

Ханна Арендт. "О Революции". Рус. пер. Игорь В. Косич

**ГЛАВА ВТОРАЯ**

максимильен робеспьер

**СОЦИАЛЬНЫЙ ВОПРОС**

Les malheureux sont la puissance de la terre.

Sen-Just

(Несчастные – сила земли.

Сен-Жюст)

Профессиональные революционеры начала 20-го века могли оказаться в дураках у истории, однако сами по себе они, конечно же, не были глупыми людьми. Идея исторической необходимости в глазах революционеров обладала неоспоримым преимуществом и в сравнении с простым зрелищем Французской революции, и с понятиями порождёнными воспоминаниями о её ходе. За ней стояла реальность, и эта реальность была по своей природе биологической, а не историко-политической, хотя, возможно, лишь в ходе Французской революции она впервые во всей своей полноте вышла на свет истории. Наиболее властная необходимость, известная нам - это необходимость, связанная с процессом жизнедеятельности нашего организма, протекающим непрерывно и автоматически и независящим от нашего желания и воли. Процесс этот не только не поддаётся сознательному контролю, но он является наипервейшим, наинепосредственным из всего, что мы претерпеваем. Чем менее мы действуем, чем менее мы активны, тем более жизнь в её биологическом выражении берёт своё, навязывая нам свою собственную необходимость, и тем более история, участниками которой мы являемся, утрачивает свой характер непредсказуемости. Представление о необходимости исторического процесса, первоначально видевшегося по образцу вращательного, законообразного и необходимого движения небесных тел, получило подкрепление в виде однообразно повторяющегося, движимого необходимостью процесса жизнедеятельности организма. Когда это произошло, а именно, когда бедные в поиске удовлетворения своих повседневных нужд внезапно вторглись на авансцену Французской революции, астрономическая метафора, столь удачно передававшая вечные изменения, взлёты и падения человеческой судьбы, утратила свои старые обертоны и приобрела биологическую окраску, которой отдадут также органические и социальные теории истории, имеющие то

общее, что они рассматривают множественность – реальную плюральность нации, народа или общества – по образцу сверхприродного тела, подчинённого одной неодолимой сверхчеловеческой “общей воле”.

Реальностью, которая придала этот современный оттенок старому словоупотреблению, было то, что начиная с 18-го века получило название “социального вопроса”, и что мы можем проще и лучше назвать наличием бедности. Бедность – не просто лишённость или отсутствие чего-либо, но состояние постоянной нужды и острой нищеты, неприятность которого состоит в его дегуманизирующей силе; бедность унизительна потому, что она подчиняет человека абсолютному диктату его тела, иначе говоря, абсолютному диктату необходимости, известной ему из его самого непосредственного опыта, а не из спекуляций. Именно под давлением этой необходимости массы бедных устремились на помощь Французской революции, вдохновляли её, подталкивали её вперёд, и, в конечном счете, привели к поражению. Когда они явились на политической сцене, вместе с ними явилась необходимость, в результате чего власть старого режима обратилась в бессилие, а новая республика оказалась мертворождённой; свобода должна была принести себя в жертву необходимости, наипервейшим жизненным нуждам. Когда Робеспьер провозгласил, что “всё необходимое для поддержания жизни должно быть общим, и только излишек может быть признан в качестве частной собственности”, он не только поставил с ног на голову всю предшествующую политическую теорию, которая считала, что именно излишку вещей и времени надлежит отойти в общее распоряжение. И не кто иной, как Робеспьер в итоге подчинил, по его собственным словам, революционное правительство “самому священному из всех законов – благу Народа, самому неоспоримому из всех прав – необходимости” (1). Иначе говоря, он принёс свой собственный “деспотизм свободы”, диктатуру ради установления свободы, в жертву “правам санкюлотов”, каковыми являлись права “одеваться, есть, воспроизводить вид” (2). Не что иное, как необходимость, первейшие жизненные потребности народа, способствовала развязыванию террора и, в конечном счете, поражению революции. Сам Робеспьер в итоге вполне давал себе отчёт, что произошло, когда в последней речи он облёк своё понимание случившегося в форму пророчества: “Мы погибнем от того, что упустили момент, который был намечен историей, чтобы основать свободу”. Не заговор королей и тиранов, но гораздо более могущественный заговор необходимости и бедности увёл их в сторону, не позволив воспользоваться этим “историческим моментом”. Тем временем революция изменила своё направление: её целью более не являлась свобода, её целью стало счастье народа.

Это обращение Прав Человека в права санкюлотов явилось поворотным моментом не только Французской революции, но и всех последующих. Причиной тому в немалой степени – тот факт, что Карл Маркс, величайший из теоретиков революции, в гораздо большей степени был историком, нежели политиком, а потому почти полностью пренебрёг первоначальным замыслом людей революции – основанием свободы – сосредоточив своё внимание почти исключительно на “объективном” ходе революционных событий. Иначе говоря, потребовалось более полувека прежде чем эта трансформация Прав Человека в права санкюлотов, отречение от свободы под диктатом необходимости, обрела своего теоретика. Когда в работах Карла Маркса это произошло, история современных революций достигла, по-видимому, пункта, откуда пути назад уже не было: так как события Американской революции не произвели по уровню мысли ничего хотя бы отдалённо подобного, революции подпали под чары Французской революции, в общем, и под влияние социального вопроса, в частности. (Это относится даже к Токвилю, основной задачей которого было изучение в Америке последствий той длительной и неизбежной революции, в которой события 1789-го были лишь первым этапом. К самой Американской революции и теориям основателей американского государства он проявил редкостное равнодушие).

Воздействие идей Маркса на ход всех революций 20-го века неоспоримо, и хотя может возникнуть соблазн отнести это влияние на счёт идеологических элементов в его работах, гораздо уместней объяснить его многими действительными и оригинальными открытиями, сделанными Марксом. Во всяком случае, нет сомнения в том, что молодой Маркс пришёл к выводу, что причиной неудачи Французской революции в деле основания свободы была её неспособность решить социальный вопрос. Из этого он заключил, что свобода и бедность несовместимы. Его наиболее важным и оригинальным вкладом в революционную теорию

было открытие в массовом пауперизме политического фактора, способное вызвать восстание не только ради хлеба и богатства, но также и ради свободы. Урок, почерпнутый им у Французской революции, состоял в том, что бедность может выступать политической силой первого порядка. Что же до идеологических элементов его учения, таких, как вера в "научный" социализм, в "надстройку", в "материализм", *et cetera*, то они в сравнении с ним были вторичными и производными; он разделил их со всем Новым временем, и по сей день они встречаются не только в различных ответвлениях социализма и коммунизма, но во всём корпусе социальных наук.

Преобразование Марксом социального вопроса в политический фактор первого порядка заключено в слове "эксплуатация", т. е. в представлении, что бедность не является "естественной", но есть результат эксплуатации со стороны "господствующего класса". Обладающего средствами принуждения. Ценность этой гипотезы для исторических наук на самом деле невелика; она списана с модели рабовладельческой экономики, где "класс" господ в подлинном смысле господствовал над слоем работников, и применима только к ранним стадиям капитализма, где беспрецедентных масштабов нищета была результатом насильственной экспроприации. Только благодаря своему революционному, а не научному, содержанию, гипотеза эта пережила целое столетие интенсивных исторических исследований. Именно в революционных, а не в научных целях ввёл Маркс элемент политики в эту новую науку экономики, превратив её тем самым в то, чем она ранее лишь претендовала быть – в политическую экономию, в которой экономический порядок зиждется на политической власти и посему может быть упразднён политической организацией и революционными средствами. Путём сведения всех отношений собственности к старому отношению, имевшему своим истоком насилие, а не необходимость, он сделал ставку на дух сопротивления, на который способны ставшие объектом насилия люди в отличие от тех, кто существует под властью необходимости. Маркс, несомненно, внёс свою лепту в дело освобождения бедных, однако не благодаря тому, что внушил им будто они являются живыми воплощениями исторической и иной необходимости, но потому, что убедил их в том, что сама бедность является политическим, а не природным феноменом, не результатом скудости средств к существованию, но следствием насилия и преступления. Потому что если массовой нищете (которая по определению не могла произвести "свободомыслящих людей" поскольку сопряжена с необходимостью) назначено было порождать революции, а не обрекать их на гибель, то надлежало объяснить экономические отношения как политические факторы и перевести их на язык политики.

Моделью для Маркса в данном отношении послужил античный институт рабства, в котором "господствующий класс", как он его называл, располагал средствами принудить зависимый класс к труду в свою пользу. Надежда Маркса, выраженная гегелевским термином "классовое сознание", питалась тем фактом, что современная эпоха освободила этот угнетённый класс до такой степени, что он уже способен выказать свою способность к действию, в то время как само это действие должно было стать неодолимым в силу самой необходимости, в какую эмансипация поставила рабочий класс. Поскольку освобождение трудящихся на начальных фазах Индустриальной революции, действительно, было до некоторой степени противоречивым: она освободила их от старых господ, чтобы подчинить ещё более властному господину – их повседневным нуждам и потребностям, иначе говоря, необходимости, силе ещё более принудительной, нежели насилие. Маркс, источником идей которого, пусть даже и не всегда явным, всё ещё служили античные институты и теории, знал это очень хорошо, что и было для него, вероятно, наиболее веским доводом вслед за Гегелем с готовностью поверить в диалектический процесс, в котором свобода непосредственно возникает из необходимости.

Место Маркса в истории человеческой свободы всегда останется столь же двойственным, что и у вдохновлённых его учением революций. Действительно, в своих ранних работах он переводил социальный вопрос на язык политики и осмыслял бедность в категориях угнетения и эксплуатации; и вместе с тем он же почти во всех своих писаниях после "Коммунистического Манифеста" совершает обратный перевод революционного *elan'* а своей молодости на квазинаучный язык экономики. Будучи первым, кто узрел условные по своей природе насилие и угнетение человека человеком там, где другие видели

безусловное господство необходимости, позднее он же открыл железные законы исторической необходимости за каждым актом насилия и преступления. А поскольку Маркс, в отличие от своих предшественников в Новом времени, но во многом в согласии с классической античностью, уравнивал необходимость с независимыми от мысли и воли потребностями процесса жизнедеятельности, то именно он несёт наибольшую ответственность за современную доктрину, согласно которой жизнь есть высшее благо и процесс жизнедеятельности общества составляет смысл любой политики. Таким образом, задачей революции стало уже не освобождение человека от угнетения со стороны другого человека, а тем более не основание свободы, но раскрепощение процесса жизнедеятельности общества в его полной продуктивности и, в конечном счете, достижение изобилия по всей земле. Не свобода, но изобилие отныне сделалось целью революции.

Было бы, однако, несправедливо объяснять это различие между ранними и поздними писаниями Маркса причинами исключительно психологического или биологического порядка и оценивать его как действительную перемену в умонастроении мыслителя. Даже уже будучи пожилым человеком, в 1871-м, Маркс ещё сохранил достаточный заряд революционности, чтобы восторженно приветствовать Парижскую коммуну, хотя само это событие явно противоречило всем его теориям и предсказаниям. Гораздо более вероятно, причина по своей природе была теоретической. После того, как он подверг критике экономические и социальные условия, переведя их на язык политики, ему вскоре должно было стать ясно, что эти категории обратимы, и что в теоретическом плане столь же допустимо осмыслять политику в экономических понятиях, сколь и наоборот. (Подобная обратимость присуща всем исконно гегелевским категориям мыслию.) Раз было установлено наличие связи между насилием и необходимостью, не было ничего невозможного в том, чтобы за насилием не обнаружить необходимость или за угнетением – экономическую подоплёку, даже если первоначально эти отношения рисовались совсем иначе, а именно, необходимость разоблачалась как результат насилия человека человеком. Подобная интерпретация как нельзя лучше должна была соответствовать теоретическому настрою марксова учения, поскольку сведение насилия к необходимости давало то неоспоримое теоретическое преимущество, что оно было гораздо более “элегантным”; оно настолько упрощало суть вопроса, что, в конечном счете, действительное различие между насилием и необходимостью сделалось несущественным. Ибо насилие на самом деле легко могло быть понято как некая функция или внешнее проявление лежащей в его основе всецельной необходимости, тогда как необходимость, которая всегда сопровождает нас в силу самого существования наших тел с их потребностями, никогда не может быть просто сведена к насилию или полностью им исчерпана. Именно учёный в Марксе с его амбицией поднять свою “науку” до ранга естественной, основной категорией которой была бы в таком случае необходимость, соблазнил его на подобное обращение собственных категорий. Говоря языком политики, такой оборот событий вёл Маркса к прямому отказу от свободы в пользу необходимости. Он совершил то, что его учитель в революции, Робеспьер, проделал до него и что его величайшему ученику, Ленину, выпало проделать вслед за ним в самой значительной из революций, какую когда-либо вдохновило его учение.

