с необходимой эволюцией мира. Такова свобода пантеизма, свобода Спинозы и Гегеля (философов, дорогих системе): индивидуум, избавившийся от «индивидуальной иллюзии» и включенный в развитие бесконечной Субстанции, не имеет права производить больше ни одного движения, зависящего от его собственной воли, – иными словами, это отрицание того, что все считают свободой. Некоторые утверждают, что сама система ведет к свободе, поскольку со временем, благодаря надлежащему воспитанию, человек не будет больше представлять себе другого режима и, следовательно, не будет знать чувства противостояния. Как будто свобода – для духа – не состоит как раз в способности представлять себе множество возможностей и в выборе одной из них, что известно как свобода *выбора*.

К тому же система весьма разумна в том, что, не давая свободу, утверждает, что дает ее, и, таким образом, пользуется словом, воздействие которого на массы по-прежнему очень велико. Все это правильно со стороны лишь тех людей, которые имеют в виду достижение временного успеха и не знают иного закона, кроме верховенства цели. Но то, что интеллектуалы соглашались на систему, о которой знают лучше кого бы то ни было, что она является отрицанием свободы и если когда-нибудь и восстановит свободу, то лишь после разрушения самой духовной ее формы, – поразительная сторона их современного отречения. d) Это поддержание системы, достаивающей чести только ту мысль, которая ей служит, и осуждающей мысль, которая ищет удовлетворения лишь в своем собственном осуществлении (*exercice*). «У коммунистического гуманизма, – говорит Маркс, – нет более опасного врага, чем спиритуализм, или спекулятивный идеализм»*, тогда как закон интеллектуала всегда состоял в том, чтобы отводить самое высокое место бескорыстной мысли, совершенно не принимающей во внимание практические результаты, которые она могла бы принести, – от Платона, толковавшего (пожалуй, впадая в крайность), что астрономия роняет свое достоинство, служа навигации, и до Фюстель де Куланжа, заявлявшего, что красота исторического метода в том, что он ничему не служит. Это отступничество родственно позиции тех, кто полагает (Ланжевен, Байе – *A. Bayet. La Morale de la science*), что наука *по своей природе* несет людям больше нравственности, тогда как истинные интеллектуалы всегда считали, что нравственность науки коренится в ее методе, поскольку он принуждает нас к постоянному самоконтролю, к постоянному отказу от соблазнительных воззрений, к непрерывной борьбе с поверхностными решениями, а не в том, как люди используют науку – расширяя для себя свободу или прибавляя себе несчастий, в

⁸⁸ Сэр Сэмюэл Хор.

⁸⁹ Г-н Роже Гароди.

зависимости от их морали (пример – атомная бомба), за что наука никоим образом не ответственна.

е) Наконец, они подтверждают свою приверженность философии, которая полагает, что интеллектуальные творения человека – лишь частное следствие экономических условий его существования. Здесь опять-таки совершенно естественно, что люди, желающие торжества некоторой экономической системы, трактуют все человеческие действия, даже самые высокие – особенно самые высокие, – в интересах этого порядка; таков способ борьбы, и те, кто его внедряют, возможно, первыми признали бы, что он не имеет никакого отношения к истине. Но то, что интеллектуалы превозносят доктрину, которая, кроме того что приписывает высочайшим проявлениям человеческого духа совершенно механический источник⁹⁰, вещает очевидную ложь⁹¹, – наглядный пример распада тех самых умственных построений, которые они сегодня насаждают.

Итак, изобличаемое мной в этом разделе предательство интеллектуалов связано с тем, что, принимая политическую систему, преследующую практическую цель⁹², они вынуждены принять и практические ценности, не являющиеся по этой причине духовно-интеллектуальными. Единственная политическая система, которую интеллектуал мог бы принять, оставаясь верным самому себе, есть демократия, поскольку она с ее высшими ценностями – свобода личности, справедливость, истина – *не является практической*⁹³.

⁹⁰ Должен ли я уточнить, что допускать наличие у наших умственных проявлений другого источника, нежели наши экономические условия, отнюдь не означает верить в нематериальность духа?

⁹¹ Одно доказательство среди сотни других. Если наше экономическое положение, как утверждает Маркс, определяет наши метафизические концепции, как же тогда выходит, что два человека, живущие в условиях одного и того же экономического уклада, например Мальбранш и Спиноза, создают диаметрально противоположные метафизики: один – антропоморфическую, другой – пантеистическую?

⁹² См. прим. 5 на с. 75.

⁹³ Конечно, наши реалисты мыслят о демократии совершенно иначе. «Советские трудящиеся любят демократию не так, как люди, не умеющие ее защищать и принимающие ее за род изящного искусства; они любят ее как средство борьбы. В СССР понятие демократии означает завоевание, а не отказ, демократия задумана в видах борьбы, а не в видах покоя» (Вышинский, цит. по: «Combat», 16 mai 1946).

С. Другие новые виды предательства интеллектуала: по причине «вовлеченности», «любви», «священности писателя», «относительности» добра и зла. Заключение

Укажу еще на несколько позиций – в их числе и новых, – свидетельствующих о том, как интеллектуалы предают сегодня свое дело.

1. Они ценят мысль, только если она предполагает «вовлеченность» («engagement») автора, а именно вовлеченность политическую и моральную, однако это не вовлеченность в исследование вопросов такого порядка, обращенных к вечности, что мы находим у Аристотеля или у Спинозы, а вовлеченность в битву настоящего момента, со всем, что в ней есть случайного, – писатель должен быть «вовлечен в настоящее» (Сартр), должен занимать позицию в современности *как таковой* и питать величайшее презрение к тем, кто хочет возвыситься над своим временем⁹⁴. (См. манифесты «экзистенциалистов»⁹⁵.)

Подобная позиция ведет к совершенно новой оценке творений разума. С этой точки зрения, прекрасное сочинение, трактующее какую-либо проблему экспериментальной психологии или какие-то вопросы римской системы государственного управления, в котором автор явно не вовлекается в суматоху дня, будет вещью малозначительной⁹⁶, тогда как другое, лишенное всякой истинной мысли и даже всякого искусства, но в котором автор неистово вопит о своем вступлении в партийные ряды, принимается как произведение высокого ранга. (См. книжные рецензии в журналах этих идеологов.) Такой подход особенно замечателен в отношении романа. Этот жанр полагается за низший, если он состоит лишь в изображении нравов, исследовании характеров, описании страсти или какой-либо иной внешней активности; *ipso facto** он принижается в том его виде, какой он имеет у Бенжамена Констана, Бальзака, Стендаля, Флобера и даже Пруста; он объявляется великим, только если воплощает волю автора «занять позицию по отношению к событию» (именно это особенно ценится в романах Мальро), и притом по отношению к событию актуальному (Мальро, заявляет один из его ревностных

⁹⁴ Надо уточнить, что я не осуждаю интеллектуала, примкнувшего к коммунистическому движению, если рассматриваю это движение с точки зрения его цели – освобождения трудящегося; эта цель есть состояние справедливости, и, желая ее, интеллектуал вполне соответствует своей роли. Я осуждаю его потому, что он прославляет средства, применяемые коммунистическим движением для достижения поставленной цели; средства насильственные, которые и могут быть только насильственными, но которые интеллектуал должен принимать с сожалением, а не с энтузиазмом и уж никак не с благоволением. Я осуждаю его за это тем более, что часто он превозносит эти средства не по причине их цели, но сами по себе, например подавление свободы, презрение к истине; в таких случаях он принимает систему ценностей, идентичную системе ценностей антиинтеллектуала. Вообще говоря, я считаю, что свою функцию интеллектуала предают все те ученые, которые, в качестве ученых, становятся на службу какой-либо политической партии (Жорж Клод, Алексис Каррель, если называть только ученых одного лагеря) и доказывают толпе, что их узкополитические страсти оправданы наукой, тогда как прекрасно знают, что эти страсти бывают таковыми лишь при условии крайнего упрощения, если не извращения, науки. Не буду говорить о бешеных аплодисментах, непременно вызываемых ими у вышеназванной толпы (я имею в виду наиболее изысканные салоны), когда они разговаривают с ней подобным языком. Есть почести, которые позорят, поскольку достаются слишком легко.

⁹⁵ Пример: «Поскольку писатель не имеет никакой возможности скрыться, мы хотим, чтобы он всецело принимал свою эпоху, она его единственный шанс; она создана для него, и он создан для нее. Мы сожалеем о безразличии Бальзака к событиям 48-го года, о страхе Флобера перед Коммуной и непонимании ее; мы сожалеем о них *ради них самих*; тут есть что-то, что они упустили навсегда. Мы не хотим ничего потерять из нашего времени: наверное, есть лучшие времена, но это – наше; у нас есть только *эта жизнь*, чтобы жить, среди *этой* войны, среди *этой* революции, быть может» (Ж. П. Сартр, с восхищением цитируемый Тьерри Мольнье в «L'Arche», décembre 1945). Здесь замечателен общий для всех этих категоричных доктрин прием – начинать с выдвижения в качестве очевидной истины совершенно необоснованного утверждения: «Поскольку писатель не имеет никакой возможности скрыться...» (Неизменный прием Алена.)

⁹⁶ Одна моя работа, где я попытался охарактеризовать некоторую часть современной французской литературы, была осуждена критиком как в целом малоинтересная, поскольку я не говорю в ней ни о Марксе, ни об Энгельсе, ни о Ленине (L. Wurmser, «Les Etoiles», janvier 1946).

поклонников, – самый великий из наших романистов, «потому что он самый современный»⁹⁷). Надо ли говорить, что такое почитание мысли – словно участника схватки на перекрестке дорог – есть прямое отрицание того, что интеллектуалы всегда понимали под мыслью?

К этому близка точка зрения тех современных воспитателей, кто осуждает изучение древнегреческой и латинской словесности на том основании, что она непригодна для формирования «людей», т. е. людей, вооруженных для борьбы, точнее для борьбы социальной⁹⁸. Такая позиция, вполне уместная для вождей партии, есть чистое вероломство со стороны тех, для кого законом является желание, чтобы целью воспитания было формирование не хороших борцов, которые в схватке завтрашнего дня сумеют засучить рукава, а людей, владеющих методами мышления и моральными понятиями, трансцендентными по отношению к настоящему, – вещами, которые способны дать, прежде всего, изучение средиземноморских цивилизаций древности и тех, что от них происходят.