Вошло в обыкновение смотреть на все эти капитуляции, отречения от свободы и, в особенности, на то, что было совершено Лениным, как на нечто само собой разумеющееся, неизбежное. Причина этого главным образом в том, что нам трудно оценивать всех этих людей, и опять-таки в первую очередь, Ленина, какими они являлись сами по себе, а не в качестве наших собственных предшественников. (В этой связи заслуживает внимания тот факт, что Ленин, не в пример Гитлеру и Сталину, так и не обрёл подлинного биографа, несмотря на то, что был не просто “лучше”, но несравненно проще. Возможно, это оттого, что его роль в истории 20-го столетия гораздо более неоднозначна и противоречива). Так, даже Ленин, при всей своей догматической приверженности марксизму мог, по всей видимости, избежать этой капитуляции; в конце концов, никто иной, как Ленин, когда его однажды попросили в одном предложении выразить суть и цели Октябрьской революции, предложил любопытную и едва ли до конца понятую формулу: “Электрификация плюс советская власть”. Этот ответ примечателен в первую очередь тем, что в нём отсутствует: роль партии, с одной стороны, строительство социализма, с другой. Вместо этого нам

предлагается совершенно немарксистское разделение экономики и политики, разграничение между электрификацией как решением социального вопроса России, и советской системой как её новым политическим организмом, возникшим в процессе революции независимо от всяких партий. Возможно, ещё более удивителен в устах марксиста намёк, что проблему бедности надлежит решать не путём социализации и социализма, но техническими средствами. Ибо техника, в отличие от социализации, политически нейтральна; она не предписывает и не запрещает какую-либо определённую форму правления. Иначе говоря, освобождение от бича бедности было бы достигнуто путём электрификации, тогда как свобода – посредством новой формы правления, советов. Это пример, не столь уж редкий, когда дар Ленина как государственного деятеля брал верх над его марксистской выучкой и идеологическими стереотипами.

Но, однако же, не надолго. Он пожертвовал возможностями рационального, неидеологического экономического развития страны вместе с перспективами новых институтов свободы, когда решил, что только большевистская партия способна выступать движущей силой и электрификации, и советов; тем самым он создал прецедент для последующего развития, когда партия и партийный аппарат стали буквально всемогущими. И всё же он, по-видимому, отрёкся от своей ранней позиции в большей мере из соображений экономического, нежели политического, порядка, не столько ради власти партии, сколько во имя электрификации. Он был убеждён, что не обладающий необходимой компетенцией народ в отсталой стране не в состоянии победить бедность в условиях политической свободы, или уж, во всяком случае, не в состоянии преодолеть бедность и установить свободу одновременно. Ленин был последним, по времени, но не по значимости, из наследников Французской революции; у него не было теоретической программы свободы, однако, когда он соприкасался с ней в конкретной реальности, он понимал, с чем имеет дело. И когда он принёс новые институты свободы – советы – в жертву партии, которая, как он полагал, освободит бедных, он всё ещё следовал трагическим путем, проложенным Французской революцией.

## II

Идея, будто бедность должна помочь людям разорвать цепи угнетения, ибо бедным нечего терять кроме своих цепей, настолько проникла в нашу жизнь из марксова учения, что мы уже как-то забываем о её неизвестности до событий Французской революции. Правда, распространённый предрассудок, весьма дорогой сердцам возлюбившим свободу, твердил людям 18-го столетия, что “на протяжении ближайших двенадцати столетий Европа являла взору непрестанные усилия народа избавиться от угнетения своими правителями” (4). Однако под народом эти люди вовсе не имели в виду бедных; и предрассудок 19-го века, что все революции социальны в своём истоке, всё ещё отсутствовал в теории и опыте века 18-го. Не было ничего удивительного в том в реакции людей Американской революции, приехавших во Францию и собственными глазами наблюдавших социальные условия на континенте, как бедных, так и богатых, после чего они уже больше не могли верить вместе с Вашингтоном, будто “Американская революция ... как будто открыла глаза почти каждой нации в Европе, и дух равной свободы быстро распространяется повсюду”. Некоторые из них ещё раньше предостерегали французских офицеров, сражавшихся вместе с ними в Войне за независимость, чтобы “победы на этой девственной земле не слишком обнадёживали их. Вы унесёте наш опыт с собой, однако если вы попытаетесь внедрить его в стране, которая была испорченной на протяжении веков, вы столкнётесь с трудностями куда большими, нежели наши. Наша свобода была добыта кровью; ваша же кровь должна будет литься рекой, прежде чем свобода сможет пустить корни в Старом Свете” (5). И всё же главное основание для сомнения было ещё более конкретным. Им являлось то, (как писал Джефферсон за два года до Французской революции), что из “двадцати миллионов народа ... девятнадцать миллионов более несчастны, более унижены в каждом обстоятельстве человеческого существования, чем последний несчастный во всех Соединённых Штатах”. (Ещё до него Франклин, в бытность свою в Париже, размышлял о “счастье Новой Англии, где каждый человек фригольдер (владелец своей земли), имеет право голоса в публичных делах, живёт в уютном тёплом доме, имеет в изобилии пищу и топливо...”).

Джефферсон не ожидал великих дел и от тех, кто жил в комфорте и роскоши; их поступки, на его взгляд, определялись манерами, принятие которых было бы "шагом к совершенной нищете" повсюду (6). Ни на минуту он также не мог себе представить, чтобы народ, столь "обременённый нищетой – двойной нищетой бедности и коррупции – оказался способен достичь того, что было достигнуто в Америке. Напротив, он предупреждал, что эти люди "не в коем случае не являются теми свободно мыслящими людьми, к которым мы привыкли в Америке". Джон Адамс также под занавес своей жизни пришёл к выводу, что свободное республиканское правление во Франции было бы столь же неестественным, иррациональным и неосуществимым, как если бы в нём участвовали слоны, львы, тигры, пантеры, волки, медведи из королевского зверинца в Версале" (7). И когда, два с половиной десятилетия спустя, события до некоторой степени подтвердили его правоту, и Джефферсон мысленно вернулся к "черни больших городов Европы, в руках которой любая степень свободы "моментально была бы обращена в уничтожение и разрушение всего частного и общественного" (8), он имел в виду и богатых, и бедных, и коррупцию, и нищету.

Ничто не было бы менее справедливым, как принять успех Американской революции за аксиому и заняться выяснением причин неудачи людей Французской революции. Своим успехом Американская революция обязана не только мудрости основателей республики, хотя эта мудрость была, несомненно, очень высокого калибра. Не следует забывать, что, несмотря на все свои достижения, Американская революция, тем не менее, всё ещё не положила начало *novus ordo saeculorum*, напоминанием о котором до сих пор служит надпись на долларовых банкнотах. Хотя американская конституция и доказала свою жизнеспособность "на деле", "как реальный факт ..., в осязаемой форме", она тем не менее не стала "для свободы тем, чем грамматика является для языка" (9). Причиной этого успеха, так и, одновременно, неудачи было одно и то же: отсутствие бедности в Америке и её наличие во всём остальном мире. Это утверждение чересчур категорично и нуждается в двух коррективах.

Что отсутствовало на американской сцене – это скорее нищета и нужда, нежели собственно бедность, поскольку "противоречие между богатым и бедным, трудолюбивым и бездельником, образованным и неучем" всё ещё в значительной мере сохранялось на американской почве и занимало умы основателей, убеждённых, невзирая на процветание своей страны, что эти различия – "столь же древние, сколь и распространённые по всей земле" – вечны (10). И, тем не менее, поскольку трудящиеся классы в Америке были хотя и бедны, однако всё же не нищи – свидетельства путешественников из Англии и с континента единодушны в своём удивлении "На всём пути в 1200 миль я не встретил ни одного, кто просил бы подаяния" (Эндрю Бернаби) – нужда не оказывала сколь-нибудь заметного влияния на революцию. Проблема, стоявшая перед ней была не социальной, но политической, затрагивала не устройство общества, но форму правления. Суть её заключалась в том, что "постоянный тяжёлый труд" и недостаток досуга у большинства населения автоматически вели к исключению его из активного участия в управлении – хотя, конечно же, не лишали свободы быть представленными и избирать своих представителей. Однако представительство есть не более чем вопрос "самосохранения" или своекорыстия, оно призвано защитить жизненные интересы трудящихся и предохранить большинство народа от злоупотреблений правительства. Будучи по своей сути отрицательным гарантом, оно ещё не в коей мере не подразумевает подлинного участия в политике для большинства, как неспособно оно пробудить в людях ту "страсть к различению" – "желание не только равняться или походить, но превосходить" – которую Джон Адамс вслед за "самосохранением" считал "важнейшим побудительным мотивом человеческих действий" (11). Тем самым проблема бедных после того, как их самосохранение было гарантировано, состояла в том, что они оказались за кулисами публичной сцены, на которой превосходство только и способно проявить себя; где бы он не находились, они пребывали во тьме. Вот екак это представлялось Джону Адамсу: "Совесть бедняка чиста; и всё же ему стыдно... Он ощущает себя вне поля зрения других, пробираясь на ощупь в потёмках. Человечество его не замечает. ... В гуще толпы, в церкви, на рынке ... он в такой же темноте, как если бы находился на чердаке или в подвале. Его не осуждают, не порицают, не попрекают; его всего лишь не видят ... Быть полностью незамеченным и сознавать это невыносимо. Если бы Робинзон Крузо на своём острове имел

александрийскую библиотеку и был уверен, что никогда снова не увидит лица человека, открыл бы он когда-нибудь книгу?" (12).

Я привела эту достаточно пространную цитату потому, что то чувство несправедливости, которое она передаёт, убеждение, что скорее именно мрак, а не нужда, является наиболее дегуманизирующим последствием бедности, чрезвычайно редко для литературы Нового времени; хотя, конечно, и за марксовой попыткой переписать историю с точки зрения классовой борьбы можно разглядеть желание посмертно реабилитировать тех, к ущербу жизни которых история присовокупила оскорбление забвением. По всей видимости, именно отсутствие в Америке нищеты дало возможность Джону Адамсу обнаружить политическую проблему стоящую за бедностью. Однако его соображения относительно уродующих последствий этой темноты, оставляющие в стороне гораздо более очевидный ущерб, какой человеческой жизни наносит нужда, вряд ли разделили бы сами бедные; и поскольку эти мысли остались мыслями привилегированных, весьма проблематично, чтобы они оказали сколь-нибудь заметное влияние на историю революций и революционную традицию. Когда, сначала в Америке, а затем и повсеместно, бедные становились состоятельными, они не делались людьми, чей досуг открывал перед ними простор для проявления желания превосходства, но отдавались скуке свободного времени, а если и у них пробуждался вкус к "одобрению и похвале", то они были рады приобрести эти "блага" как можно дешевле; иначе говоря, они погасили в себе страсть к различению и превосходству, которая могла проявлять себя только на широком свете публичности. Целью политики для них оставалось самосохранения общества, и идея Джона Адамса, что "основная цель государства состоит в регулировании страсти к различению" (13), даже не стала предметом спора, она была попросту забыта. Вместо того, чтобы устремиться в сферу публичной, политической деятельности, где только и могло существовать истинное превосходство, они предпочли распахнуть свои частные дома в "блистательном потреблении", выставив напоказ своё богатство и сделав предметом всеобщего обозрения то, что по самой своей природе должно быть скрыто от глаз.

Тем не менее, эти наши сегодняшние проблемы - как предохранить ставших богатыми вчерашних бедных от следования прежним стандартам поведения и от навязывания их политике - были ещё совершенно чужды для 18-го века, и даже сегодня эти проблемы западного общества, хотя и не лишённые оснований в условиях достатка, могут выглядеть роскошью в сравнении с заботами и проблемами остального мира. Современная чувствительность безучастна к этой темноте, как зачастую глуха она к тому, что "природный талант" остаётся нереализованным. А заодно и связанное с ним "желание превосходства". И тот факт, что Джон Адамс, как и другие "отцы-основатели" был глубоко задет именно этой стороной бедности, должен выглядеть для нас действительно очень странным, если мы вспомним, что отсутствие социального вопроса в Америке было к тому же весьма обманчивым, и что унижающая и унижающая человека нищета существовала повсюду в форме рабского труда негров.

Достаточно только беглого взгляда на историю, чтобы убедиться, что не в коей мере не самоочевидно, будто картины бедности обязательно вызывают у людей жалость. Даже на протяжении долгих веков, когда христианское милосердие влияло на моральные стандарты Запада, сострадание очень мало что значило в вопросах политики, а порой даже и в делах самой Церкви. Однако здесь мы имеем дело с людьми 18-го столетия, когда всё это вековое равнодушие уже сходило на нет, и когда, словами Руссо, "внутренний протест при виде страданий собрата" стал хорошим тоном в определённых кругах европейского общества, в первую очередь тех, кто стоял у истоков Французской революции. Отныне страсть сострадания преследовала и влекла лучших людей всех революций за единственным исключением Американской, в которой сострадание не принадлежало к числу мотиваций, руководящих поступками её действующих лиц. Если бы не рабство негров в Америке, этот поразительный факт можно было бы объяснить исключительно американским процветанием, "привлекательным равенством" Джефферсона, или тем фактом, что Америка действительно была, по словам Уильяма Пенна, "страной доброго бедного человека". Однако поскольку рабство всё же существовало, возникает искушение спросить себя, не зависела ли эта доброта страны бедного белого человека в значительной мере от труда и нищеты чёрных - в середине 18-го века в Америке жило около 400 000

негров и приблизительно 1 850 000 белых - и даже не обладая надёжными статистическими данными, мы, тем не менее, можем быть уверены, что процент полной нищеты и страдания в странах Старого Света был значительно ниже. Из этого можно только заключить, что институт рабства означает мрак ещё более беспросветный, чем темнота, на которую обрекает бедность; именно раб, а не бедняк, был "полностью незамеченным". И если Джефферсон, как и до некоторой степени другие, отдавали себе отчёт в том первородном преступлении, которому американское общество было обязано своим благополучием, если они "трепетали при мысли, что Бог справедлив" (Джефферсон), то происходило это потому, что они были убеждены в несовместимости института рабства с основанием свободы, а не потому, что ими двигала жалость или чувство солидарности с братьями. И это с трудом для нас понятное безразличие не было чертой, отличавшей одних только американцев, а вина за него должна быть возложена на классовую заинтересованность в институте рабства, нежели на особую чёрствость их сердец или эгоизм. Ибо европейские наблюдатели в 18-м веке, у которых картина социальных условий в Европе пробуждала чувство сострадания, когда речь заходила об Америке реагировали подобным же образом. Они также считали, что основное различие между Америкой и Европой состоит "в отсутствии того унижительного положения, которое обрекает часть рода человеческого на невежество и бедность" (14). Другими словами, рабство для американцев не в большей мере было частью социального вопроса, нежели для европейцев, вследствие чего социальный вопрос, отсутствовал ли он действительно или отстоял далеко на заднем плане, не играл в Америке практически никакой роли. А вместе с ним отсутствовала и наиболее властная и, быть может, самая опасная из всех страстей движущими революционерами: страсть сострадания.

Во избежание недоразумений: социальный вопрос, анализируемый нами здесь в связи с его ролью в революциях, не следует путать с вопросом равенства возможностей или проблемой социального статуса, ставшей в последние несколько десятилетий едва ли не главной темой социальных наук. Погоня за социальным статусом с присущими ей правилами игры была столь же распространена в определённых слоях общества в 18-м и 19-м веках, сколь и сейчас, однако в то время она ещё не почиталась за высший смысл жизни. И никому из революционеров той поры в голову бы не пришло задаться целью вовлечь в неё всё человечество или же обучить её правилам людей из низов. Насколько далеки наши сегодняшние представления были бы умам основателей республики, возможно, лучше всего проиллюстрировать на примере их подхода к вопросу образования, которому они придавали огромную важность не потому, что оно давало каждому гражданину возможность подняться по социальной лестнице, но по той причине, что благосостояние страны и функционирование её политических институтов зависело от образования всех граждан. Они настаивали, "чтобы каждый гражданин мог получить образование соответствующее его возможностям и склонностям", что означало, что в целях образования граждане должны быть поделены на два класса - работников и образованных", поскольку "для содействия общественному благу (public happiness) было бы целесообразно, чтобы тем лицам, которых природа наделила гением и добродетелью, была предоставлена ... возможность оберегать священную сокровищницу прав и свобод их сограждан ... без принятия во внимания их богатства, происхождения или других случайных условий и обстоятельств" (15). В этих соображениях нет и намёка на озабоченность либералов 19-го века правом индивида на полное развитие своих талантов, как нет и их повышенной чувствительности к несправедливости, заключённой в отсутствии у таланта возможности полностью развить свои дарования. (И одна, и вторая тесно связаны с культом гения, характерным для буржуазного общества и не были известны 18-му веку). Ещё более чужда этим людям была сегодняшняя идея, будто каждый имеет право на социальное продвижение, а тем самым и на образование, которое государство обязано ему обеспечить вне зависимости одарён он или нет с тем, чтобы он смог повысить свой социальный статус.

Общеизвестный реализм "отцов-основателей" в оценке слабостей человеческой природы, однако новые идеи обществоведов, согласно которым принадлежащие к низшим слоям общества обладают правом на выражение возмущения. Жадности и зависти, немало бы их удивили, не только по той причине, что они считали зависть и жадность пороками независимо от того, где они встречаются, но вероятно также потому, что этот самый



реализм подсказал бы им, что подобные пороки гораздо более распространены на верхних этажах, нежели внизу социальной пирамиды (16). Несомненно, социальная мобильность была сравнительно высока в Америке и в 18-м веке, однако вызвана она была не революцией; и если Французская революция открыла дорогу талантам, причём весьма решительно, то произошло это не прежде чем во времена Директории и Наполеона Бонапарта, когда в повестке дня стояла уже не свобода и основание республики, но ликвидация революции и возвышение буржуазии. Оставляя эту тему, мы, тем не менее, можем прийти к согласию, что только трагедия бедности, а не крушение надежд индивида или социальных амбиций, способна вызвать сострадание. Тем самым мы должны обратиться к той роли, какую сострадание играло во всех революциях, во всех, за исключением, конечно же, Американской.

### III



революционный постер времён якобинской диктатуры

Отвести глаза от нищеты и страданий масс человеческих существ было не более возможно в Париже 18-го века или Лондоне 19-го, где Марксу и Энгельсу довелось осмыслять уроки Французской революции, нежели это представляется возможным сегодня в некоторых европейских, большинстве латиноамериканских и почти всех азиатских и африканских странах. Безусловно, люди Французской революции вдохновлялись ненавистью к тирании, они не в меньшей степени рвались в бой против угнетения, чем те, кто, по замечательным словам Даниела Уэбстера, "пошёл воевать за преамбулу" (первые абзацы Декларации независимости) и "семь лет сражался за декларацию". Против тирании и угнетения, а не против эксплуатации и бедности, утвердили они права народа, из согласия которого – в соответствии с римской античностью, в школе которой был воспитан и выучен революционный дух – всякая власть должна производить свою легитимность. Так как сами они в политическом отношении были безвластны и потому принадлежали к угнетённым, они ощущали свою сопричастность народу и не нуждались в излишнем выражении своей солидарности с ним. Если они и возглавили народ, то не потому, что хотели что-то сделать для него, будь то из любви к нему или ради последующей власти над ним; они говорили и поступали как его представители в общем деле. И, тем не менее, что оставалось само собой разумеющимся на протяжении тринадцати лет Американской революции, очень скоро обернулось чистой фикцией в ходе Французской.

Во Франции падение монархии не изменило отношения между правящими и подвластными, между правительством и нацией, и никакое изменение государственного строя, как видно, не в состоянии было устранить пропасть между ними. Революционные правительства, в этом отношении не отличавшиеся от своих предшественников, не были правлениями ни

“народа”, ни “через народ”, но в лучшем случае “для народа” [слова из Геттисбергской речи А. Линкольна ], а в худшем – “узурпацией суверенной власти” самозванными представителями, поставившими себя в положение “абсолютной независимости по отношению к нации” (17). Неожиданным фактом, обнаружившимся уже после того как революция набрала полный ход, было то, что основное различие между нацией и её представителями во всех фракциях состояло не столько в “добродетели и гении”, как на то надеялись Робеспьер и другие, но имущественном положении. Лишь для немногих освобождение от тирании обернулось свободой, остальные же едва ли ощутили какие-либо перемены в своём тяжелом положении. Этим надлежало быть освобождёнными вторично, и в сравнении с этим освобождением от ярма необходимости, первоначальное освобождение от тирании должно было представляться детской игрой. Вдобавок, в этом повторном освобождении, люди революции и представляемый ими народ не стояли по одну сторону, сплочённые одним общим делом. Требовалось особое усилие от представителей, усилие солидаризации, названное Робеспьером “добродетелью”, и это не была добродетель римлян; её целью не была *res publica* и она не имела ничего общего со свободой. Добродетели подобного рода надлежало заботиться о благоденствии народа, отождествлять собственную волю с его волей – *il faut une volonté UNE* (должна быть одна Единая воля – фр.) – и это усилие было направлено первым делом на счастье многих. После падения Жиронды уже не свобода, но счастье многих стало “новой идеей в Европе” (Сен-Жюст).

Слово *le peuple* (букв. народ, население – фр.) – ключевое для понимания Французской революции, и его значение было определено теми, кто взирал на сцены страдания народа сам его не испытывая. Впервые оно было применено не только к тем, кто был устранён от участия в отправлении власти, не только к гражданам, но к людям низшего сословия. Самим своим существованием это слово обязано состраданию, и оно стало синонимом несчастья и неудачи: *le peuple, les malheureux m'applaudissent* (народ, несчастные, мне рукоплещут – фр.), как любил повторять Робеспьер; *le peuple toujours malheureux* (вечно несчастный народ – фр.), как выражался даже Сиейес, одна из наименее сентиментальных и наиболее трезвых фигур революции. Отсюда вытекало, что персональная легитимность тех, кто представлял народ и был убеждён, что всякая легитимная власть должна происходить из него, могла основываться только на *zele compatissant* (страсти сострадания – фр.), на “том властном импульсе, который влечёт нас к *les hommes faibles* (слабым людям – фр.) (19), короче, на способности страдать и сострадать вместе со всем “огромным классом бедных” подкреплённой желанием возвысить страдания до ранга высшей политической страсти и величайшей политической добродетели.

С точки зрения истории, сострадание становится побудительным мотивом революционеров только после того, как жирондисты продемонстрировали свою неспособность принять конституцию и установить прочное республиканское правление. Революция изменила своё направление в момент захвата власти якобинцами предводительствуемыми Робеспьером, однако не по причине их большей радикальности, но потому, что они не разделяли устремлений жирондистов в отношении форм правления, потому, что они более верили в народ, чем в республику, и “слепо полагались на естественную добродетель класса”, а не на учреждения и конституции: “При новой конституции”, утверждал Робеспьер, “законы должны провозглашаться “от имени народа Франции”, а не от имени “Французской Республики” (20).

Это смещение акцента было вызвано не какой-либо теорией, но исключительно ходом самой революции. Очевидно, тем не менее, что в данных обстоятельствах древнеримская

теория народного согласия как предпосылки любого правового государства более не была применимой, а потому вполне естественно это понятие согласия должно было быть заменено *volonte generale* (общая воля – фр.) Руссо (первое понятие в теории Руссо можно обнаружить под именем *volonte de tous* (воля всех – фр.)) (21). В отличие от “общей воли” “воля всех” или согласие народа не только не обладала динамикой или не была достаточно революционной, чтобы основать новый политический организм или установить правление, она очевидно уже предполагала существование правления и государства и тем самым могла казаться достаточной только для конкретных решений или урегулирования проблем возникающих в уже существующем политическом организме. Эти формальные соображения, тем не менее, лишь вторичны по своей важности, Гораздо более существенно, что само слово “согласие” с его оттенком сознательного выбора и продуманного мнения, было заменено словом “воля”, которое принципиально исключает все процессы обмена мнениями и конечное согласие между ними. Воля, если она вообще способна выполнять свою функцию, должна действительно быть единой и неделимой. “разделённая воля была бы непредставима”; между различными волями не может быть согласия, как между различными мнениями. Перестановка акцента с “республики” на “народ” означала, что постоянство и единство будущего государства гарантировалось не мирскими институтами, общими для данного народа, но его собственной волей. Наиболее характерной чертой этой воли народа как *volonte generale* было её единодушие, и когда Робеспьер без конца ссылался на “публичное мнение”, он подразумевал под ним единодушие этой общей воли, а не мнение, с которым можно было публично соглашаться или не соглашаться.