Недрузи «не вовлеченной» мысли все еще не видят, что проповедуют совершенно тот же крестовый поход, что и школа, абсолютное неприятие которой они часто громко провозглашают. В мечущем грома и молнии бреве^{*} своей пастве министр национального образования Виши Абель Боннар постановлял: «Образование не должно быть нейтральным; жизнь не нейтральна». На это истинный интеллектуал отвечает, что жизнь не нейтральна, но истина, по крайней мере политически, нейтральна, и тем сразу создает против себя союз реалистов всех направлений.

Утверждать, что главное для мыслителя – уметь быть вовлеченным, – значит предписывать ему в качестве основной добродетели, освобождающей едва ли не от всех прочих, мужество, готовность пойти на смерть ради принятой позиции, каково бы ни было ее интеллектуальное и даже моральное содержание. Отсюда следует, что не стоило бы помещать в храме духа Аристотеля и Декарта, у которых героизм, похоже, не был главной чертой. Многие приветствуют высший человеческий тип в таких людях, о ком Мальро говорит, что они «готовы к любым ошибкам, лишь бы им пришлось платить за них своей жизнью», из чего можно предположить, что этот тип приветствуется в Гитлере и его шайке.

Некоторые зададутся вопросом, не означает ли мой протест против школы, почитающей только вовлеченную мысль, что я согласен с другой школой, которая ценит только мысль *не вовлеченную*, полную решимости всегда оставаться в пределах «несвязанности». Вовсе нет. Я полагаю, что писатель, который рассуждает о моральных позициях не в объективной манере историка или психолога, но как моралист, т. е. вынося оценочные суждения о них, – как это делает, например, автор «Яств земных» и «Numquid et tu?»^{**}, в том числе во многих местах своего дневника, – сам должен занять ясную позицию, иначе недолго впасть в проповедование

⁹⁷ Эта новая концепция романа излагается во всей чистоте в «Портрете нашего героя» г-на Р. М. Альбереса (*R.-M. Albérès. Portrait de notre héros*). Автор желает, прежде всего, чтобы роман был манифестом поколения самого романиста. Похоже, он принимает следствие, к которому ведет преклонение перед современностью: знает, что если книга правдиво показывает поколение 1946 года, она может оставить совершенно равнодушным поколение 1960-го, у которого будет свой представитель, и ею заинтересуются только историки. В таком самопожертвовании есть что-то патетическое.

⁹⁸ Эту позицию в особенности поддерживал г-н Жан Геэнно в статьях, опубликованных в газете «Figaro» (1945–1946 годы). Другие откровенно порицали – в частности, в «Nouvelles littéraires» – изучение гуманистов, поскольку последним чужд практический интерес и их концепции чисто умозрительны. Теоретик диалектического материализма А. Лефевр приветствует (loc. cit.) поистине «современное» *Weltanschauung*^{*}, возвестившее «закат умозрения», который он называет «закатом буржуазной мысли». Тем не менее, поскольку созерцательная мысль продолжает оставаться престижной, доктрина выражает намерение не отбрасывать ее. «Если надо найти конкретные решения проблем настоящего момента, – заявляет Жорж Коньо («La Pensée», n° 4), – значит ли это, что мы отказываемся от умозрения? Вовсе нет: делая упор на конкретном и практическом, мы настойчиво напоминаем, что интеллектуал всегда должен мыслить: мыслить о современном рационализме, о диалектическом материализме, о прогрессивной и истинной философии – мыслить об этом и помещать это „в сердцевину своей жизни“». Видно, что, говоря «мыслить», автор подразумевает мысль чисто практическую – подчиненную страстям, – которая не имеет ничего общего с тем, что все называют созерцательной мыслью. Отметим эмоциональный, пророческий – лирический – тон всех этих заявлений.

дилетантизма, которое составляет – особенно в морали – вопиющее предательство интеллектуала. Мое осуждение относится к тем, кто почитает *только* мысль, связанную с моральной установкой (engagement), и умаляет мысль, этим не озадаченную, т. е. мысль чисто созерцательную – которая, возможно, является наиболее благородной формой умственной деятельности.

2. Они восстают *во имя любви* против осуществления правосудия (выступления Мориака и других в суде в защиту отъявленных предателей; их требование об оправдании установленных преступлений). Это прямое предательство звания интеллектуала, поскольку любовь, будучи преимущественно велением сердца, а не разума, есть противоположность духовно-интеллектуальной ценности. Некоторые из самих адептов религии любви, наделенные, однако, глубоким чувством духовного служения, на вершину своих ценностей поставили не любовь, а справедливость. Выше приведены слова архиепископа Кентерберийского: «Мой идеал не мир, а справедливость». Другой великий христианин сказал: «Всегда, прежде чем вершить милосердие, надо сначала воздать должное справедливости»⁹⁹. Тот, кто проповедует любовь вопреки справедливости и изображает из себя интеллектуала, есть, в сущности, обманщик.

Эти пророки объясняют также, что они проповедуют любовь, с тем чтобы «примирить всех французов», создать «национальное единство». Однако интеллектуалы вовсе не должны создавать национальное единство – это дело государственных мужей, – они должны различать (по крайней мере стремиться к этому) справедливых и несправедливых, должны оказывать честь первым и клеймить вторых. Точно так же в том, что касается мира на всей земле, они не должны воспевать всеобщие объятия, но должны желать, чтобы справедливые управляли миром и держали несправедливых в повиновении. Здесь, как и в других случаях, их функция – судить, а не млет в чувствах.

Один из подобных моралистов ясно говорит о своем отказе – во имя любви – различать справедливость и несправедливость. «Мы нуждаемся, – провозглашает Ф. Мориак, – не просто в учении, но в любви... Для христианина речь не идет ни о том, чтобы возводить барьеры и ограждения, ни о том, чтобы обзаводиться костылями»¹⁰⁰. Попутно отметим, что дефиниции католических теологов, их постоянное внимание к тому, чтобы отделить то, что они считают истиной, от заблуждений, как раз и есть великая забота о барьерах и ограждениях. Во время эфиопской войны наш служитель церкви с одинаковой любовью¹⁰¹ отнесся к молодому эфиопскому лейтенанту и к римлянину, которые умерли, и тот и другой целуя распятие; он твердо решил игнорировать, что первый пал, защищая право, тогда как второй пошел на войну, радуясь возможности помахать саблей и пожить. Редко можно лучше увидеть, какую путаницу вызывает в умах любовь¹⁰².

Такие моралисты взывают к нам, указывая на своих подзащитных: «Эти преступники имеют право на вашу любовь, ведь они люди, как и вы». Отсюда ясно, что представляет собой гуманизм с точки зрения интеллектуала. Что значит, по его мнению, быть человеком? Я полагаю, человека характеризует не анатомическое строение тела, а некий моральный признак. Позиция интеллектуала выражена в следующих словах корифея: «...Мы... разумеем жизнь человеческую, которая определяется не только кровообращением и другими функциями, свойственными всем животным, но преимущественно разумом, истинной добродетелью и жизнью духа»¹⁰³. Точно так же если интеллектуал, верный своей сущности, не придает значения биологическим расам у людей, то он должен допустить у них *расы моральные*, а именно группы

⁹⁹ Malebranche. Morale, II, 17.

¹⁰⁰ См. нашу работу: Précision. Gallimard, p. 12 sqq.

¹⁰¹ См.: ibid, p. 208.

¹⁰² Насколько же иной была мораль верующих в эпоху Античности, если они считали кару преступника делом чести божества. Убийство ненавистного Руфина, с восторгом говорит Клавдиан, оправдало небеса: *Abstulit hunc tandem Rufini poenitentia. Absolvitque deos* *.

¹⁰³ <Спиноза>. Политический трактат, V**.

людей, которые сумели подняться до определенной нравственности, в отличие от других, оказавшихся к этому неспособными. Слово «раса», может быть, является здесь не вполне точным, поскольку ничто не доказывает, что в низком моральном уровне этих вторых групп есть нечто фатальное и что они никогда не смогут его преодолеть, – хотя в отношении того народа, имя которого у всех на устах, глубина существующего у него культа силы, упорство этого культа, порой его наивность и неосознанность наводят на такие мысли.

Другие интеллектуалы (Ж. Полан, Р. Лалу) требуют отмены справедливости и выступают в защиту отъявленных предателей (Беро, Моррасса, Бразийяка) во имя «права на ошибку». Тут есть грубая путаница, про которую хотелось бы узнать, не составляет ли уже она одна предательства так называемых интеллектуалов.

Ошибка – это ложное утверждение *относительно факта*: например, высказывание, что солнце встает на западе или что ртуть закипает при 20°. Позиция Моррасса и ему подобных была совершенно другой. Они провозглашали: «Мы ненавидим демократию и будем работать над тем, чтобы уничтожить ее (известный текст) всеми средствами». Средствами, среди которых откровенно допускалось предательство. (См. цитаты на с. 20.) Лидер «Action française» заявил, что если бы Вандея погубила Конвент^{*}, то ей надо было бы горячо аплодировать. Один из лейтенантов-монархистов публично признался, что в случае конфликта перейдет к противнику, чтобы помочь разрушить демократию¹⁰⁴. Но такая позиция – не «ошибка»; она есть замышляемое – во имя некой системы ценностей – убийство, однажды осуществленное¹⁰⁵.

Я полагаю, что писатель вправе объявлять войну своему государству во имя своего морального убеждения (я даже считаю, что если он не высказывает этого убеждения и желает знать только интересы государства, он становится низким конформистом и в полной мере выражает предательство интеллектуалов). Но я полагаю, что он должен тогда принять последствия этого: знать, что если государство сочтет его опасным, то заставит его выпить цикуту¹⁰⁶. Это прекрасно понял Сократ, подлинный интеллектуал; он даже не защищался в деле, которое возбудил против него установленный порядок, так как считал это дело законным, коль скоро установленный порядок воспринимал Сократово учение как подрывающее его основы. Однако защитники в данном случае, кажется, думают, что, даже если писатель собирается зарезать государство, даже если он в этом признаётся, справедливость должна склониться в его сторону. Здесь выдвигаются два вида доводов.

Одни ссылаются на необходимость для общества защищать «мысль»¹⁰⁷. Однако мы придерживаемся того, что в иерархии ценностей интеллектуала справедливость должна помещаться выше мысли, защита которой, будь то мысль Ньютона или Эйнштейна – в случае если она виновна, – осуществляется *посредством исключительного декрета, а не посредством принципа*. Впрочем, если только не называть мыслью все, что печатается, я не вижу, что потеряла мысль с исчезновением какого-нибудь Моррасса или Бразийяка. Однако не следовало бы принимать за мысль искусство жонглирования софизмами, вроде жонглирования Робер-Удена своими стаканчиками, или просто литературный талант.