Это постоянное единство народа воодушевлённое единой волей не следует путать со стабильностью. Руссо рассматривал свою метафору общей воли с достаточной серьёзностью и настолько буквально, что нация представляла подобной телу движимому единой волей, которая как и воля отдельного человека может в любой момент измениться, не препятствуя ему оставаться тем же самым. Именно в этом смысле Робеспьер требовал: “Il faut une volonte UNE... Il faut qu'elle soit republicaine ou royaliste”

(должна быть одна Единая воля ... будь она республиканской или монархической – фр.). Сам Руссо настаивал, что было бы “нелепо, чтобы воля сковывала себя на будущее время”, предвосхищая этим фатальную нестабильность и ненадёжность революционных правительств и в то же время оправдывая давнее предубеждение национального государства, будто договоры обязаны соблюдаться только в той мере, в какой они служат так называемым национальным интересам. Это понятие *raison d'etat* (государственный интерес – фр.) древнее Французской революции уже по той простой причине, что идея единой воли вершащей всеми судьбами и представляющей интересы нации в целом, была в то же время расхожей интерпретацией той национальной роли, какую надлежало сыграть просвещённому монарху, устранённому впоследствии революцией. Проблема на самом деле заключалась в том, по сделанному Джоном Адамсом однажды замечанию, как вообще “заставить двадцать пять миллионов французов, никогда ранее не знавших и не помышлявших ни о каком другом законе кроме воли короля, сплотиться вокруг свободной конституции”. Привлекательность теории Руссо для людей Французской революции как раз в том и состояла, что он, по-видимому, нашёл в высшей степени оригинальный способ, как поставить множество на место занимаемое ранее одним лицом; ибо эта “общая воля” была, ни больше, ни меньше, тем, что должно было связать многих в единое целое.

Свою конструкцию этого многоголового единого Руссо основывает на обманчиво простом и кажущемся правдоподобным примере. Он извлекает его из повседневного опыта, когда два конфликтующих интереса объединяются если им в равной степени противостоит третий. Переводя на язык политики, он предполагает существование и основывается на объединяющей силе общенационального врага. Только в присутствии внешней угрозы возможна такая вещь как “*la nation une et indivisible*” (нация единая и неделимая – фр.), идеал французского и всякого другого национализма. Тем самым национальное государство может быть достигнуто только во внешней политике в условиях хотя бы потенциальной угрозы. Это заключение было редко открыто признаваемым общим местом национальной политики в 19-м и 20-м веках; оно столь очевидным образом вытекало из теории общей воли, что уже Сен-Жюст неплохо был с ним знаком: только иностранные

дела, утверждал он, могут в собственном смысле быть названы "политическими", тогда как человеческие отношения составляют "социальное". ("Seule les affaires etrangeres relevaient de la "politique", tandis que les rapport humains formaient "le social"" (23)).

Однако сам Руссо пошёл на шаг дальше. Он задался целью обнаружить объединяющий принцип внутри самой нации, дабы сделать его пригодным также для нужд внутренней политики. Задача таким образом свелась к тому, чтобы отыскать этого общего врага, не заходя в область иностранных дел, а предложенное им решение – что этот враг существует в груди каждого гражданина, конкретно, в его отдельной воле и частном интересе. Корень же вопроса заключается в том, что этот скрытый, отдельный враг мог подняться до статуса общего врага – объединяя нацию изнутри – стоило только суммировать все отдельные воли и интересы. Общий враг внутри нации есть полная сумма отдельных интересов всех граждан. "Согласие интересов двух частных лиц", говорит Руссо, цитируя маркиза д'Аржансона, – "возникает вследствие противоположности их интересу третьего". "[Аржансон] мог бы добавить, что *согласие всех интересов возникает вследствие противоположности их интересу каждого*. Не будь различны интересы, едва ли можно было понять, что такое интерес общий, который тогда не встречал никакого противодействия; всё шло бы само собой и политика не была бы более искусством" (24). (курсив мой – Х. А.)

Читатель, возможно, отметил примечательное отождествление воли и интереса, на котором зиждется вся политическая теория Руссо. Он употребляет эти термины как синонимы в своём *Du Contract Sociale* ("Об общественном договоре, или Принципы политического права", название трактата Ж.-Ж. Руссо (1762)), и его молчаливая посылка состоит в том, что воля представляет собой не что иное, как некоторую разновидность автоматической артикуляции, проявления интереса. Тем самым общая воля есть артикуляция общего интереса, интереса народа или нации как целого, и поскольку этот интерес или воля является общим, само его существование зиждется на противопоставлении каждому интересу или воле в отдельности. В предложенной Руссо конструкции нации не надо дожидаться, когда враг станет угрожать её границам, чтобы подняться "как один человек" и сплотиться в *union sacree* (священный союз – фр.); единство нации гарантировано в той мере, в какой каждый гражданин несёт в себе самом этого общего врага наряду с общим интересом, который может пробудить только общий враг; ибо общим врагом выступает частный интерес и отдельная воля каждого человека. Если только каждый человек объявит войну самому себе в этой своей отдельности, он сможет вызвать в себе своего собственного антагониста, общую волю; и только таким образом станет он настоящим гражданином национального государства. Ибо "отбросьте из этих изъявлений [каждой частной] воли взаимно уничтожающиеся крайности; в результате сложения оставшихся расхождений получится общая воля". Чтобы быть причастным политическому организму нации, каждый отдельный гражданин должен находиться в состоянии постоянной борьбы против самого себя и своих собственных интересов.

Конечно же, ни один национальный политик не заходил в следовании Руссо настолько далеко, и в то время как современные националистические концепции в весьма значительной степени исходят из наличия общего врага за рубежами страны, нигде всё же мы не найдём того предположения, будто бы общий враг таится в сердце каждого. Иначе, тем не менее, дело обстоит в случае с революционерами и революционной традицией. Не только во Французской революции, но и во всех революциях последовавшей её примеру, частный интерес считали одной из личин общего врага, и теории террора от Робеспьера до Ленина и Сталина имеют общим то убеждение, что интерес каждого должен автоматически и перманентно быть враждебен частным интересам граждан (25). Зачастую вызывает удивление необычайная самоотверженность революционеров, которую не следует путать с "идеализмом" или героизмом. На самом деле, добродетель начала отождествляться с самоотверженностью с того времени, когда Робеспьер повёл проповедь добродетели, понятие которой он позаимствовал у Руссо, и именно это отождествление наложило неизгладимый отпечаток на человека революции и его сокровеннейшее убеждение, будто ценность политики может быть измерена степенью её противостояния частным интересам, и что человек тем более ценен, чем более он действует вопреки своим собственным интересам и против собственной воли.

Как бы не оценивались различные стороны учения Руссо, гораздо важнее, что подлинный опыт, на котором основывалась проповедуемая Руссо самоотверженность равно как и "террор добродетели" Робеспьера, не может быть понят без учёта главенствующей роли, какую сострадание стало играть в умах и сердцах тех, кто подготавливал и кто принимал деятельное участие в событиях Французской революции. Что до Робеспьера, то для него представляется самоочевидным, что единой силой, которая могла и должна была объединить различные классы общества в единую нацию, было сострадание тех, кто сам не испытывал страданий к *malheureux*, высших классов к низшим. "Доброта" человека в естественном состоянии сделалась для Руссо аксиомой только потому, что он открыл в сострадании наиболее естественную человеческую реакцию на страдание других, а вместе с ним и действительную основу всех подлинно "естественных" человеческих взаимоотношений. Дело не в том, что Руссо или Робеспьер когда-либо сталкивались с этой внутренней "добротой" естественного человека вне пределов общества; они вывели её существование из в высшей степени реальных повседневных наблюдений испорченности общества, во многом подобно тому, как встречающий лишь одни гнилые яблоки может заключить об их испорченности, допустив существование свежих. Из собственного внутреннего опыта им было известно: вечная игра между разумом и страстями, с одной стороны, мысленный диалог, нескончаемая беззвучная беседа человека с самим собой, с другой. И так как они в соответствии с установками своего времени не различали между мышлением и разумом, они делали из этого вывод, что разум блокирует не только страсти, но и сострадание, что он, по словам Руссо, "заставляет человека обратить свои мысли на самого себя, ... отделяет человека от всего, что стесняет его и удручает". Разум делает человека эгоистом; он препятствует естеству "отождествить себя с несчастным страждущим"; или, как выразился Сен-Жюст, "Il faut ramener toutes les definitions a la conscience; l'esprit est un sophiste qui conduit toutes les vertus a l'echafaud" (26) ("Следует относить все определения к совести; разум – софист, отправляющий все добродетели на эшафот"- фр.).

Для нас стольк естественно связывать бунт против разума с романтизмом начала 19-го века, представляя по контрасту с ним 18-й век столетием "просвещённого" рационализма с Храмом Разума в качестве его несколько гротескного символа, что мы уже склонны не замечать или недооценивать значение всех этих взываний к страсти, сердцу, душе и, в особенности, к душе расколота надвое, *ame déchiree* (расколота, растерзанная душа – фр.) Руссо. Так, словно бы Руссо в своём бунте против разума поставил эту надвое расколотую душу на место естественной раздвоенности как она проявляет себя в молчаливом диалоге ума с самим собой, называемом нами мышлением. И поскольку разорванность души всегда является признаком конфликта, а не диалога, это вызывает страсть в двояком её смысле сильного страдания и сильной страстности. Именно эта способность к страданию была противопоставлена Руссо эгоизму общества, с одной стороны, и ничем не нарушаемому уединению ума вовлечённого в диалог с самим собой, с другой. И именно этому упору на страдание более чем любой другой части своего учения, обязан он доминирующему влиянию на умы людей, кому выпало совершить Революцию, кто сам соприкоснулся с непомерными страданиями бедных и кто впервые вывел их в свет рампы. То, что ценилось превыше всего в этом великом усилии общечеловеческой солидаризации, была самоотверженность, способность без остатка раствориться в страданиях других, а не активная доброта; так же как эгоизм, а не безнравственность представлялась наиболее одиозным и даже наиболее опасным. К тому же эти люди гораздо лучше были знакомы с пороком, нежели со злом; они наблюдали пороки богатых и их непомерный эгоизм, и они пришли к выводу, что добродетель должна быть "спутницей несчастья и уделом" бедных. Они видели как "чары удовольствия шли рука об руку с преступлением" и из этого заключили, что муки нищеты должны были сами собой породить благодать (27). Магия сострадания состояла в том, что оно открывало сердце страждущего страданиям других, путём чего восстанавливалась и укреплялась "естественная" связь между людьми, которой только богатые были лишены. Там где страсть, способность к страданию, и сострадание, способно страдать с другими, кончались, начинался порок. Эгоизм представлял собой разновидность "извращённого естества". Если Руссо ввёл сострадание в политическую теорию, то Робеспьер, со всей пылкостью революционного

оратора, поставил его в центр революционной политики.

Было, пожалуй, нечто от рока в том, что проблема добра и зла и влияния их на человеческие судьбы во всей неприукрашенной простоте должна была стать перед людьми в тот самый момент, когда они утверждали или заново утверждали человеческое достоинство, не прибегая к помощи религиозных институтов. Однако вся глубина этой проблемы вряд ли осознавалась теми, кто ошибочно принял за доброту естественный "внутренний протест человека при виде страданий собрата" (Руссо) и кто считал эгоизм и лицемерие воплощением безнравственности. Однако ещё более важно, что этот роковой вопрос о добре и зле не мог быть даже поставлен, по крайней мере в рамках Западной традиции, вне учёта единственно достоверного, полностью убедительного опыта, какой человек Запада когда-либо имел в плане активной любви к добру как вдохновляющему принципу всех действий, а именно, без обращения к личности Иисуса из Назарета, его жизни, его словам и делам. Это обращение произошло многие десятилетия после революции, мы тогда как верно, что и Руссо, и Робеспьер, едва ли были способны подняться до уровня дискуссий, какие в будущих поколениях произвели учения одного и поступки другого, пожалуй, столь же трудно оспаривать, что не будь ни их, ни Французской революции, ни Мелвилл, ни Достоевский не осмелились бы проделать обратную трансформацию Христа в Иисуса из Назарета, вернуть его в мир людей – один в повести *Billi Badd* ("Билли Бадд", произведение американского писателя Германа Мелвилла (1924)), другой в "Легенде о Великом Инквизиторе" из "Братьев Карамазовых" – и показать открыто и конкретно, хотя, конечно, в поэтической и метафорической форме, в какое трагическое и обманчивое предприятие пустились люди Французской революции почти не отдавая себе в том отчёта. Если мы желаем выяснить, что должна означать абсолютная доброта в сфере человеческих дел (в отличие от дел божественных), то нам лучше всего обратиться к поэтам, и мы можем проделать это безо всяких опасений, когда имеем дело с такими поэтами, которые, по словам Мелвилла, "воплощают в стихе только такие движения души, какие натуры подобные Нельсону выражают в поступках". Во всяком случае, они могут преподать нам урок того, что абсолютное добро в сфере человеческой жизни едва ли менее опасно, нежели абсолютное зло, и что оно не состоит в самоотверженности, ибо, несомненно, Великий Инквизитор в достаточной мере самоотвержен. Как и того, что оно лежит по ту сторону добродетели, даже добродетели капитана Вира. Ни Руссо, ни Робеспьер не были в состоянии представить добро вне добродетели, как не были они способны вообразить радикальное зло в котором не было бы "ничего грязного или чувственного" (Мелвилл), или что возможна безнравственность вне порока.