¹⁰⁴ См.: «Nouvelle Revue Française», novembre 1937.

¹⁰⁵ Думаю, можно оставить без внимания притязание Моррасса обосновать свою ненависть к демократии *на науке*. Впрочем, если бы его антидемократизм ограничивался лишь интеллектуальной сферой, как у Шарля Бенуа или Этьенна Лами, а не выражался в угрозах и действиях, мы первые осудили бы тех, кто стал бы его беспокоить.

¹⁰⁶ И государство здесь – единственный судья. Я полагаю, если бы во время полемики по делу Дрейфуса оно рассудило, что надо заткнуть рот поборникам справедливости, последние могли бы ответить ему только тем, что бросили бы ему в лицо свое презрение. Государство, даже демократическое, есть, как *государство*, сущность *практическая*, которая, стало быть, включает в себе в возможности и по определению подавление идеальных ценностей. Здесь я вполне един с Роменом Ролланом: «Все государства дурно пахнут».

¹⁰⁷ Рене Лалу («Gavroche», 8 mars 1945).

Другим¹⁰⁸ кажется, что литературный талант есть высшая добродетель и что надо все прощать богу, окруженному ее нимбом. Это те моралисты, которые недавно, как мы видели, настойчиво требовали – и добились – помилования одного отъявленного предателя, поскольку он воплощал «наше древнее галльское красноречие» (Мориак). Вот вам штрих, который, кажется, упустил историк «Византийской Франции».

Священнослужителям любви представляется, что политическое осуществление их идеала – это демократия. Они словно поют псалмы: «Демократия связана с христианством, и демократическое движение возникло в истории человечества как земное выражение евангельского духа»¹⁰⁹. И еще: «У демократии евангельская суть; в своем существе она есть любовь»¹¹⁰; «Демократия предполагает энтузиазм и порыв, стихийный динамизм, выступление масс, в значительной части необразованных и потому движимых больше инстинктом, чем разумом»;

«Возможно, демократия, в своих глубинных основаниях, есть сама жизнь, пробивающаяся из народной массы»¹¹¹. Подобные определения могут создать впечатление о демократии как о средоточии безграничной сентиментальности и тем самым отвратить от нее всех людей, чьи высшие ценности – справедливость и разум. Такие определения показывают, что образ мысли их авторов не воспрещает им основывать свои суждения на порывах своего сердца и что, следовательно, эти авторы в корне чужды корпорации интеллектуалов.

3. Они провозглашают, что не существует высшей морали, перед которой должны склоняться все люди; что если рассматривать, в частности, международные отношения, то у каждого народа своя *собственная*, специфическая мораль, имеющая такую же ценность, как и мораль его соседей; и что те должны понимать эту мораль и к ней приспосабливаться. Этот тезис во всей его чистоте несколько лет назад проповедовал своим соотечественникам один французский писатель, рассуждая о немецкой морали. Он им объяснял: «Немецкая честность – особенная... Она, если можно так сказать, является феодальной по природе. Это связь одного человека с другим: личная преданность. Честность эта состоит в том, чтобы не предавать друга, товарища. Но она не действует по отношению к врагу. Ей безразличны договоры и подписи. Когда речь идет о друге, договор не нужен. Он всегда свяжет вас меньше, чем это сделает живая дружба, желание сохранить уважение и доверие товарища, короче, то, что вы называете, с феодальной точки зрения, честью. Когда речь идет о враге, договор бесполезен. По отношению к врагу позволительно все. С ним подписывают договор, чтобы он разжал руки. Как только это становится возможным, стараются – хитростью, жульничеством – уклониться от предписанных договором обязательств. Это не позорный проступок. Это почти долг. Это то, что мы называем немецкой нечестностью»¹¹².

Другими словами, немецкая честность есть честность бандитов. Те тоже не допускают предательства товарища, у них тоже есть кодекс чести, им тоже безразличен договор с врагом. Она не ниже честности, которая держит свое слово; она – другая. Постараемся ее понять.

Пусть читатель рассудит, не является ли такое предписание справедливому – признать, что несправедливость есть мораль, которая стоит его морали, и попытаться найти с ней общий язык – самым циничным из предательств интеллектуала. Импресарио этого поучения, уверяют меня, протестует: он, мол, не интеллектуал. Я подозревал это. Но его слушатели принимают его за такового, я имею в виду – за мыслителя, а не за политического костоправа, и именно из-за этой веры они придают такое значение его словам. Было бы неплохо, если бы он рассеял недоразумение.

¹⁰⁸ По всей видимости, Жану Полану; П. Валери, написавшему судьям Бразийяка в его защиту.

¹⁰⁹ J. Maritain. *Christianisme et Démocratie*, p. 35.

¹¹⁰ Bergson. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 304.

¹¹¹ Жан Лакруа («Esprit», mars 1946).

¹¹² Jules Romains. *Le Couple France-Allemagne*, p. 52.

Интеллектуал позорно нарушил свой долг, когда в час торжества фашистов принял несправедливость, потому что она была «фактом»; более того, он сделался рабом философских учений, наиболее глубоко презирающих любой идеал, и объявил несправедливость справедливой, поскольку она воплощала то, что в данный момент было «волей истории». Закон интеллектуала – когда все встают на колени перед несправедливостью, превратившейся во владительницу мира, устоять на ногах и противопоставить несправедливости человеческую совесть. Образы, которым поклоняются в его корпорации, – это Катон, противостоящий Цезарю, или викарий Христа, противостоящий Наполеону^{*}.

Таковы основные аспекты нового предательства интеллектуалов, совершённого, в особенности во Франции, со времени публикации переиздаваемой ныне книги. Когда я ищу его причины, мне кажется, что они сводятся к одной, которая, впрочем, проявилась уже в предательстве Барреса и Морраса и о которой Сократ говорил софистам, этим патронам всех интеллектуалов-предателей, что она составляет фундамент всей их философии, – к жажде ощущения. И в самом деле, проповедует ли интеллектуал идею порядка и заодно идею власти или идею ее эстетического представления; хочется ли ему приобщиться к динамизму мира, т. е. испытать чувство единства с некой непреодолимой, фатальной силой, стать чистой волей, чистым действием, чуждыми какого бы то ни было рефлексивного состояния, которое вредило бы этой чистоте; принимает ли он софизмы какой-либо политической партии и соглашается быть ее интеллектуальным знаменем, испытывая таким образом наслаждение от того, что он играет какую-то роль в общественной жизни и вызывает восторг масс; хочется ли ему только действия, боевой позиции в сегодняшней битве, воинственного состояния духа или исключительно любви, щедрого излияния сердца, отмены суровых законов разума; отрицает ли он совершенно очевидные, но беспокоящие народы противоречия и тем самым сближается в своих эмоциях с демагогом – как бы то ни было, интеллектуал погружается в чувство и порывает с духовным аскетизмом, составляющим его закон. Что касается следствий этого явления, то они таковы, каких и надо было ожидать от поведения класса, который когда-то от имени справедливости и разума призывал людей к уважению ценностей, трансцендентных по отношению к их интересам, и который сегодня учит их либо что эти понятия должны уступить дорогу понятию иерархически устроенного общества или ценностям, крайне неопределенным, вроде действия или любви, либо что, если ценности существуют, они вовсе не абсолютны, но соотносятся с постоянно изменяющимися материальными условиями. Вот почему человечество из-за отсутствия всякого морального ориентира живет теперь в стихии страстей с неотъемлемыми от нее противоречиями. Само по себе это не ново – ново то, что, благодаря проповеди нынешних интеллектуалов, человечество это сознает и считает предметом гордости.

Май 1946 г.

Примечания к предисловию

Прим. 1 (к с. 19)

Признание Мюнхенской капитуляции из страха, как бы победа Франции не привела к обрушению авторитарных режимов, совершенно определенно выражено в следующем заявлении г-на Тьерри Мольнье («Combat», novembre 1938): «Одна из причин явного отвращения к войне, обнаруженного правыми партиями – хотя они очень чутки во всем, что касается национальной безопасности и национальной чести, и даже питают весьма враждебные чувства к Германии, – состоит в сложившемся у этих партий мнении, что в случае войны не только произойдет великая катастрофа, что возможны не только поражение или разорение Франции, но что, кроме того, поражение Германии будет означать падение авторитарных систем, являющихся главным заслоном от коммунистической революции, и, возможно, незамедлительную большевизацию Европы. Другими словами, поражение Франции было бы, конечно, поражением Франции, но победа Франции была бы не столько победой Франции, сколько победой принципов, с полным основанием считающихся принципами, ведущими к разрушению Франции и самой цивилизации». Тот же публицист в 1938 году писал в предисловии к «Третьему рейху» духовного вождя нацистской революции Мёллера ван ден Брука: «Мы можем со спокойной совестью сказать, что чувствуем себя ближе к какому-нибудь немецкому национал-социалисту, который нас лучше понимает, чем к французскому пацифисту». Интересно, почему автор не решается сказать (а в этом и состоит его мысль) «к французскому демократу», тем более что в 1938 году французский пацифист только и мечтал протянуть руку немецкому национал-социалисту.

Прим. 2 (к с. 25)

То, что демократия зиждется в основном на идее равновесия, подчеркивает в своей замечательной брошюре «Система английского парламентаризма» сэр Эрнест Баркер, известный ученый, профессор Кембриджского университета. Автор показывает, что представительная система правления состоит из четырех больших частей: избирательный корпус, политические партии, парламент, кабинет министров; что ее исправное функционирование заключается в удержании равновесия между этими четырьмя властями; что если одна из них начинает усиливаться в ущерб другим, система искажается. Мы видим, насколько сложнее механизм демократии (предполагающий вследствие этого и более высокий уровень развития человечества), чем режимы, суть которых состоит в том, что кто-то один командует, а остальные подчиняются.

Прим. 3 (к с. 34)

О «*тоталитарном*» государстве Можно называть его «тоталитарным» (слово, далеко не однозначное) и в том смысле, что оно требует, чтобы человек принадлежал ему как *целое* (*totalité*), в то время как государство демократическое допускает, что гражданин, выполнив обязательства по налогам и воинской повинности, может свободно располагать большей частью самого себя, если только не будет использовать эту свободу для разрушения государства: он свободен в образовании детей, в выборе религиозного культа, в праве присоединяться к неконформистским философским и даже политическим группам. Такая свобода, предоставленная индивидууму, является, впрочем, существенным элементом слабости для демократического государства; но оно, еще раз повторим, не имеет своим идеалом быть сильным. Тоталитарные режимы, впрочем, не новы. В Спарте, говорит Плутарх, «никому не разрешалось жить так, как он хочет: точно в военном лагере, все в городе подчинялось строго установленным порядкам» («Жизнеописание Ликурга»)*. Естественная вещь в таком государстве, где граждане были, по словам Аристотеля («Политика», II, 7), «как постоянная армия в завоеванной стране». Пример Спарты показывает еще раз, до какой степени идея порядка связана с идеей войны.

Прим. 4 (к с. 56) Разум и вправду неуклонно следует опыту в его превратностях, но он ассимилирует опыт, придавая ему рациональность. Он объявляет:

Et mihi res, non me rebus submittere conor^{**}.

Тем не менее динамисты полагают, что разум изменяет собственную природу – не метод, а природу – вместе со своим объектом; а это отрицание разума.

Те, кто желает, чтобы наша познавательная способность не ведала никакого элемента постоянства на протяжении веков, получают весьма сильный аргумент в заявлениях сегодняшней науки по поводу пространства и времени. «Внимательный критический анализ становления человеческого знания, – ликует Брюнsvик (L’Orientation du rationalisme, loc. cit., p. 333), – освобождает пространство и время от видимости их однородности и постоянства». На что Луи де Бройль отвечает (Continu et Discontinu en physique moderne, p. 100): «Описание наблюдений и результатов опыта *делается на обычном языке пространства и времени, и довольно трудно представить себе, что это когда-либо будет иначе*». Надо заметить, что паника, производимая в некоторых умах новой физикой, гораздо больше распространена среди философов (очень близких в этом, как и во многом другом, к литераторам), чем среди ученых.

Прим. 5 (к с. 61)

...изобличаемое мной в этом разделе предательство интеллектуалов связано с тем, что, принимая политическую систему, преследующую практическую цель...

Некоторые из них высказываются об этом со всей ясностью. «Мы думаем, – пишет г-н Рене Моблан (R. Maublan, «La Pensée», loc. cit.), – что роль интеллектуалов состоит не в том, чтобы руководить сверху идеологическими битвами, а в том, чтобы на деле участвовать в создании лучшего мира плечом к плечу с нашими товарищами, объединенными в братские отряды, и находиться внутри политических объединений». Мы спрашиваем: кто же тогда «будет руководить сверху идеологическими битвами» – функция, которую, я полагаю, автор, как и мы, считает необходимым элементом цивилизации, – если для этого требуются судьи, основывающиеся на вечных истинах, а не на нуждах текущего момента? Необходимость такой функции признана в публикации, автор которой, однако, далек от того, чтобы разделять наши идеи. «Если мы не хотим довольствоваться, – пишет «Combat» (11 avril 1945), – оппортунистическими мерами, нам придется все же опереться на *общие принципы*, которые могут быть подсказаны только *теоретическим рассмотрением*».

Дополнение

О духовно-интеллектуальных ценностях

Думается, я удовлетворю желание многих моих читателей, посвятив несколько страниц уточнению того, что я подразумеваю под духовно-интеллектуальными ценностями.

Духовно-интеллектуальные ценности, из которых главные – справедливость, истина, разум, отличаются следующими тремя чертами: они *статичны, неутилитарны, рациональны*.

А. Духовно-интеллектуальные ценности статичны

Под этим я подразумеваю, что они рассматриваются как самотождественные, невзирая на все различие обстоятельств (времени, места и прочих), сопутствующих им в реальности. Иначе говоря, они *отвлеченны*. Это *отвлеченная* справедливость, *отвлеченная* истина, *отвлеченный* разум¹¹³. Почитая их, интеллектуал обуздывает тех, кто, наоборот, подчиняет человеческие ценности беспрестанному изменению обстоятельств; он является гарантом *связности* нравственных воззрений человечества, в которых без него царили бы разброд и сумятица.

Идея этих отвлеченных ценностей как таковых вовсе не дарована человеческому сознанию метафизиками, как полагают некоторые. Она единсущна с ним, и если есть одно, то есть и другое. Выше мы, надеемся, показали это относительно идеи отвлеченной справедливости (см. с. 56). Точно так же обстоит дело с идеей отвлеченной истины, т. е. идеей, согласно которой утверждение именуется истинным потому, что оно представляется соответствующим действительности; идея эта оказывается одинаковой, хотя и более или менее ясной, даже у самых неразвитых людей¹¹⁴ и полностью отлична от частных истин, которые как раз существенно зависят от изменения. То же и с идеей отвлеченного разума, если называть так идею, черпаемую человеком из неизменной глубинной природы разума и его принципов, идею, совершенно независимую от все возрастающей сложности применения разумом этих принципов в связи с растущей сложностью опыта, например опыта новой физики¹¹⁵. Интеллектуал, возвеличивая эти константы, возвеличивает характерные свойства человеческого рода, те, без которых нет Человека.

Противники духовно-интеллектуальных ценностей в качестве ценностей статичных часто говорят, что проповедующий их проповедует некий идеал смерти. Немецкий философ Фихте, в этом отношении возглавивший эволюционистов не только Германии, но и других стран, восклицает, явно имея в виду Французскую революцию: «Всякий, кто верит в незыблемый, постоянный и, следовательно, мертвый принцип, верит в него потому, что и сам он мертв»¹¹⁶. Подобные ученые, впадая в грубый софизм, смешивают идеал, который, как неизменный, чисто метафорически может быть назван мертвым, с людьми, существами из плоти и крови, принимающими этот идеал и способными неистово сражаться, чтобы его защитить. Что до немецкого моралиста, то день, когда солдаты Революции разгромили у Йены германскую

¹¹³ Я охотно прибавил бы к ним отвлеченную красоту, о которой чужеземка из Мантинеи говорила Сократу: прекрасное само по себе – это не «когда-то, где-то... прекрасное, а в другое время, в другом месте... безобразное»*.

¹¹⁴ См.: Lévy-Bruhl. Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures, p. 79.

¹¹⁵ Точно так же, я думаю, неотделима от человеческого ума идея отвлеченной красоты (впрочем, требующая конкретизации), судя по тому, что, поддаваясь крайностям моды, он всегда в конце концов отворачивается от произведений, которые откровенно глумятся над этой идеей, – например, от нарочито бессвязной литературы, именующей себя ныне сюрреализмом и бытовавшей, в сущности, во все эпохи.

¹¹⁶ Речи к немецкой нации, VII.

армию^{*}, дал ему возможность убедиться, что люди могут верить в незыблемые принципы и при этом никоим образом не подпадать под определение «и сами мертвы».

Из статичности духовно-интеллектуальных ценностей явствует, что религия прогресса – не духовная позиция. Я говорю именно о *религии* прогресса, так как вера в прогресс безот-носительно ко всякой религии может быть просто результатом констатации. Хотя настоящей констатацией представляется мне здесь констатация Ренувье, заметившего, что есть *факты* прогресса, но не *закон* прогресса.

Неэволюционный характер духовно-интеллектуальных ценностей четко обозначен в следующем положении одного из корифеев философской мысли. «Совершенство всякого сущего, – пишет Спиноза, – усматривается только в его собственной природе. Любое превращение есть уничтожение; совершенное не должно зависеть от времени»¹¹⁷. Надо ли говорить, что для наших современных интеллектуалов совершенное, не принадлежащее к «реальному», не имеет никакой ценности?

В. Духовно-интеллектуальные ценности – ценности неутилитарные

Под этим я понимаю, что справедливость, истина, разум – духовно-интеллектуальные ценности лишь постольку, поскольку они не направлены ни на какую практическую цель. Так, например, культ справедливости – это действительно позиция интеллектуала, только если он обращается к отвлеченной справедливости, к самодовлеющему понятию ума, а не пытается осуществить справедливость на земле, ибо цель подобных попыток – в высшей степени практическая: счастье людей, по крайней мере одного класса. Такие попытки не возводятся интеллектуалом в культ и по той причине, что они с необходимостью нарушают абсолютную справедливость соразмерно несправедливостям, которые им неизбежно противопоставляет не общество, а природа.

Ревнитель справедливости, требующей неприкосновенности человеческой личности потому лишь, что это личность человеческая, может рассматривать человека только отвлеченно. Ясно, что конкретный индивидуум, как пишет Ренан, есть в большей или меньшей степени человек и, стало быть, с большим или меньшим основанием пользуется правами «человека». Воздавать каждому «подобающее ему» (*cuique suum*^{*}), если для этого надо принимать во внимание неравенство, которым отметила людей природа, – значит поступать с людьми в полном противоречии с нашей идеей о справедливости. Со всех точек зрения, идея справедливости предполагает отвлечение.

Справедливость – это ценность неутилитарная и, следовательно, в высшей степени духовная, по причине, которой большинство ее поборников не видят и за разглашение которой они будут на меня негодовать. Справедливость – школа вечности, а не принцип действия; ценность статичная, а не динамичная, регулятивная, а не созидательная. Все, что делается в исторической практике, делается несправедливо. Великие нации, которые, за редким исключением, являются лучшими, сформировались потому, что некоторые входящие в них сейчас народы когда-то через насилие возобладали над другими, а у себя установили, более или менее открыто, авторитарные, т. е. несправедливые, режимы. Это относится и к нациям, поставившим перед собой цель обеспечить членам национального сообщества максимум справедливости, в том числе и к российской нации, которая сегодня обещает ее с наибольшим пафосом. То же самое я скажу о свободе, ценности, также в высшей степени духовной, поскольку она составляет условие личности¹¹⁸; ее приверженцы – преимущественно демократы – не желают

¹¹⁷ Этика, Предисловие к IV части^{*}.

¹¹⁸ См. выше, с. 33.

признавать, что свобода есть ценность всецело отрицательная, никогда еще ничего не построившая, и все те, кто что-либо основал на этой земле, включая режимы, призванные дать людям свободу, начинали с отказа от нее. Так же и разум есть принцип критики и понимания, тогда как способность созидания неоспоримо принадлежит к иррациональному¹¹⁹. Но *непрактический* характер идеалов разума – одна из тех истин, которых современный интеллектуал решительно не приемлет, обнаруживая этим незнание своей собственной сущности.