Что люди Французской революции неспособны были мыслить подобными понятиями, а значит, фактически никогда не касались нерва проблемы выдвинутой на авансцену политики их же собственными действиями, навряд ли подлежит обсуждению. В лучшем случае они отдавали себе отчёт в принципах вдохновляющих их поступки, однако едва ли в смысле той истории, которая в конечном счёте должна была явиться их результатом. Даже не будь Мелвилл и Достоевский великими писателями и мыслителями, их положение всё равно было бы предпочтительней, ибо они знали, чем всё это обернулось. В особенности это относится к Мелвиллу, который как американец мог опираться на большой политический опыт, нежели Достоевский, и потому знал, как лучше ответить людям Французской революции с их идеей, будто человек в естественном состоянии добр и становится испорченным в обществе. Он сделал это в "Билли Бадде", где он как бы говорит: допустим, что вы правы и что вашему "естественному человеку", рождённому вне общества, "подкидышу", одарённому только "варварской" невинностью и добротой, довелось вновь вернуться на землю – ибо, несомненно, это будет возвращение, второе пришествие; вы непременно должны помнить, что подобное уже случалось в прошлом; вы не можете забыть истории, ставшей легендой основания христианской цивилизации. Но если вы её забыли, позвольте мне напомнить эту историю, переложенную на язык ваших собственных обстоятельств и даже вашими собственными словами.

Сострадание и доброта могут иметь общие точки соприкосновения, однако, они не одно и то же. Сострадание имеет определённую, и даже важную роль в "Билли Бадде", однако его основной темой является доброта вне добродетели и зло вне порока, и сюжет повести построен на противопоставлении этих двух. Доброта вне добродетели есть естественная

доброта и зло вне порока есть "природная испорченность", в которой "нет ничего грязного или чувственного". Обе стоят вне общества, и оба человека, воплощающие их, пришли, с точки зрения общества, ниоткуда. Не только сам Билли Бадд – подкидыш; Клэггерт. Его антагонист, также человек, о происхождении которого ничего неизвестно. В самом их противостоянии нет ничего трагического: природная доброта, хотя она и "заикается" и не может быть услышанной и понятой, сильнее, чем безнравственность, потому что зло есть природная испорченность, и "естественное" естество сильнее, нежели испорченная и извращённая природа. Значение этой части повести в том, что доброта, поскольку она часть "природы", берёт не мягкостью, но утверждает себя силой и насилием, так что мы убеждаемся: только насильственное действие, к которому прибегает Билли Бадд, убивая человека ложно показавшего против него, является адекватным, оно устраняет природную "испорченность". Однако это не конец, но лишь завязка истории. Основное действие начинается уже после того, как "природа" сделала своё дело и зло наказано, а добро одержало победу. Проблема отныне в том, что добрый человек, поскольку он соприкасается со злом, сам стал преступником, причём дело не изменится даже в случае, если мы допустим, будто Билли Бадд не утратил своей невинности и так и остался "ангелом господним". Именно в этот момент в конфликт между абсолютным добром и абсолютным злом вводится "добродетель" в лице капитана Вира, и с данной минуты начинается трагедия. Добродетель – которая, возможно, уступает доброте но всё же единственная способна быть "воплощенной в прочные институты" – должна осуществиться также и за счёт доброго человека. Абсолют, природная невинность, поскольку он может действовать только насильственно, находится "в состоянии войны с миром мира и истинной войной человечества", так что добродетель в конечном счёте вмешивается не для того, чтобы предотвратить преступление зла, но чтобы покарать насилие абсолютной невинности. Клэггерт был "сражён ангелом господним. И тем не менее ангела должно повесить!". Трагедия заключается в том, что законы пишутся для людей, а не для ангелов или дьяволов. Законы и все "прочные институты" рушатся не только под натиском стихийного зла, но также и от рук абсолютной невинности. Власть закона, распространяясь на сферу ограничиваемую человеческим преступлением и человеческой добродетелью, утрачивает свой характер, когда сталкивается с тем, что не укладывается в неё, и в то время когда у него нет наказания для стихийного зла, он не может не покарать стихийное добро, даже при том, что добродетельный человек, капитан Вир, признаёт, что только насилие со стороны добра адекватно испорченной силе зла. Абсолют – а для Мелвилла абсолют заключён был в Правах Человека – несёт смерть всему будучи введённым в сферу политики.

Ранее мы отмечали, что страсть сострадания счастливым образом отсутствовала в умах и сердцах людей, совершивших Американскую революцию. Кто оспорит правоту слов Джона Адамса, писавшего: "Зависть и озлобленность большинства по отношению к богатым всеобща и сдерживаются только страхом или необходимостью. Попрошайка никогда не сможет понять, почему другой должен ездить в карете тогда как у него нет хлеба" (28); и ещё ни один из тех, кто знаком с нищетой, будет шокирован нарочитой холодностью и равнодушной "объективностью" этого суждения. Будучи американцем, Мелвилл лучше знал как возразить на теоретические утверждения людей Французской революции – что человек по природе добр – чем учесть ту страстную озабоченность, какая стояла за их теориями, озабоченность страданиями большинства. Характерно, что зависть в "Билли Бадде" – это не зависть бедного к богатому, но зависть "природной испорченности" к чистому и здоровому: именно Клэггерт завидует Билли Бадду; и сострадание не есть сострадание благополучного к тому, кто действительно страдает: как раз напротив, именно Билли Бадд, невинная жертва, страдает капитану Виру, человеку приговорившему его к смерти.

Классической иллюстрацией другой, нетеоретической стороны Французской революции, раскрывающей мотивацию стоящую за словами и поступками её главных действующих лиц, служит "Легенда о Великом Инквизиторе", где Достоевский противопоставляет немое сострадание Иисуса словоохотливой жалости Инквизитора. Ибо сострадание, способность воспринимать страдания другого как свои собственные, и жалость, не затрагивающая душевных струн человека, не только не тождественны, но могут даже не иметь общих точек соприкосновения. Сострадание, по самой своей сути, не может возникнуть как реакция на страдания целого класса или народа тем более всего человечества. Оно не

может быть откликом на страдание более чем одного человека и всегда и везде остаётся со-страданием. Его сила заключена в самой страсти, которая, в отличие от разума, способна касаться только частного, отдельного, но не обладает идеей общего, способностью к генерализации. Грех Великого Инквизитора заключался в том, что и его, подобно Робеспьеру, «влекло к *les hommes faibles*», и не только по той причине, что это пристрастие неотличимо от жажды власти, но также потому, что через него он деперсонифицировал страдающих и слабых, смешав их в одно целое – народ *toujours malheureux*, страждущие массы, сам, тем не менее, сохраним по отношению к ним определённую дистанцию. Для Достоевского свидетельством божественности Христа была его способность сострадать всем людям поодиночке, не смешивая их в нечто единое вроде страждущего человечества. Гениальность книги Достоевского, не беря в расчёт её теологические идеи, заключается в том, что нам даётся почувствовать, насколько фальшиво звучат идеалистические, велеречивые фразы самой изощрённой жалости в момент, когда они сталкиваются с подлинным состраданием.

С этой неспособностью к генерализации тесно связана та характерная немота или, по крайней мере, затруднение в выборе слов, которая по сравнению с красноречием добродетели составляет отличительный признак доброты, как есть она признак сострадания в сравнении со словоохотливостью жалости. Страсть и сострадание не то чтобы бессловесны, но язык их состоит более в жесте и мимике, нежели в словах. Христос выслушивает речь Великого Инквизитора молча не потому, что ему нечего сказать в ответ, но из-за того, что страдание, которое он улавливает за непринуждённым потоком слов монолога его оппонента, вызывает в нём реакцию сострадания. Напряжённость, с какой Христос выслушивает этот монолог, превращает его в диалог, но закончен он может быть только жестом, каким является поцелуй, а не словами. На той же ноте сострадания – на этот раз сострадания человека приговорённого к смерти к тем мукам совести, на которые обречён приговоривший его человек – оканчивает свою жизнь Билли Бадд, и точно так же его реакция на капитанский приговор и его «Да благословит Бог капитана Вира!», определённо, ближе к жесту, нежели к речи. Сострадание, в этом отношении мало чем отличающееся от любви, устраняет дистанцию, тот промежуток, который отделяет людей друг от друга и одновременно соединяет их друг с другом. И если добродетель всегда готова утверждать, что лучше несправедливо пострадать, чем совершить несправедливое деяние, сострадание превзойдёт её в этом, утверждая с полной и несколько наивной искренностью, что легче страдать самому, чем видеть страдающими других.

Поскольку сострадание устраняет дистанцию между людьми, а вместе с ней и всю область человеческого общения между собой, в которой только могут ставиться и решаться политические вопросы, оно по отношению к политике остаётся внешним и индифферентным. Говоря словами Мелвилла, оно неспособно к установлению «прочных институтов». Молчание Иисуса в «Великом Инквизиторе» как и заикание Билли Бадда свидетельствуют об одном и том же: об их неспособности (или нежелании) к нормальной членораздельной аргументированной речи, в которой кто-то сообщает кому-то что-то, что представляет интерес для обоих, поскольку оно интер-ес(ть) – есть между ними [ср. с лат. *inter-esse* – находиться между, участвовать; *interest* – важно, есть разница – прим. наше – И. К.]. Подобный облачённый в форму речи и аргументации интерес к миру полностью чужд состраданию, которое со всей силой своей страсти направлено исключительно на самого страдающего человека; сострадание прибегает к речи только постольку, поскольку оно должно как-то непосредственно отреагировать на те чисто экспрессионистские звуки и жесты, посредством которых страдание другого становится видимым и слышимым для него. Как правило, не сострадание подвигает на изменение условий, но ежели оно всё же делает это, оно отбрасывает все эти долгие и утомительные процессы убеждения, переговоров и компромиссов, которые в собственном смысле и составляют суть политики, и вверяют свой голос самому страданию не останавливающемуся перед требованиями быстрого и решительного действия, другими словами, действия средствами насилия.

Здесь опять-таки заявляет о себе взаимосотнесённость феноменов доброты и сострадания. Ибо доброта вне добродетели, а значит, и вне искушения, не ведающая аргументов разума, с помощью которых человек ограждает себя от соблазнов и посредством их же знакомится со злом, также оказывается неспособной овладеть



искусством убеждения и аргументации. Основополагающий принцип всего цивилизованного правосудия, что бремя доказательства должно всегда лежать на обвинителе, вырастает из понимания, что только вина может быть доказана неопровержимо. Невинность же, в той мере в какой она есть нечто большее чем простое "не виновен", напротив, не может быть доказана и должна приниматься на веру, в силу чего возникает проблема, что эта вера не может быть поддержана данным словом, которое может оказаться ложью. Билли Бадд мог говорить языком ангелов, и всё же был не в состоянии опровергнуть обвинение предъявленное ему "стихийным злом"; он смог только поднять руку и убить обвинителя.

Безусловно, Мелвилл переворачивает первородное преступление: Каин убил Авеля, которое играло первостепенную роль в западной традиции политической мысли, однако делает это вовсе не по своей прихоти; он лишь как бы повторяет ту операцию, которую люди Французской революции проделали с утверждением первородности греха, заменив его утверждением первородности добра. Мелвилл сам вынес главную проблему своей повести в предисловие: как стало возможным, спрашивает он, что после "преодоления наследственных зол Старого Мира ... незамедлительно сама Революция свернула на несправедливый путь и предстала даже более тиранической, нежели монархи?" Он же и находит ответ – к удивлению всех, кто склонен к общепринятому отождествлению доброты с кротостью и слабостью – признавая, что добро сильно, возможно, даже более сильно, нежели зло, но при этом его объединяет со "стихийным злом" стихийное насилие, присущее всякой силе и пагубное для любых форм политической организации. Он как бы говорит: "Допустим, отныне краеугольным камнем нашей политической жизни будет, что Авель убил Каина. Не кажется ли вам, что из этого акта насилия вытекает вся та же цепочка злых дел, с той только разницей, что теперь человечество лишается утешения, будто насилие, которое должно называть преступлением, есть дело рук только злых людей?"

#### IV

Более чем сомнительно, чтобы Руссо открыл сострадание оттого, что сам страдал вместе с другими, и более чем вероятно, что в этом, как почти во всех остальных отношениях, он был движим чувством протеста против высшего общества, в особенности против его вопиющего безразличия к страданиям тех, кто его окружали. Он призвал все ресурсы своего сердца против равнодушия салонов и против "бессердечия" разума, которые оба как бы говорили "при виде страждущего: Гибни, если хочешь, я в безопасности" (29). Однако после того как тяжкая доля других разбередила его сердце, оно стало волновать его более страданий других; он был заморожен его настроениями и причудами, открывавшимися в сладостной неге сокровенности, которую Руссо обнаружил одним из первых и которая с этих пор стала играть важную роль в формировании современной чувствительности. В этой сфере сокровенности сострадание становится словоохотливым, ибо приходит на службу, совместно со страстями и страданием, в качестве того, что способно приводить в возбуждение заново открытую гамму движений сердца. Страдание, иначе говоря, было открыто и понято как эмоция или сентимент, и сентиментом соответствующим страсти сострадания выступает, конечно же, жалость.