Подлинно духовное отношение к разуму, мне думается, определено в этом моем заявлении¹²⁰: «Я отказываю в почетной мантии духу изобретательства, созидательному таланту, интеллектуальному завоеванию; я ее присваиваю, под именем разума, способности всегда самотождественной, применительно к которой слово „прогресс“ не имеет смысла. Ничто не вызывает большей антипатии у моих современников; все почести они отдают (перелистайте Ницше, Бергсона, Сореля) дерзостной мысли, насмехающейся над разумом и ведающей тревожное волнение героя, а не безмятежность священника¹²¹. Я же убежден, что, почитая разум в его положении верховного судии и в его неплодоносной вечности¹²², я буду следовать традиции интеллектуалов и останусь верен их предназначению в этом мире. Я не вижу, чтобы Сократ, великие теологи XIII века, отшельники из Пор-Рояля* и вообще церковь восхваляли изобретательность и сопутствующее ей дионисийское начало. Культ Прометея – это культ мирской, и в нем есть свое величие. Но я стою на том, что нужны люди, которые служат иному».

Что касается истины, то она духовно-интеллектуальная ценность лишь постольку, поскольку ее почитают независимо от последствий, благих или пагубных, к которым она могла бы привести. Позиция интеллектуала тут четко определена в словах одного из французских интеллектуалов, произнесенных в такое время, когда ставить истину превыше земных интересов было для гражданина его страны особенной заслугой: «Тот, кто из каких бы то ни было соображений – патриотических, политических, религиозных и даже моральных – позволяет себе хоть немного подправлять истину, должен быть исключен из братства ученых» (*Gaston Pâris. Leçon d'ouverture au Collège de France, décembre 1870*). Это значит, что интеллектуал по самой сущности своей отвергает почти все патриотические, политические, религиозные и морализаторские воззвания, которые, имея практическую цель, почти все принуждены искажать истину.

Точно так же наука есть духовно-интеллектуальная ценность лишь постольку, поскольку она ищет истину ради нее самой, вне каких-либо практических соображений. Это означает, что те ученые, которые сегодня кричат о своем стремлении заставить науку служить миру между народами и каются в том, что их научные открытия способствовали взаимному истреблению людей¹²³, в качестве таковых отнюдь не являются интеллектуалами, равно как и те писатели, которые проводят конгрессы под девизом «Мысль – на службу миру», – ведь мысль должна быть только мыслью, а не прочить себя «на службу» чему бы то ни было¹²⁴. Эти ученые, видимо,

¹¹⁹ Разум, когда он сознательно ставит себя на службу практическому интересу, например, берется за разработку конституции для государства, не является духовно-интеллектуальной ценностью. По существу *несозидательный* характер разума – истина, с которой тоже не согласен демократ. Однако же ясно, что сегодня народ, создающий нечто новое, – это народ, глумящийся над разумом в общепринятом смысле слова: Советская Россия.

¹²⁰ J. Benda. *Un régulier dans le siècle*, 1938, p. 235–236.

¹²¹ Такое почитание, несомненно, есть форма романтизма – в его позитивном содержании, скажут некоторые.

¹²² Неплодотворность разума наиболее очевидна в историческом методе, рассматриваемом отдельно от результатов; в метафизическом умозрении; в теории чисел; в *n*-мерных геометриях – во всем, что для подлинного интеллектуала представляет особенно возвышенные проявления разума.

¹²³ Эти ученые смешивают науку и применение, какое находят ей люди, за которое наука несколько не ответственна. По их логике, они должны были бы винить себя в открытии алкоголя или морфина, коль скоро некоторые ими злоупотребляют.

¹²⁴ Истинный закон мысли был сформулирован Ренаном, который где-то говорит, что она должна выражать себя *без всякой заботы о своих следствиях*. На состоявшемся 29 июня 1946 года заседании конгресса «Французская мысль на страже мира», организованного по инициативе Национального союза интеллигенции, профессор Ланжевен заявил: все зло нашего времени «идет от того, что достижения науки намного опередили соответствующие реформы в сфере справедливости и солидарности»;

забыли, что нравственная ценность науки не в результатах ее, которые могут содействовать худшему аморализму, а в ее методе, именно потому, что она побуждает упражнять разум, пренебрегая всяким практическим интересом.

Короллarii*

I. Художественная деятельность, в качестве сущностно бескорыстной, по природе своей чуждой, как и наука, исканию материального или нравственного блага человечества¹²⁵, есть духовно-интеллектуальная ценность.

II. Те, кто презирает блага мира сего и почитает определенные духовно-интеллектуальные ценности, особенно справедливость, с намерением совершить «свое спасение», – не интеллектуалы¹²⁶.

III. Мир между народами, будучи благом исключительно практическим, не составляет духовно-интеллектуальной ценности. Мир был бы такой ценностью, будь он, как говорит Спиноза, не просто отсутствием войны, а плодом усилий человеческой воли, стремящейся подчинить себе национальный эгоизм (*non privatio belli, sed virtus quae de fortitudine animi oritur*^{**}).

С. Духовно-интеллектуальные ценности рациональны

Под этим понимается, что духовно-интеллектуальными я считаю только те ценности, принятие которых предполагает работу разума; такие же состояния, как восторженность, мужество, вера, любовь к людям, жажда жизни, постольку, поскольку они основываются лишь на чувстве, не входят в идеал интеллектуала.

Из этой моей позиции следует, что те, кто обесценивает подобные состояния, – интеллектуалы в высочайшей степени.

Платон и Спиноза осуждают восторженность, безрассудную отвагу, чисто сентиментальное человеколюбие¹²⁷; Эпикур и Лукреций принижают страстную привязанность к жизни – первый утверждает, что «любовь к человеку другого пола дается людям не богами» (*когда она возникает*), второй пишет:

Quae mala nos subigit vitae tanta cupido?^{*128}

Сюда можно было бы присоединить и христианство, осуждающее «гордость житейскую», если бы христианство не обещало ее, умноженную во сто крат, в мире ином.

профессор не отдает себе отчета в том, что нет необходимого соответствия между научными достижениями и реформами в сфере справедливости и солидарности, так как последние относятся к ведению социальной морали, не имеющей ничего общего с наукой. На этом же заседании профессор Валлон предложил «поставить психологию на службу миру»; но не в том ли единственный долг психологии, чтобы искать психологическую истину, а не преследовать социальные или политические цели? Г-н Валлон осудил «чистый интеллектуализм, какое-то время довольствовавшийся человеческую мысль», потому что «он вызвал контрнаступление иррационализма, политические выражения которого привели к губительным ошибкам». Это все равно что осуждать Революцию, повлекшую за собой белый террор, или свободомыслие, породившее неистовство клерикализма. Надо серьезнейшим образом обдумать, почему люди духовные судят об определенной интеллектуальной позиции не по значимости ее самой, а по ее социальным следствиям.

¹²⁵ «Чистую науку сближает с искусством то, что прямое искание блага должно оставаться для нее чуждым» (*Renouvier. Le Progrès par la science. Philosophie analytique de l'histoire, t. IV, p. 713 sqq.*).

¹²⁶ Вот уже двадцать лет я слышу возражения, что, мол, интеллектуал не может отгородиться от жизни и всегда будет чувствителен к практическим интересам. Как будто вопрос не в том, *чит* ли он в себе такую чувствительность. Вполне очевидно, что, поскольку духовное служение – это идеал, совершенного интеллектуала не существует. Антиподы интеллектуала определяются не по тому, что им не удастся воплотить этот идеал, а по тому, что они его осмеивают.

¹²⁷ Платон. Лахет; Спиноза. Этика, IV, 69.

¹²⁸ De natura rerum, III, 1077.

Надо ли говорить, что столь распространенное в наши дни даже у людей духовных превознесение молодежи единственно по той причине, что она воплощает «силу и жизнь», противоположно духовно-интеллектуальному отношению? Восхищаясь молодежью, поскольку она – «будущее», восхищаются человеком, находящимся *во времени*, тогда как истинные человеческие ценности времени неподвластны; иными словами, принимают динамичный, развивающийся, а не статичный идеал.

Вот еще одно следствие моей позиции, для некоторых очень важное: *страстная приверженность* к духовно-интеллектуальным ценностям – к справедливости, истине, разуму (страстная приверженность к разуму есть нечто совсем иное, чем разум), – будучи страстью, не принадлежит к ценностям интеллектуала. И однако, по глубоко верному замечанию философа¹²⁹, именно страстное влечение к благу, а не идея блага изменит мир. Тут я повторяюсь. Задача интеллектуала – не изменить мир, а остаться верным идеалу, сохранение которого представляется мне необходимым для нравственности человечества (точнее даже, для его эстетики). Понятно, что если род человеческий отныне не хочет знать ничего, кроме ревностного служения практическим целям, то ему дела нет до этого идеала и, более того, он должен усматривать в нем, как уяснили себе некоторые его вожди¹³⁰, одного из своих злейших врагов.

¹²⁹ Спиноза. Этика, V, 2^{**}.

¹³⁰ Напомним высказывание Маркса: «У коммунистического гуманизма нет более опасного врага, чем спиритуализм, или спекулятивный идеализм»^{***}.

Предательство интеллектуалов

Предисловие к первому изданию

Толстой рассказывает, что, когда он в бытность свою офицером увидел на маршировке, как один из его товарищей ударил солдата, выбившегося из строя, он стал пенять ему: «Не стыдно ли вам так обращаться с одним из себе подобных? Разве вы не читали Евангелия?» На что тот ответил: «А вы разве не читали воинского устава?»*

Именно такой ответ неизменно будет получать человек духовный, пытающийся управлять мирским. Ответ, на мой взгляд, очень мудрый. Тем, кто ведет людей завоевывать земное, нет дела до справедливости и милосердия¹³¹.

Но мне представляется важным, что существуют люди, которые, даже если их подвергают насмешкам, влекут себе подобных к иным религиям, нежели культ мирского. Правда, те, кто взяли на себя эту роль и кого я называю интеллектуалами, теперь уже не только не исполняют своей миссии, но и, более того, играют роль прямо противоположную. Большинство моралистов, к которым прислушивалась Европа в последние пятьдесят лет, в особенности французские писатели, призывают людей пренебречь Евангелием и читать воинские уставы.

На мой взгляд, это новое учение тем более значимо, что оно обращено к человечеству, которое по собственному почину, и притом с небывалой решимостью, утверждается в мирском, преходящем. Это я и намереваюсь показать в первую очередь.

¹³¹ Написано в ту пору, когда не поднимали на щит милосердие и любовь, чтобы воспрепятствовать справедливости.

I. Совершенствование политических страстей в современную эпоху. Время политики

Рассмотрим так называемые политические страсти, восстанавливающие людей друг против друга. Главные из них – расовые, классовые и национальные страсти. Даже те, кто свято верит в неизбежный прогресс человеческого рода, точнее, в неперемное поступательное движение человечества к миру и любви, не могут не признать, что на протяжении последнего столетия страсти эти с каждым днем проявляются все более ярко, достигая – в некоторых принципиально важных отношениях – невиданной в истории степени совершенства.

Начать с того, что они затрагивают столько людей, сколько никогда прежде не затрагивали. Когда мы изучаем, к примеру, гражданские войны, сотрясавшие Францию в XVI веке или в конце XVIII века, нас удивляет немногочисленность тех, кого они волновали до глубины души; вплоть до XIX века история изобилует долгими европейскими войнами, оставившими подавляющее большинство населения абсолютно безразличным, если не считать причиненного ими материального ущерба¹³². Сегодня же мы можем сказать, что в Европе нет почти ни одного человека, не затронутого, или не мнящего себя затронутым, расовой, или классовой, или национальной страстью, а чаще – всеми тремя. Похоже, такой же прогресс отмечается и в Новом Свете, да и на Востоке огромные людские массы, казалось бы, исключенные из этих движений, пробуждаются к социальной ненависти, к партийной борьбе, усваивают национальный дух как стремление принижать других людей. Политические страсти достигли в наши дни несвойственной им прежде *всеобщности*.

Далее, они достигли *слитности*. Ясно, что благодаря прогрессу в коммуникации между людьми, а еще больше – благодаря крепнущему духу объединения, носители одной и той же политической ненависти, еще сто лет назад слабо чувствовавшие поддержку единомышленников и ненавидевшие общего врага, так сказать, порознь, сегодня образуют сплоченную пассионарную (*passionnelle*) массу, каждый элемент которой сознает себя связанным с бесчисленным множеством других. Эта перемена особенно разительна в рабочем классе: еще в середине XIX века рабочие были разобщены в своей враждебности к противоположному классу и вели рассеянные «боевые действия» (например, устраивали забастовки в пределах одного города, одной корпорации), а сегодня они облекли всю Европу густой пеленой ненависти. Можно утверждать, что эта слитность будет возрастать и впредь, так как воля к объединению – одна из глубинных характеристик современного мира, который все более явственно становится миром лиг, «союзов», «ассоциаций», даже в тех областях, где этого меньше всего ожидали (например, в области мысли). Надо ли говорить, как оживляется страсть индивидуума, знающего, что она сливается с тысячами подобных ей страстей? Добавим, что индивидуум превращает множество людей, членом которого он себя сознает, в некую таинственную личность и делает ее объектом религиозного поклонения. Такое поклонение, по сути, есть не что иное, как обожествление его собственной страсти, отчего страсть заметно умножается в силе.

К этой слитности, которую я бы назвал поверхностной, прибавляется, если можно так выразиться, сущностная слитность. Составляя более сплоченную пассионарную массу, носители одной и той же политической страсти образуют тем самым более *однородную* пассионарную массу, где исчезают индивидуальные способы чувствования, где пламя, охватившее всех, постепенно принимает единую для всех окраску. Нельзя не удивляться тому, как мало варьируется страсть, проявляемая, например во Франции, врагами демократического строя (я говорю о массе, а не о верхах), как мало разнится она у тех, от кого исходит. Удивительно,

¹³² См. прим. А на с. 211.

что эта монолитная ненависть фактически не подрывается личными, особенными манерами ненавидеть (можно сказать, она сама подверглась «демократическому нивелированию»); что среди эмоций, называемых антисемитизмом, антиклерикализмом, социализмом, несмотря на множественные формы этой последней страсти, каждая обнаруживает больше единообразия, нежели сто лет назад; что отдающие дань каждой из них нынче как никогда *все говорят в один голос*¹³³. Политические страсти, похоже, поднялись до дисциплины, именно в качестве страстей; они словно подчиняются приказу, как надлежит чувствовать. Нетрудно понять, сколько силы им это прибавляет.

Возрастание однородности страстей сопровождается, для некоторых из них, возрастанием *определенности*. Известно, к примеру, что социализм, который в первые десятилетия прошлого века был у множества его адептов страстью могучей, но смутной, сегодня конкретизировал свои цели, точно установил в расположении противника место, куда он должен нанести удар (монополии), уяснил, какое движение он должен организовать, чтобы этого достичь; такой же прогресс наблюдается и в антидемократизме. Известно и то, что ненависть, приобретающая большую определенность, становится гораздо сильнее.

Политические страсти совершенствуются и вот в каком отношении. До недавнего времени эти страсти бушевали в истории не всегда; приступы чередовались с передышками, периоды подъема – с периодами спада. Что касается расовых и классовых страстей, то здесь за многочисленными грозными вспышками следовали долгие годы спокойствия или, по крайней мере, снижения активности. Между нациями годами длились войны, но не ненависть, если она существовала. Сегодня же достаточно регулярно просматривать любую утреннюю газету, чтобы убедиться, что без тех или иных проявлений политической ненависти не проходит и дня. В лучшем случае ненадолго умолкает одна ненависть и на первый план выступает другая, требующая, чтобы ей отдавались безраздельно; настал час «священных союзов», которые возвещают отнюдь не о царстве любви, а только об общей ненависти, временно одерживающей верх над частной ненавистью каждой из сторон. Политические страсти приобрели в наши дни чрезвычайно редкий в сфере чувств атрибут: *постоянство*.

Обратим внимание читателя на то движение, вследствие которого разного рода частная ненависть отступает перед более общей, черпающей из сознания своей общности новую религию – религию самообожествления, – а значит, и новую силу. Наверное, немногие уловили в таком движении существенную черту XIX века. Это не только век, в течение которого дважды, в Германии и в Италии, исконная ненависть малых государств поглощалась великой национальной страстью, но и век (точнее – конец XVIII века), когда во Франции вражда между придворным и провинциальным дворянством утихла, побежденная пароксизмом ненависти того и другого ко всему, что «не благородно»; вражда дворянства шпаги и дворянства мантии была потушена тем же порывом; вражда верхушки и низов духовенства потонула в их общей ненависти к поборникам секуляризации; вражда клира и дворянства уступила место ненависти к третьему сословию; наконец, в наши дни взаимная ненависть трех сословий сменилась единой ненавистью собственников к рабочему классу. Конденсация политических страстей, их переход в небольшое количество простейших видов ненависти, имеющих глубочайшие корни в человеческом сердце, – достижение современной эпохи¹³⁴.

Я думаю, немалый прогресс в области политических страстей заключен и в том, как они соотносятся сегодня с другими страстями захваченного ими человека. У буржуа старорежимной Франции политические страсти хотя и занимали гораздо большее место, чем обычно полагают, но все же уступали страсти к наживе, жажде наслаждений, семейным чувствам, позы-

¹³³ Это тем более верно сегодня, когда в политической жизни деятельность индивидуумов подменяется деятельностью партий. (Примечание в издании 1946 года.)

¹³⁴ Напомним, что еще не прошло и ста лет с того времени, когда французские рабочие, выходцы из разных провинций, нередко устраивали между собой кровавые побоища. (См.: *Martin Nadaud. Mémoires de Léonard*, p. 93.)

вам тщеславия. О нынешнем же его собрате можно сказать по меньшей мере, что, поселяясь в его сердце, политические страсти обитают там наравне с прочими. Сопоставим, например, ничтожное место, занимаемое политическими страстями у французского буржуа, представленного в фавлю, в средневековой комедии, в романах Скаррона, Фюретьера, Шарля Сореля¹³⁵, с тем местом, какое они занимают у того же буржуа, изображенного Бальзаком, Стендалем, Анатолем Франсом, Абелем Эрманом, Полем Бурже (разумеется, я не говорю о кризисных временах, таких как период Католической лиги или Фронды, когда политические страсти, коль скоро они завладевали индивидуумом, владели им целиком, без остатка). Сегодня мы можем даже, не погрешив против истины, сказать, что политические страсти у этого буржуа покорили себе большинство других страстей и подогнали их под свою мерку. Известно, что в наши дни соперничество семейств, торговая борьба, карьерные амбиции, погоня за должностями и званиями носят отпечаток политических страстей.

Политика прежде всего, утверждает один из апостолов современной души; политика везде, может он констатировать, политика всегда, и только лишь политика¹³⁶. Нельзя не увидеть, какую силу приобретает политическая страсть, сочетаясь с другими, столь многочисленными, столь постоянными и столь могучими страстями. – Что касается человека из народа, то, чтобы оценить, насколько изменилось в нем теперь соотношение политических и других страстей в пользу первых, вспомним, как долго всякая страсть его, согласно характеристике Стендаля, сводилась к двум желаниям: 1) не быть убитым, 2) иметь добротную теплую одежду. Вспомним, как медленно впоследствии, когда, частично преодолев нищету, он позволил себе кое-какие общие взгляды, – как медленно смутные желания социальных перемен преобразовались у него в страсть с ее главными чертами: навязчивой идеей и потребностью перейти к действию¹³⁷. Думаю, можно сказать, что во всех классах политические страсти достигли сегодня у тех, кем они завладели, небывалой степени *преобладания над другими страстями*.

Читатель наверняка подметил один важнейший фактор описанных нами трансформаций. Что политические страсти стали всеобщими, слитными, однородными, постоянными, преобладающими – во многом дело дешевой ежедневной политической газеты; этого не будет отрицать никто. Напрашивается смелая мысль: а что если межчеловеческие войны еще только начинаются? Такая мысль естественно приходит на ум, когда задумываешься об этом изобретенном сравнительно недавно и доведенном сейчас до невероятной эффективности орудии культивирования страстей, во власть которого люди добровольно отдают себя каждый день, с жадностью поглощая утреннюю прессу.

Мы показали то, что можно было бы назвать совершенствованием политических страстей на поверхностном уровне, в более или менее внешних формах. Но они чрезвычайно усовершенствовались и в своей глубине, в своей внутренней силе.

Прежде всего, они достигли большого прогресса в самосознании. Очевидно, что сегодня (опять-таки во многом благодаря газете) душа, охваченная политической ненавистью, осознает свою собственную страсть, находит для нее словесное выражение, представляет ее себе с ясностью, какой не было пятьдесят лет назад; нет надобности говорить, насколько она ее тем самым оживляет. В связи с этим я хотел бы выделить две страсти, порожденные нашим временем – вызванные не к существованию, конечно, а к самосознанию, самоутверждению, самолюбванию.

¹³⁵ См.: *Petit de Julleville*. La Comédie et les Mœurs en France au moyen âge; *André Le Breton*. Le Roman au XVII-e siècle.