Как жалость, являющаяся извращенным состраданием, так и само сострадание, стоят вне политики; их место здесь занимает солидарность. Именно из жалости испытывали люди влечение к "*les hommes faibles*", но лишь из солидарности они обдуманно и беспристрастно способны установить общность интересов с угнетёнными и эксплуатируемыми. Таким общим интересом могло быть "величие человека", или "честь человеческой расы", или человеческое достоинство. Ибо только солидарности, поскольку она причастна разуму и тем самым общему, по силам осмыслить концептуально множественность, причём не только множественность класса, или нации, или народа, но, в конечном счете, всего человечества. Однако эта солидарность, хотя она и может быть пробуждена страданием, не подотчётна ему; она распространяется на сильного и богатого не в меньшей степени, нежели на слабого и бедного. В сравнении с чувством жалости она может показаться холодной и абстрактной, так как она остаётся приверженной "идеям":

величия, чести, достоинства, а не туманной любви к человеку. Жалость, поскольку она не затрагивает глубинных струн души и сохраняет некоторую дистанцию, может возыметь успех там, где сострадание всегда терпит неудачу; она способна достичь некоей генерализации и тем самым, подобно солидарности, выйти на арену политики. Однако жалость, в отличие от солидарности, не взирает на счастье и несчастье, на сильного и слабого одинаковым взором; без существования несчастья жалость не смогла бы существовать, она столь же тайно заинтересована в существовании несчастья, сколь жажда власти – в существовании слабого. Но и это не всё – по той причине, что жалость есть сентимент, ею можно упиваться ради неё самой, что почти автоматически ведёт к превознесению её причины, каковой служит страдание других. С терминологической точки зрения, солидарность представляет собой принцип, который может вдохновить и направлять, сострадание есть одна из страстей, тогда как жалость – сентимент. Превознесение Робеспьером бедных, во всяком случае, его похвала страданию как истоку добродетели, были сентиментальны в строгом смысле слова, и как таковые достаточно опасны, даже если не служили, как мы склонны подозревать, только предлогами для непомерной жажды власти.

Жалость взятая как исток добродетели, оказалось, обладает большей способностью к жестокости, нежели сама жестокость. "Par pitié, par amour pour l'humanité, soyez inhumains!" ("Из жалости, из любви к человечеству, будьте бесчеловечны! – фр.) – слова эти, взятые почти наугад из петиции одной из фракций Парижской Коммуны Национальному Конвенту, не являются ни случайными, ни крайними; это и есть подлинный язык жалости. За ними следует жёсткое, но тем не менее точное и весьма распространённое обоснование жестокости жалости: "Так умный и искусный хирург своим жестоким и милосердным скальпелем отсекает гангренозный член дабы спасти тело больного" (30). Вдобавок, сентименты, в отличие от страстей и принципов, по своей природе безмерны, и даже если бы Робеспьер был движим страстью сострадания, его сострадание обратилось бы в жалость там, где оно было бы введено в политику, т. е. там, где оно более не адресовалось бы конкретному страданию конкретного человека. То, что, возможно, было подлинной страстью, обратилось в безграничность эмоции, вполне отвечающей, по-видимому, только безграничному страданию необозримых масс народа. В результате он упустил возможность установить и сохранить связи с людьми, взятыми по отдельности; океан страдания вокруг него и беспокойное море эмоций внутри, последнее волнующееся в такт первому, утопили в своих волнах все частные соображения, соображения дружбы не в меньшей мере, чем соображения государственной мудрости и принципа. Именно в этом, а не в каком-то особом изъяне характера следует искать корни той поразительной ненадёжности, неустойчивости, которой отличался Робеспьер – предшественнице превзошедшего её вероломства, которому суждено было сыграть столь роковую роль в революционной традиции. После Французской революции именно безграничность сентиментов сделала революционеров столь характерно нечувствительными к реальности, в целом, и к реальности конкретных людей, перед которыми они не испытывали угрызений совести, принося их в жертву своим "принципам": исторической необходимости или процессу самой революции, в частности. И в то время как эта эмоционально-перегруженная нечувствительность к реальности уже вполне различима в поведении Руссо, его фантастической безответственности и ненадёжности, только у Робеспьера, введшим её во фракционную борьбу революций, она становится важным политическим фактором (31).

Говоря языком политики, беда добродетели Робеспьера заключалась в том, что она не преемляла никаких ограничений. В великой интуиции Монтескье, что даже добродетель должна иметь свои пределы, он узрел не более чем суждение холодного сердца. Нам сегодня с высоты нашего положения легко дивиться пронизательности Монтескье, поскольку мы знаем, как вдохновлённая жалостью добродетель Робеспьера, с самого начала его правления, повергла в смятение правосудие и пренебрегла законами (32). В сравнении с неисчислимыми страданиями громадного большинства народа, беспристрастность правосудия и закона, приложение одних и тех же правил к тем, кто спит во дворцах и к ночующим под парижскими мостами, выглядело издевательством. Так как революция распахнула врата политической сферы для бедных, эта сфера на самом деле сделалась "социальной". Она была перегружена заботами и нуждами в действительности

относившимися к сфере экономики, и которые, даже оказавшись они допущены в сферу публичных дел, не должны были решаться политическими средствами, поскольку были скорее вопросами администрации и относились к компетенции специалистов, а не проблемами, которые могут быть урегулированы двусторонним путём обсуждения и убеждения. Можно согласиться, что социальные и экономические проблемы вторглись в публичную сферу ещё до революций конца 18-го века, и эта трансформация правительства в администрацию, замещение личной власти анонимным бюрократическим аппаратом, и даже сопутствующее ему превращение законов в декреты, были одними из характерных черт абсолютизма. Однако с падением этого государственного аппарата уже более не общеэкономические и финансовые проблемы вторгались в публичную сферу, но живые люди, и они не просто вторглись, они ворвались в неё. Ими двигала крайняя нужда, дополитическая по своему характеру; и, казалось, что только крайние меры, насилие, достаточно сильны и скоры, чтобы помочь им.

Так случилось, что все проблемы, относящиеся к ведению политики, включая самую животрепещущую на тот момент – вопрос о форме правления – стали уделом внешней политики. Людовик XVI был обезглавлен как изменник, а не как тиран, последствием чего явилось, что новая республиканская свобода тут же слилась в одно целое со свободой французской нации, которая должна была отстоять себя перед заговором монархов Европы. Это была та же решающая подвижка, происшедшая в переломный момент революции, которую ранее мы охарактеризовали как смещение акцента с форм правления на “естественную добродетель класса” или с республики на народ. Именно в этот момент революция обернулась войной – гражданской войной внутри и войнами с иностранными державами вовне – а заодно с ней вновь завоёванная, но никогда должным образом не конституированная власть народа обернулась хаосом насилия. Если бы вопрос о новой форме правления мог быть решён на поле брани, то перевес всегда был бы на той стороне, которая обладала большей силой насилия. Раз уж освобождению от бедности и счастью народа надлежало стать подлинными и единственными целями революции, то в таком случае по молодости кощунственный афоризм Сен-Жюста: “Ничто более не походит на добродетель, чем великое преступление”, оказывался не более, как повседневным наблюдением, поскольку из этого действительно следовало, что всё должно быть “позволено тем, кто действует в соответствии с духом революции” (33).

Во всём своде революционной риторики трудно найти предложение, которое бы с большей точностью указывало на суть расхождений между основателями и освободителями, между людьми Американской и Французской революций. Американская революция сохраняла приверженность делу основания свободы и установления прочных институтов, и тем, кто действовал в соответствие с её духом, ничего не было позволено, что выходило бы за рамки гражданского права. Французская революция почти с самого начала отклонилась от этого курса основания нового политического организма по причине существования страдания. Её течение определялось потребностями освобождения не от тирании, но от необходимости, и направлялась безмерностью как человеческой нищеты, так и жалости какую эта нищета вызывала. Беззаконность этого “всё позволено” всё ещё берёт начало здесь в сентиментах сердца, сама безграничность которых способствовала развязыванию потока безграничного насилия.

Это, конечно же, вовсе не означает, что люди Американской революции пребывали в неведении относительно той огромной силы, какую способно высвободить насилие и сознательное преступание законов гражданского общества. Как раз напротив, обстоятельство, что ужас и отвращение, какие вызывали вести о царстве террора во Франции, были в Соединённых Штатах гораздо сильнее и единодушнее, нежели в Европе, лучше всего может быть объяснено лучшим знакомством колониальной страны с насилием и беззаконием. Первые тропы через “богом забытую пустыню” континента были проторены и ещё сотню лет прокладывались “в основном самыми преступными элементами”, как если бы “первые шаги не могли быть сделаны, ... первые деревья не были бы срублены” без “отвратительных преступлений” и “внезапных опустошений” (34). И хотя американские колонисты, устремлявшиеся в пустыню, жили вне рамок законов по принципу “всё позволено”, ни они сами, ни остальные, ни даже восторгавшиеся ими, никогда не допустили бы и мысли, будто новый закон и новый мир может произрасти из такого рода

деяний. Сколь бы преступными и даже гнусными не были способствовавшие колонизации американского континента деяния, они всегда были делом рук одиночек, и если они могли дать пищу для обобщений и размышлений, то, скорее всего на тему присущей человеческой природе звериности, а не политического поведения организованных групп и тем более не прокладывающей себе дорогу через преступления и насилия исторической необходимости.

Конечно же, и обитатели пустыни также принадлежали к народу, и для них также как и для остальных предназначалась новая конституция, но ни они, ни те, кто населял обжитые регионы, никогда не были для основателей Америки чем-то единым. Слово "народ" сохраняло для основателей оттенок множественности, бесконечных отличий, главное достоинство коих как раз и состоит в их множественности. Потому подозрение к так называемому "публичному мнению", которое так легко могло перерасти во всеобщее единодушие, было одним из многих пунктов по отношению к которому среди людей Американской революции не было разногласий; они знали, что публичное пространство в республике может быть сформировано только через обмен мнениями между равными, и что оно попросту исчезло бы в тот самый момент, когда этот обмен стал бы излишним по той причине, что у всех граждан было бы одинаковое мнение. Никогда, желая в чём-то убедить, они не апеллировали к публичному мнению, как то бесчётное число раз проделывал Робеспьер и люди Французской революции с целью прибавить убедительности своим собственным мнениям; в их глазах власть публичного мнения была формой тирании. Эта естественность, с какой народ ассоциировался со множеством голосов и интересов легко просвечивает в желании Джефферсона сделать американцев "одной нацией во внешних делах и сохранить различие во внутренних" (35), равно как и в утверждении Мэдисона, что не уравнивание, но лишь регуляция мнений и интересов "входит в принципиальную задачу ... законодательства, предполагая дух партий и фракций в деятельности правительства". Обращает на себя внимание тот позитивный смысл, в каком здесь говорится о фракциях, поскольку он явно противоречит классической традиции, которой обычно "отцы-основатели" тщательно придерживались. Мэдисон должен был осознавать своё расхождение с ней в таком важном пункте, и он недвусмысленно заявил о его причине, каковой было его понимание природы человеческого разума, а не просто соображение по поводу конфликтующих интересов в обществе. Согласно ему, партии и фракции в правительстве обусловлены наличием множества голосов и различий во мнениях, которые будут существовать "столь долго, сколь разум человека будет склонен к ошибкам, а человек тем самым обладать свободой в применении его" (36).

Едва ли подлежит сомнению, что та разновидность множества, которую основатели Американской республики сперва представляли в различных ассамблеях и конгрессах, а затем и конституировали политически, ежели и вовсе существовала в Европе, то в лучшем случае наверху социальной пирамиды, всё более убывая по мере продвижения к её основанию. Те *malheureux*, которых Французская революция вывела из мрака и нищеты, были множеством только в чисто нумерическом, количественном смысле. Руссоистский образ "множества ... слившегося в одно тело", воодушевляемое одной волей, было точным слепком с реальности, ибо что объединяло их было желание хлеба, а крик "Хлеба!" всегда будет звучать в один голос. В той мере, в какой мы все нуждаемся в хлебе, мы на самом деле одинаковы, и с не меньшим успехом можем соединиться в единое тело. Поэтому не стоит списывать то обстоятельство, что французское понятие *le peuple* с самого начала ассоциировалось с образом многоголового монстра только на просчёт в теории; и если представление о массе ведущей себя словно одно тело и действующей так, будто она вдохновлена одной волей, распространилось по всем четырём концам света, то произошло это по причине его очевидного правдоподобия в условиях крайней бедности. Политическая опасность, какой чревата нищета, заключается в том, что она уничтожает множественность, которая принимает личину единства; что физическое страдание возвращает настроения и эмоции настолько напоминающие солидарность, что их нетрудно спутать; и что, наконец, жалость ко многим легко принять за сострадание к одному, когда этот "пыл сострадания" (*les zele compatissant*) испытывается к объекту, степень единства которого достаточно, чтобы вызвать чувство сострадания, но который в то же время столь непомерно огромен, что вызываемое им чувство может быть только безграничным. Робеспьер однажды сравнил нацию с океаном; она на самом деле была океаном нищеты,

породившем океан чувств, и, соединившись, они погребли на своём дне основания свободы.

Тот факт, что американские основатели превосходили своих французских коллег как в вопросах теории, так и практики, достаточно нагляден, однако он никогда не обладал необходимой убедительностью, чтобы первые заняли подобающее им место в революционной традиции. Так, словно Американская революция произошла в башне из слоновой кости, откуда не были видны душераздирающие сцены человеческой нищеты и куда не проникали настойчивые крики унижительной бедности. И эти сцены, и эти голоса были и надолго остались сценами и голосами не человеческого в человеке, но человеческого естества. Люди Американской революции оказались как бы на острове, вокруг которого не было страданий, которые могли бы возбудить их чувства, ни безмерных неотложных нужд, которые вынудили бы их уступить необходимости, ни жалости, которая повергла бы в смятение их разум, а потому они оставались хозяевами своих поступков от начала до конца, от Декларации независимости до принятия Конституции. Их трезвый реализм никогда не проходил проверку на сострадание, их здравый смысл не позволял им тешить себя абсурдной надеждой, будто человек, которого христианство считало греховным и испорченным по своей природе, может вдруг оказаться ангелом. Так как наиболее благороднейшая из страстей, страсть сострадания, никогда не подвергала их своему искусству, они приравнивали страсть к инстинкту и желанию, единодушно относимым ими к низшей форме душевной жизни человека, в результате чего само слово "страсть" лишалось последнего намёка на своё исконное значение, каким является ??????? (др. греч.), страдать и терпеть. Недостаток опыта придавал их теориям, при всей их здравости, некоторую легковесность, граничащую с легкомыслием, что вполне могло подвергнуть риску их долговечность. Ибо, спускаясь из заоблачных высей теории на грешную землю, как раз терпение может позволить человеку создать что-то долговечное и прочное. Мысль их не шла далее понимания государства по аналогии с человеческим разумом и построения власти в нем по классической схеме господства разума над страстями. Поставить "иррациональность" желаний и эмоций под контроль рациональности было, конечно же, излюбленной идеей Просвещения, которая как таковая быстро обнаружила множество изъянов, особенно что касается лёгкого и поверхностного отождествления мышления с разумом и разума с рассудком.

Тем не менее, имеется и другая сторона в этом вопросе. Каковы бы ни были страсти и чувства, какова бы не была их действительная связь с мышлением и разумом, местом их пребывания служит не что иное, как человеческое сердце. И дело не только в том, что человеческой сердце – место тёмное, сокрытое от человеческого взора; сами его движения нуждаются в темноте и защите от дневного света чтобы набирать жизненные силы, оставаясь в то же время тем, чем им надлежит быть: сокровеннейшими мотивами, кои не должно выставлять на публичное обозрение. Сколь бы не был глубок мотив, раз он вынесен на всеобщее обозрение, он делается скорее объектом подозрения, нежели понимания; когда свет публичности падает на него, он является (*appears*) и может даже сиять обманчивым блеском, однако, в отличие от дел и слов которым по самой их сути назначено являться (*to appear*) и которые помимо своих проявлений в видимой и слышимой форме попросту не существуют, мотивы, скрывающиеся за этими делами и словами подрываются в самой основе как только становятся явлениями (*appearances*). Коль скоро они являются, они становятся "голой видимостью", фантомами, за которыми опять-таки могут проступать другие, более глубокие мотивы, такие как лицемерие, обман и самообман. Та же непроверяемая логика человеческого сердца, которая почти автоматически превратила современные "мотивационные исследования" в какую-то жуткую картотеку человеческих пороков – как если бы мизантропия вконец обрела статус науки – заставила Робеспьера и его последователей, стоило им только уравнивать добродетель с движениями сердца, повсюду усматривать интриги, клевету, измену и лицемерие. Эта гнетущая атмосфера всеобщей подозрительности, окутывавшая Французскую революцию на всём её протяжении, ещё даже до того, как "Закон о подозрительных" [закон от 17 сентября 1793-го, требовавший незамедлительного ареста всех "подозрительных лиц", какими признавались широкие категории граждан – прим. наше - И. К.] сгустил её в звучащие приговором формулировки, и некоим образом не дававшая о себе знать даже в самых ожесточённых конфликтах между людьми

Американской революции, возникла непосредственно из этого неверного превознесения сердца в качестве источника политической добродетели, *le c?r, une ame droite, un caractere moral* (сердце, открытая душа, моральный характер – фр.).

К тому же сердце – как уже достаточно хорошо знали французские моралисты от Монтеня до Паскаля задолго до таких великих знатоков человеческой души 19-го века как Кьеркегор, Достоевский или Ницше – поддерживает свою жизненную силу посредством неустанной борьбы, происходящей во мраке его сокровенной глубины и вследствие этого мрака. Когда мы говорим, что никто за исключением Бога не способен лицезреть (и, возможно также, вынести вид) обнаженность человеческого сердца, это “никто” подразумевает и наше собственное “я” – уже хотя бы потому, что наше чувство реальности со всей очевидностью предполагает присутствие других, которые видят то, что мы видим и слышат то, что слышим мы, и мы никогда не можем быть уверены в чем-то. Что известно только нам и более никому. Следствием этой сокрытости нашей внутренней жизни является то, что все наши движения души, смена настроений и т. п. омрачены постоянным подозрением относительно нас самих, наших сокровеннейших мотивов. Нездоровое недоверие Робеспьера к другим, даже своим ближайшим друзьям, берёт начало в конечном счёте в его не столько нездоровом, сколько вполне нормальном подозрении к самому себе. Поскольку само его кредо вынуждало его каждый день играть на публике роль “неподкупного” и как минимум раз в неделю выставлять на всеобщее обозрение свою “добродетель”, под которой он понимал своё сердце, как мог он сохранять уверенность что он не тот, кого он опасался, возможно, более всего в своей жизни: не лицемер? Сердцу ведомо множество подобных внутренних борений, как ведомо ему и то, что кажущееся прямым в темноте может оказаться кривым при дневном свете. Оно вполне может разобраться с этими своими проблемами сообразно с собственной “логикой”, однако, оно не обладает их решениями, поскольку решение требует света, а не что иное, как свет, искажает жизнь сердца. Истина *ame dechiree* Руссо (помимо её роли в формировании *volonte generale*) состоит в том, что сердце начинает биться нормально только тогда, когда оно разбито или ввергнуто во внутренний конфликт, однако, это та истина, которая применима только к жизни души и не имеет никакой ценности в области человеческих дел.

Робеспьер перенес эти конфликты души, *ame dechiree* Руссо, в политику, где они стали убийственными потому что были неразрешимы. “Охота за лицемерами по своей природе не имеет пределом и неспособна породить ничего, кроме деморализации” (37). Если патриотизм, по словам Робеспьера, был “делом сердца”, то тогда царство добродетели должно было в худшем случае быть господством лицемерия, а в лучшем – нескончаемой битвой по выслеживанию лицемеров, битвой, которая могла завершиться только поражением вследствие одного простого факта, что практически невозможно отличить истинного патриота от фальшивого. Когда прочувствованный патриотизм Робеспьера и его вечно подозрительная добродетель делались объектами публичного обозрения, они уже более не были принципами направляющими действие или мотивами; они деградировали до уровня простых видимостей и стали частью представления, в котором Тартюфу отводилась заглавная роль. Дело выглядело так, как если бы картезианское сомнения - *je doute donc je suis* (я сомневаюсь значит я есть – фр.) - завладело областью политики, где приняло вид: “Я подозреваю значит я добродетелен”; и причиной тому было, что Робеспьер проделал ту же интроверсию в области действия, какую Декарт совершил в области мысли. Безусловно, каждый поступок имеет свои мотивы, как имеет он свою цель и принцип; однако сам акт, хотя он и провозглашает свою цель и обнаруживает свой принцип, не раскрывает внутреннюю мотивацию совершившего его. Мотивы его остаются сокрыты не только от других, но, большую часть времени, также и от него самого. Посему поиск мотивов, требование каждодневного выставления на всеобщее обозрение своей глубочайшей мотивации, поскольку в действительности требуется невозможное, превращает всех действующих лиц в лицемеров; в тот момент, когда мотивы начинают выставляться на всеобщее обозрение, лицемерие начинает отравлять все человеческие отношения. Вдобавок, потуги извлечь тёмное и сокрытое на дневной свет своим единственным результатом могут иметь открытое и явное обнаружение того, сама природа чего вынуждает его искать защиты темноты; увы, таковы уж правило этого мира, заявить о себе публично оканчиваются как правило появлением на политической сцене насилия и преступников. В политике более чем где-либо мы лишены возможности различения между

бытием и явлением. В области человеческих дел бытие и явление на самом деле оказываются одним и тем же.

## V

Лицемерие и страсть к его разоблачению, как известно из истории, стали играть в последние годы Французской революции на удивление важную роль. Революция, до того как она приступила к пожиранию собственных детей, разоблачила их, и французская историография за более чем сто пятьдесят лет воспроизвела и задокументировала все эти разоблачения, пока не осталось ни одного из её главных действующих лиц, кто не был бы обвинён или по меньшей мере заподозрен в коррупции, двуличии и лживости. Не отрицая научных достоинств работ историков Французской революции от Мишле и Луи Блана до Олара и Матъеза, тем не менее, нельзя не отметить, что те из них, кто не поддавался чарам исторической необходимости, писали так, словно всё ещё охотились за лицемерами; по отзыву Мишле о людях революции, "от их прикосновения идола рассыпались в прах, мошенники выставались без маски" (38). Они всё ещё ощущали себя участниками в войне, какую робеспьерова добродетель объявила лицемерию, подобно тому, как и французам настолько запали в память изменнические интриги тех, кто некогда правил ими, что и сегодня на любую неудачу в военное или мирное время они реагируют одним: *nous sommes trahis* (нас предают – фр.). Однако вышесказанное не в коей мере не ограничивается национальной историей одного только французского народа. Следует только припомнить, как ещё совсем недавно историографы Американской революции под усиленным влиянием работы Чарльза Бирда *Economic Interpretation of the Constitution of the United States* (1913) ("Экономическая интерпретация Конституции Соединённых Штатов" – англ.) были одержимы стремлением разоблачить "отцов-основателей" и охотой за скрытыми мотивами, стоящими за созданием американской конституции. Эти концепции тем более примечательны, что навряд ли существуют какие-либо факты, способные их поддержать. (39) Речь здесь шла скорее о чистой "истории идей" – так, словно американские учёные и интеллектуалы, когда в начале этого века Америка вышла из своей изоляции, ощутили потребность по крайней мере повторить с помощью чернил и бумаги то, что в других странах было писано кровью.

Именно война с лицемерием трансформировала диктатуру Робеспьера в Царство Террора, и наиболее характерной чертой этого периода явилась чистка в рядах правящей группы. Террор насаждаемый Неподкупным не следует путать с Великим Страхом (по-французски и один и второй называются *terreur*), явившимся результатом восстания народа, которое началось со взятия Бастилии и похода женщин на Версаль, и завершилось сентябрьской бойней тремя годами позже. Страх террора и страх перед восстанием масс испытываемый правящим классом не одно и то же. В терроре не может быть также повинна исключительно революционная диктатура, бывшая необходимой чрезвычайной мерой в стране находившейся в состоянии войны практически со всеми своими соседями.