¹³⁶ Новизна тут состоит главным образом в том, что сегодня прямо признают: всё есть политика – и с гордостью это провозглашают. Ведь совершенно очевидно, что людям, будь они лавочники или поэты, и до нынешней эпохи случалось разделяться с соперником, дискредитируя его политически. Вспомним, какими средствами конкуренты Лафонтена десять лет препятствовали его вступлению в Академию.

¹³⁷ По глубокому замечанию Токвиля, у человека из народа эти черты политической страсти появились только тогда, когда начавшееся улучшение его положения побудило его стремиться к большему, т. е. в конце XVIII века.

Первую я назову *еврейским национализмом*. До сих пор евреи, которых во многих странах упрекают в том, что они составляют низшую или, по крайней мере, особенную, не ассимилируемую расу, в ответ на подобные упреки отрицали свою особенность, стараясь развеять самую видимость ее и отказываясь признать реальность рас. Но в последние годы некоторые из них, наоборот, прокламируют эту особенность и описывают ее черты или то, что они почитают за таковые, гордятся ею и резко осуждают всякую волю к объединению с противниками (см. сочинения Израэля Зангвилла, Андре Спира, «Revue Juive»). Я не ставлю здесь вопрос о том, не является ли умонастроение этих евреев более благородным, чем желание множества других, чтобы им простили их происхождение; я только обращаю внимание тех, кого волнует мир на земле, на то, что к амбициям, восстанавливающим людей друг против друга, в наше время прибавилась еще одна, во всяком случае, еще одна сознающая и возвеличивающая самое себя¹³⁸.

Вторая из упомянутых мною новых страстей – *буржуазность*, т. е. стремление буржуазии утвердиться перед лицом класса, представляющего для нее угрозу. Можно сказать, что вплоть до наших дней «классовая ненависть», как ненависть, сознающая и возвеличивающая себя, была преимущественно ненавистью рабочего к буржуазному миру; обратная ненависть проявлялась далеко не так отчетливо. Стыдясь своего кастового эгоизма, буржуазия лукавила, не признавалась в нем даже себе самой, желала, чтобы его приняли – и желала принять его сама – за косвенную форму заботы об общем благе¹³⁹; на догму о классовой борьбе она отвечала отрицанием действительного существования классов. Ясно, что, чувствуя непримиримое противоречие между собой и своим антагонистом, она не хотела признаваться в том, что чувствует его. Сегодня стоит нам подумать об итальянском «фашизме», о «Похвальном слове французскому буржуа» («Eloge du bourgeois français»), о многих других проявлениях того же духа¹⁴⁰, и мы поймем, что буржуазия полностью сознает свой специфический эгоизм; она провозглашает его в качестве такового, чтит в этом качестве и связывает с высшими интересами человеческого рода; она горда тем, что чтит его и противопоставляет иным видам эгоизма – направленным на ее уничтожение. В наше время, пожалуй, создается *мистика* буржуазной страсти, противопоставляемой страстям другого класса¹⁴¹. Итак, наша эпоха вносит в моральный баланс человеческого рода еще одну страсть, полностью владеющую собой.

Глубинный прогресс в политических страстях на протяжении последнего столетия представляется мне особенно примечательным в отношении национальных страстей.

Прежде всего, оттого что сегодня их испытывают массы, эти страсти стали *намного более пассионарными*. Когда национальное чувство было, за редким исключением, уделом королей и их министров, оно состояло главным образом в преследовании *интереса* (вожделении к территориям, искании торговых преимуществ, выгодных союзов); теперь же, испытываемое (по крайней мере продолжительно) народными душами, оно, можно сказать, большей частью состоит в культивировании *гордости*. Все согласится с тем, что национальную страсть у среднего гражданина составляет не приверженность интересам своей нации – в которых он разбирается слабо, не обладая и даже нимало не стремясь обладать необходимой для их понимания информацией (известно его безразличие к вопросам внешней политики), – а, скорее,

¹³⁸ Я говорю здесь о евреях, живущих на Западе и притом принадлежащих к буржуазии; еврейский пролетариат уже давно познал чувство обособленности своей расы. Однако он никому не бросает вызов.

¹³⁹ Подобное желание выражал и Бенедикт XV, когда призывал бедных «радоваться преуспеянию людей, стоящих более высоко, и с доверием ждать от них поддержки».

¹⁴⁰ «Словосочетание, которое еще двадцать лет назад вызвало бы смех, – *возвышенный буржуа* – обретает для французской буржуазии мистическую полноту, так как соединяет в себе высочайшие общественные и национальные ценности» (R. Johannet. *Eloge du bourgeois français*, p. 284).

¹⁴¹ См., например, «Баррикаду» Поля Бурже*, где автор, ученик Жоржа Сореля, призывает буржуазию не оставлять пролетариату монополию на классовую страсть и насилие. – См. также: *André Beaunier. Les Devoirs de la violence* (цитируется у Гальперина-Каминского в предисловии к сочинению Толстого «Закон насилия и закон любви»: L. N. Tolstoi. *La Loi de l'amour et la Loi de la violence*).

гордость за нее, желание ощущать себя ее частицей, отзываться на оказанные ей почести и нанесенные ей оскорбления. Конечно, он желает, чтобы его нация приобретала территории, чтобы она процветала, чтобы у нее были могущественные союзники, – но желает не столько ради материальных плодов, которые она пожнет (что принесут лично ему эти плоды?), сколько ради славы, которую ей непременно надо стяжать. Национальное чувство, превратившись в народное, стало, в первую очередь, национальной гордостью, национальной обидчивостью¹⁴². Чтобы оценить, насколько оно стало от этого более пассионарным, более иррациональным и, следовательно, более сильным, вспомним о шовинизме – форме патриотизма, изобретенной, собственно, демократиями. С другой стороны, в том, что гордость, вопреки общему мнению, – страсть более сильная, чем корысть, легко убедиться, если принять в соображение, что люди часто идут на смерть из уязвленной гордости и редко из-за посягательства на их интересы.

Вследствие того что национальное чувство, становясь народным, обращается в обидчивость, вероятность войн в наше время значительно возрастает. Ясно, что из-за способности народов, этих новых «суверенов», приходить в состояние возбуждения, лишь только они почувствуют себя оскорбленными, мир между ними подвергается большей опасности, чем в те времена, когда он зависел только от королей и министров, людей гораздо более практических, хорошо владеющих собой и склонных терпеть оскорбление, если они не чувствуют себя сильнейшими¹⁴³. И в самом деле, не сосчитать, сколько раз за последние сто лет едва не вспыхивала война единственно потому, что какой-то народ считал затронутой свою честь¹⁴⁴. Добавим, что национальная обидчивость дает вождям наций новое, весьма эффективное средство для развязывания нужных им войн, пригодное для использования как дома, так и у соседей. О том, что вожди это поняли, красноречиво свидетельствует пример Бисмарка – примечательно, какими путями он добился войны с Австрией, а затем с Францией. В свете вышесказанного мне представляется справедливым суждение французских монархистов: «Демократия – это война», при условии что под демократией подразумевают созревание масс до национальной обидчивости и признают, что никакое изменение строя не может покончить с этим явлением¹⁴⁵.

¹⁴² Уточним, в чем тут новизна. В XVII веке у гражданина уже было понятие о национальной чести – что убедительно доказывают письма Расина (см. многозначительную страницу в «Мемуарах» де Понтиса, кн. XIV), – но он предоставлял королю судить о том, чего требует эта честь. Негодование, подобное возмущению Вобана Рисвикским миром*, «который бесчестит короля и вообще всю нацию», – эмоция крайне редкая при старом порядке**. Современный гражданин сам знает, чего требует честь нации, и готов взбунтоваться против главы государства, если у того иное мнение на сей счет. В этой новизне, впрочем, нет ничего специфичного для наций с демократическим строем; в 1911 году граждане монархической Германии, посчитав недостаточными уступки их государству со стороны Франции в обмен на отказ от притязаний на Марокко, решительно осудили своего суверена, принимавшего эти условия и, по их разумению, ронявшего германскую честь. Можно утверждать, что так же дело обстояло бы и с Францией, если бы она снова стала монархической, и что король понимал бы интересы национальной чести иначе, нежели подданные. Впрочем, это было видно на протяжении всего царствования Луи-Филиппа.

¹⁴³ Пример: Ольмюкское унижение в 1850 году*. Можно смело сказать, что такого не потерпела бы никакая демократия; во всяком случае, демократия не придерживалась бы той философии, которую продемонстрировали прусский король и его правительство (а). Надо ли говорить, каким опасностям, с другой стороны, подвергается мир между народами при королевском правлении? Достаточно привести слова Монтескье: «Дух монархии – война и возвышение». (а) Это уже неверно, после того как демократия приветствовала Мюнхенскую капитуляцию. (Прим. в изд. 1946 г.)

¹⁴⁴ 1886 год, дело Шнебеле; 1890 год, инцидент с королем Испании, освидетельствованным в Париже в мундире уланского полковника; 1891 год, инцидент с германской императрицей, проезжавшей через Париж; 1897 год, Фашодский кризис** ; 1904 год, случай с английскими траулерами, потопленными русским флотом, и т. д. – Разумеется, мы не утверждаем, что короли вели только практические войны, хотя довольно часто ссылка на «затронутой честь» была для них всего лишь предлогом. Людовик XIV начал войну с Голландией, конечно же, не потому, что эта страна выпустила медаль, оскорбляющую его достоинство. Более того, мы признаем, что короли время от времени вели «плюмажные войны» – роскошь, которой всё меньше прельщались демократии; теперь уже немыслимо, чтобы мир нарушали кавалькады вроде тех, что устраивали Карл VIII в Италии или Карл XII на Украине.

¹⁴⁵ Едва ли надо напоминать, что войны, вызванные общественной страстью и развязанные помимо воли правящих, бывают и при монархии – и не только при конституционной, как, например, война Франции против Испании в 1823 году или против Турции в 1826 году, но и при абсолютной монархии: например, война за австрийское наследство, на которую кардиналу Флёрри пришлось согласиться, учитывая настроения в обществе; при Людовике XVI – война за независимость Америки; в 1806 году – участие Пруссии в войне против Наполеона; в 1813 году – участие Саксонии в военных действиях антифранцузской коалиции.

Одним из существенных показателей глубины, достигнутой национальными страстями, служит то, что народы ныне воспринимают себя не только в своем материальном бытии (военная сила, территориальные владения, экономическое богатство), но и в бытии *духовном*. Осознано, как никогда прежде (чему весьма способствуют писатели), каждый народ теперь сплавляется и противопоставляет себя другим народам в области языка, искусства, литературы, философии, во всей своей цивилизации и «культуре». Сегодняшний патриотизм – это утверждение одной формы души перед другими¹⁴⁶.

Известно, что эта страсть выигрывает таким образом во внутренней силе, и мы знаем, что войны, в которых она главенствует, – более поздние, чем войны, которые вели между собою короли, просто желавшие захватить одну и ту же часть территории. Сбывается старинное пророчество саксонского барда: «Отечества тогда воистину будут тем, чем пока еще не стали, – они будут личностями. Они вспыхнут ненавистью, и ненависть их причинит войны страшнее всех, какие были виданы доселе»¹⁴⁷.

Трудно переоценить историческую новизну этой формы патриотизма. Она тоже, несомненно, обусловлена усвоением национальных страстей народными массами и, судя по всему, была открыта в 1813 году Германией, которая, надо думать, является подлинным наставником человечества в деле демократического патриотизма, если понимать под демократическим патриотизмом стремление народа противопоставить себя другим народам на основании своих главнейших особенностей¹⁴⁸. (Франция периода Революции и Империи никогда не кичилась своим языком и литературой, не принижала другие народы.) Этот вид патриотизма был настолько чужд предыдущим эпохам, что можно привести множество примеров, когда нации принимали в свое лоно культуру других наций, даже тех, с которыми воевали, и, более того, относились к ней с глубоким уважением. Разве Рим не благоговел перед гением Греции, над которой он вознамерился одержать политическую победу? Разве Атаульф и Теодорих, победители Рима, не преклонялись перед римским гением? Возьмем более близкий к нам пример: Людовик XIV, аннексировав Эльзас, и не помышлял запретить там немецкий язык¹⁴⁹. Некоторые нации даже выражали симпатию к культуре наций, с которыми они воевали, или изъявляли готовность поделиться с ними своей культурой: герцог Альба обеспечивал безопасность ученым тех городов Голландии, куда он посылал войска; в XVIII веке малые германские государства, союзники Фридриха II, воевавшего против Франции, принимали более чем когда-либо наши идеи, наши обычаи, нашу литературу¹⁵⁰; Конвент в разгар противоборства с Англией отправил к англичанам делегацию, предлагая им ввести у себя нашу метрическую систему¹⁵¹. Политическая война, влекущая за собой войну культур, – в сущности, изобретение новейшего

По всей видимости, в 1914 году двух абсолютных монархов, Николая II и Вильгельма II, вынудили вступить в войну народные страсти, которые они поддерживали годами и теперь не сумели укротить.

¹⁴⁶ «Но гораздо важнее материальных фактов душа нации. У всех народов чувствуется некоторое оживление; одни отстаивают одни принципы, другие – противоположные. Присоединяясь к Лиге Наций, народы не утрачивают своей *национальной духовности*» (Речь министра иностранных дел Германии в Женеве при вступлении Германии в Лигу Наций, 10 сентября 1926 года). Оратор продолжает: «Однако это не должно восстанавливать народы друг против друга». Удивительно, что он не прибавил: «Наоборот». Насколько же более суров, и вместе с тем более уважителен к истине, язык Трейчке: «Обретаемое нациями самосознание, которое культура только укрепляет, – это самосознание ведет к тому, что на земле никогда не исчезнут войны, несмотря на более тесное переплетение интересов, несмотря на сближение нравов и внешних форм жизни» (цит. по: Ch. Andler. Les Origines du ragermanisme, p. 223).

¹⁴⁷ Кажется, Мирабо предугадывал это, когда заявлял в Учредительном собрании, что войны «свободных народов» заставят с сожалением вспоминать о войнах королей.

¹⁴⁸ Очевидно – и логично, – что культ «национальной души» есть порождение души народной. Он и воспевался литературой по преимуществу демократической: романтизмом. Заметим, что злейшие враги романтизма и демократии приняли этот культ; мы постоянно находим его в «Action Française». Нынче невозможно быть патриотом, не потакавая демократическим страстям.

¹⁴⁹ См. прим. В на с. 213.

¹⁵⁰ См.: Brunot. Histoire de la langue française, t. V, liv. III.

¹⁵¹ Об этом интересно пишет Огюст Конт: Aug. Comte. Cours de philosophie positive, 57-e leçon.

времени. Уже по одной этой причине современная эпоха представляет собой важный этап в духовно-нравственной истории человечества.

Национальные страсти усиливает и нынешняя склонность народов воскрешать в сознании *свое прошлое* – точнее, возводить свои притязания к далеким предкам, ощущать в себе «вековые» чаяния, отстаивать «исторические» права. Такой романтизм тоже составляет характерную особенность патриотизма, исповедуемого народными душами (я называю здесь народными любые души, управляемые воображением, т. е. разумею в первую очередь людей, принадлежащих к общей массе, и всякого рода писателей); я полагаю, когда Юг де Лионн желал для своей нации присоединения Фландрии или Сьейес – Нидерландов, они не мыслили, что в них ожила душа древних галлов, так же как и Бисмарк, вождевший к датским герцогствам, не думал, что исполняет волю Тевтонского ордена (неважно, какие слова он говорил)¹⁵². Чтобы уяснить, как отражается подобное облагораживание желаний на силе национальной страсти, достаточно посмотреть, во что превратилось это чувство у немцев с их стремлением возродить дух германской Священной империи или же у итальянцев, с тех пор как они возомнили себя выразителями воли Римской империи¹⁵³. – Нечего и говорить, что в народной чувствительности главы государств опять-таки находят новое удобное орудие осуществления своих практических замыслов и умело пользуются им. Приведем лишь один недавний пример: итальянское правительство извлекло немалую выгоду из удивительной способности граждан в один прекрасный день прочувствовать потребность в установлении контроля над Фиуме* как «вековое требование».

В общем, в национальных страстях, переживаемых плебейскими душами, появляются, можно сказать, черты «мистицизма» и религиозного поклонения, чуждые практической душе вельмож; предоставляем читателю судить о том, делает ли их это глубже и сильнее. И опять-таки этот плебейский вид патриотизма разделяют все, кто подвержен национальным страстям, будь то даже самые рьяные поборники духовного аристократизма; Шарль Моррас, как и Виктор Гюго, говорит: «богиня Франция». Прибавим, что это мистическое поклонение нации объясняется не только натурой самих поклоняющихся, но и переменами, происшедшими в объекте поклонения. Когда, помимо небывало внушительного зрелища военной мощи современных государств и сложности их организации, мы видим, что они не прекращают воевать даже при нехватке людских ресурсов и существуют долгие годы, несмотря на отсутствие денег в казне, то человек религиозного склада души вполне способен поверить, что у них иная природа, нежели у бранных существ.

Упомяну еще об одном изобильном источнике, откуда черпает свежие силы национальное чувство. Речь идет о нескольких могучих политических страстях, первоначально независимых от этого чувства и внедрившихся в него сравнительно недавно, а именно: 1) враждебность к евреям; 2) враждебность имущих классов к пролетариату; 3) враждебность сторонников авторитаризма к демократам. Как известно, в настоящее время каждая из этих страстей отождествляет себя с национальным чувством, вещая, что страсть, ей противоположная, есть отрицание такового. Добавим, что почти всегда одна из трех страстей влечет за собой у того, кем она завладела, две остальные, так что в общем национальная страсть подпитывается всеми тремя. Впрочем, подпитка эта – взаимная, и можно сказать, что антисемитизм, капитализм и автори-

¹⁵² На самом деле народы тоже не верят, что их притязания восходят к пращурам; ведь они истории не знают. Они не верят в это даже тогда, когда это правда; они только думают, будто верят в это; или, точнее, им хочется верить, что они в это верят. Такого желания, впрочем, достаточно, чтобы их ожесточить, и ожесточить, быть может, больше, чем если бы они и впрямь в это верили.

¹⁵³ Франция в этом отношении явно уступает своим соседям; современные французы не собираются снова претворять в действительность амбиции Карла Великого или хотя бы Людовика XIV, невзирая на призывы некоторых писателей и публицистов.

таризм приобретают новую силу, вступая в союз с национализмом. (Относительно прочности таких союзов см. прим. С на с. 213.)

Не могу не отметить и вот какую особенность совершенствования национальных страстей в современную эпоху: в любой стране число людей, находящих прямой интерес в том, чтобы принадлежать к сильной нации, сегодня неизмеримо возросло. В наши дни во всех крупных государствах не только промышленники и финансисты, но и в значительном количестве мелкие торговцы, мелкие буржуа, а также врачи, адвокаты, писатели, художники – и даже рабочие – убеждены, что для успешной деятельности им важно принадлежать к сильному, внушающему страх другим народам историческому сообществу людей. Те, кто в состоянии заметить подобные перемены, признают, что этого убеждения, по крайней мере столь явно выраженного, как сейчас, у мелких предпринимателей – к примеру, во Франции – еще тридцать лет назад не было и в помине. У людей так называемых свободных профессий оно появилось еще позднее; для нас, конечно же, ново, когда художники с легкостью упрекают правительство в «недостаточной заботе о престиже нации» – недостаточной для того, чтобы их искусство привлекло к себе внимание за рубежом. У рабочих убеждение, что, с профессиональной точки зрения, в их интересах принадлежать к сильной нации, также является совсем недавним; партия «социалистов-националистов», которой нет, кажется, только во Франции, – безусловно, новейшее политическое образование. В отношении же промышленников новым представляется не то, что они ясно сознают личную заинтересованность в могуществе своей нации, а то, что это сознание сегодня претворяется в действие, в прямое давление на правительство¹⁵⁴

¹⁵⁴ Например: обращение «шести крупных промышленных и сельскохозяйственных ассоциаций Германии» к г-ну Бетману-Гольвегу в мае 1914 года; впрочем, оно немногим отличалось от того, которое в 1815 году написали прусские промышленники, чтобы сообщить правительству, какие аннексии необходимы в интересах отечественной металлургии. (См.: *Vidal de La Blache*. *La France de l'Est*, ch. XIX.) Некоторые немцы во всеуслышание заявляют об экономическом характере своего национализма. «Не будем забывать, – говорит известный пангерманист, – что Германская империя, обычно воспринимаемая за рубежом как чисто военное государство, с самого начала (Zollverein^{*}) есть государство главным образом экономическое». И еще: «Для нас война – только продолжение нашей экономической деятельности в мирное время, другими средствами, но теми же методами» (*Naumann*. *L'Europe centrale*, p. 112, 247; см. все сочинение). Хотя Германия, конечно же, не единственная страна, проявляющая торговый патриотизм (Англии он свойствен ничуть не меньше, и с гораздо более давних времен), но, похоже, единственная, которая этим гордится.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.