Террор как постоянный институт подавления, сознательно устанавливаемый дабы придать ускорение импульсу революции, был неизвестен до Русской революции. Не подлежит сомнению, что чистки большевистской партии были первоначально скопированы с событий Французской революции и оправдывались указанием на её ход; никакая революция, как скорее всего представляли себе это люди Октябрьской революции, не могла считаться завершённой без самоочищения в рядах пришедшей к власти партии. Даже язык, на котором был оформлен этот одиозный процесс подтверждает данное сходство; речь всегда шла о раскрытии сокрытого, срывании личины, разоблачении двуличия и лживости. И всё же не следует закрывать глаза и на отличия. Террор 18-го века осуществлялся ещё из благих побуждений, и если он сделался безграничным, то только потому, что охота за лицемерами не имеет пределов по самой своей сути. Чистки в большевистской партии до прихода её к власти мотивировались главным образом идеологическими разногласиями; в данном случае взаимосвязь между террором и идеологией обнаружила себя с самого начала. После прихода к власти, ещё под началом Ленина, партия институционализировала чистки в качестве средства контроля за злоупотреблениями и некомпетентностью правящей бюрократии. Эти два типа чисток различны и всё же имеют

одну общую черту: они были продиктованы идеей исторической необходимости, направленность которой определялась движением и контрдвижением, революцией и контрреволюцией, так что определённые "преступления" против революции должны были быть раскрыты даже в том случае, когда не были известны преступники способные их совершить. Понятие "объективных врагов", столь незаменимое как для чисток, так и для сталинских показательных процессов, полностью отсутствовало во Французской революции, а вместе с ним отсутствовала и идея исторической необходимости, которая, как мы видели, возникла не столько из опыта и мыслей тех, кто совершил революцию, сколько из попыток наблюдавших за ней со стороны понять и осмыслить терминологически её ход. "Террор добродетели" Робеспьера был, безусловно, ужасен; однако он остался направленным против скрытого врага и скрытого порока. Он не был направлен против людей, которые даже с точки зрения революционного властителя были невиновны. Дело заключалось здесь ещё в срывании маски с замаскированного изменника, а не в напяливании маски изменника на произвольно выбранных людей с тем, чтобы в кровавом маскараде "диалектического движения" были распределены все роли.

Может показаться странным, почему лицемерию, которое мы не склонны считать смертным грехом, надлежало быть ненавидимым более всех остальных пороков вместе взятых. Не лицемерие ли, поскольку у него на устах всегда похвала добродетели, является почти что пороком устраняющим пороки, или по крайней мере препятствующим их проявлению и заставляющим скрываться? Действительно ли лицемерие такое уж чудовище? Хотелось нам спросить вслед за Мелвиллом (который вопрошал в "Билли Бадде": "Зависть – такое ли уж это чудовище?"). С теоретической точки зрения, ответы на эти вопросы могут в конечном счёте иметь какое-то отношение к древнейшей и сложнейшей философской проблеме, проблеме отношения бытия и явления, которая в приложении к сфере политики, со всеми своими ответвлениями и подводными камнями, заявила о себе и стала предметом рассмотрения по меньшей мере со времени Сократа и Макиавелли. Суть этой проблемы может быть изложена кратко и, в нашем контексте, исключительно путём воспроизведения противоположных позиций, связываемых нами с этими двумя мыслителями.

Сократ, в духе традиции греческой мысли, в качестве своего отправного пункта полагает неоспоримую веру в истинность явления и учит: "Будь таким, каким ты хотел бы казаться другим", имея в виду: "Являйся перед собой таким, каким ты хочешь являться перед другими", Макиавелли, напротив, в согласии с традицией христианской мысли, берёт за аксиому существование трансцендентного Бытия по ту сторону явлений, наставляя тем самым: "Являйся таким, каким ты хотел бы быть", подразумевая под этим: "Никогда не ломай голову над тем, каков ты, это неуместно в мире политики, где берутся в расчёт только явления, а не "истинное" бытие; если ты сумеешь являться перед другими таким, каким ты хотел бы быть, это всё что могло бы потребоваться от тебя судьями этого мира". В секуляризованном мире, который более не отправляется от трансценденции как та выступает в религии, его совет звучит подобно увещанию лицемера; и то лицемерие, которому Робеспьер объявил свою бессмысленную и губительную войну, на самом деле имеет некоторое касательство к проблемам, поднятым учением Макиавелли. Робеспьер, в отличие от высоко чтимого им Макиавелли, был дитём Нового времени и уже был вовлечён в современную охоту за истиной, хотя ещё и не верил, подобно некоторым из своих позднейших учеников, что в области политики она может быть попросту сфабрицирована. Он более не считал, подобно Макиавелли, что истина может сама по себе явиться в этом или грядущем мире. А без веры в способность истины к откровению, ложь и притворство во всех их формах меняют свой характер; только в Новое время ложь как таковая стала мерилем человеческой испорченности, тогда как в античности она не считалась преступлением когда не содержала намеренного обмана или лжесвидетельства.

С точки зрения политики, и Сократ, и Макиавелли занимались не вопросом лжи, но проблемой скрытого преступления, т. е. возможностью преступного деяния у которого не было свидетелей, за исключением самого преступника. В ранних сократических диалогах Платона, где этот вопрос составляет постоянную тему для обсуждения, всегда предусмотрительно прибавляется, что речь идёт о деянии "скрытом и от людей, и от богов". Это прибавление "и от богов" является решающим, ибо в такой форме этот вопрос не мог существовать для Макиавелли, политический аморализм которого был возможен



именно потому, что он нисколько не сомневался в существовании Бога, который всё видит и в конце концов воздаст всем и каждому. Для Сократа же, напротив, проблема существования того, что не "являлось" никому кроме совершившего его, была реальной и подлинной проблемой. Сократово же решение состояло в необычном открытии, что совершивший поступок и зритель, тот кто делает и тот, перед кем совершённое деяние должно "явиться" с тем, чтобы обрести реальность - последний, согласно грекам, есть тот, кто может сказать "????", "мне кажется" и затем составить своё "????", мнение, которое единственно способно гарантировать истинность происшедшего и которое тем самым включает множественность - были заключены в одном лице. Идентичность этого лица, с отличием от идентичности современной личности, обеспечивалась не единством, неделимостью, но постоянным взаимопереходом двух-в-одном; и это движение находит своё наивысшее выражение и чистейшую действительность в мысленном диалоге, приравниваемом Сократом не к логическим операциям вроде индукции. Дедукции и заключения, для которых требуется не более, чем один "оператор", но к той форме речи, что протекает между двумя половинами моего "я". Интерес здесь для нас представляет то, что, по Сократу, совершивший деяние человек, поскольку он обладает мыслью, заключает в себе самом свидетеля, от которого нельзя избавиться; куда бы он не шёл и что бы он не делал, он имеет собственную "аудиторию", которая, подобно любой другой аудитории, может в один момент превратиться в высший суд, перед которым он должен держать ответ, в тот трибунал, что позднее получил название "совести". Сократово решение проблемы скрытого преступления состоит в том, что ничего из содеянного человеком не может остаться "сокрытым и от людей, и от богов".

Прежде чем продолжить, отметим, что в сократовской парадигме вряд ли имеется какая-либо возможность познакомиться с феноменом лицемерия. Несомненно. Полис и вся политическая область были рукотворными, искусственными пространством явлений, где поступки и слова граждан становились объектами публичного рассмотрения, чем удостоверялась их реальность и оценивалось их значение. В этой сфере предательство, обман и ложь были, конечно же, возможны - так, словно люди, вместе того, чтобы "являться" и раскрывать себя, предпочли создавать фантомы и призраки дабы ввести своих сограждан в заблуждение; эти сотворённые ими иллюзии только скрывали истинные феномены (истинные явления или "????????"), подобно тому, как оптическая иллюзия может скрыть объект, сделать его невидимым. И всё же лицемерие не есть обман, и двуличие лицемера отлично от двуличия лгуна и надувателя. Лицемер, как указывает само слово (в греческом оно означает "лицедей"), фальшиво притязая на добродетель, ведёт роль столь же последовательно, сколь и актёр в пьесе, которому чтобы добиться большего сценического сходства надо полностью слиться со своей ролью; в отличие от лжеца, для лицемера не существует никакого *alter ego* (другого я - лат.), перед которым он мог бы являться в своём собственном облике, по крайней мере на время действия. Его двуличие тем самым бумерангом ударяет по нему самому, и он не в меньшей степени оказывается жертвой собственной лживости, чем те, кого он вознамерился обмануть. С психологической точки зрения, можно сказать, что лицемер чересчур амбициозен; он хочет казаться добродетельным не только перед другими, но и перед самим собой. К тому же он лишает мир, который он населил иллюзиями и ложными фантомами, единственной основы из какой вновь могло бы возникнуть истинное явление своего собственного непогрешимого "я". Ибо хотя едва ли что кто-либо из живущих кто способен на политическое действие станет заявлять о своей безгрешности, тем более принципиальной непогрешимости, то же не обязательно будет относиться к этому *alter ego*, для которого скорее наши мотивы и мрак наших сердец, а не то, что мы делаем и говорим, остаются сокрытыми. В качестве свидетелей наших поступков, а не наших интенций, можем мы говорить правду или ошибаться, и преступление лицемера состоит в том, что он лжесвидетельствует против себя самого. Отчего столь правдоподобным выглядит предположение, будто лицемерие есть порок пороков, это оттого, что незапятнанность действительно способна существовать под покровом всех остальных пороков за исключением этого одного. Верно, что только преступник и преступление ставят нас перед проблемой радикального зла; но только лицемер испорчен до основания.

Теперь должно стать ясно, почему даже совет Макиавелли: "Являйся таким, каким ты хотел бы быть" имеет мало (если вообще какое-нибудь) касательства к проблеме лицемерия.

Макиавелли в достаточной мере был знаком с испорченностью Церкви, на которую он возлагал вину на испорченность народа Италии. Однако эту испорченность он усматривал в роли присвоенной Церковью в мирских, секулярных вопросах, т. е. в сфере явлений, правила игры в которой были несовместимы с христианским учением. Для Макиавелли бытие и явление, тот-кто-есть и тот-кто-является остаются разделёнными, хотя и не в сократовском смысле двух-в-одном сознания и совести, но в том, что тот-кто-есть может являться в своём истинном бытии только перед Богом; и в сравнении с такого рода явлением всё происходящее в мирской сфере и между людьми оказывается не более, чем видимостью. Если же на сцене, какую представляет собой мир, он является под личиной добродетели, то он уже не лицемер и не привносит в мир коррупцию, поскольку его незапятнанность остаётся нетронутой пред бдительным оком вездесущего Бога, а обнаруживаемые им добродетели обладают не в сокрытии, но только на широком свете публичности. Как бы не судил о нём Бог. Его добродетели сделали бы мир лучше в то время как его пороки остались в тени, и он знал бы как сокрыть их не потому, что притязает на добродетель, но потому что чувствуют что они не предназначены для чьего-либо взора.

Лицемерие есть порок посредством которого обнаруживает себя коррупция, испорченность. Его внутренняя раздвоенность способна производить фантомный блеск; и вот таким то фальшивым светом было освещено французское общество с тех пор, как французские короли задались целью собрать знатных людей королевства при своём дворе с тем, чтобы завлечь, позабавить и испортить их рафинированной игрой шутовство и интриг, тщеславий и унижений и откровенной непристойности. Всё что мы можем пожелать узнать об истоках современного общества: высшего света и салонов 18-го века, "хорошего" общества 19-го века и, наконец, массового общества в нашем собственном веке, запечатлено большей частью в хронике французского двора с его "величественным лицемерием" (Лорд Эктон) и передано с величайшей достоверностью в *Memoirs* ("Мемуары", произведение французского мыслителя Сен-Симона) Сен-Симона, в то время как наиболее точный портрет "морали" этой разновидности обмирщения запечатлён в максимах Ларошфуко, остающихся непревзойдёнными и по сей день. Здесь на самом деле благодарность была подобна "денежному кредиту", обещания давались "в той мере, в какой люди надеялись и соблюдались в той мере в какой они боялись" (40); всякая история была интригой и каждый замысел становился заговором. Робеспьер знал что говорит, когда заявлял о "пороках" в которых "утопали богатые" или когда – вполне ещё в духе французских повествователей обычаев и *mores* (нравов – фр.) общества, называемых нами моралистами – восклицал: "Le reine du monde c'est l'intrigue!" ("Интрига – вот что правит миром!").

Не стоит забывать, что царство террора последовало за периодом во Французской истории, когда все политические процессы подпали под влияние злополучных заговоров и интриг Людовика XVI. Насилие террора, по крайней мере до некоторой степени, явилось реакцией на череду нарушенных клятв и невыполненных обещаний, бывших точным воспроизведением привычных интриг общества королевского двора, с той только разницей, что те испорченные нравы, влияния которых на стиль ведения государственных дел мог ещё избежать Людовик XIV, в конечном счёте и павший жертвой этих интриг, теперь затронули и монарха. Для Людовика XVI клятвы были не более чем довольно неуклюжим фасадом, за которым он надеялся выиграть время для того, чтобы затеять ещё более бессмысленные интриги результатом которых было бы нарушение всех клятв и всех обещаний. И хотя в данном случае короли давал обещания в той мере, в какой он боялся и нарушал свои обещания в той мере, в какой он надеялся, нельзя не подивиться точности афоризма Ларошфуко. Широко распространённое мнения, будто наиболее успешные виды политического действия – это интрига, обман и махинация постольку поскольку они не опираются прямо на насилие, восходит своими корнями прямо к этому опыту, а потому неудивительно, что подобное понимание *Realpolitik* (реальная политика – нем.) широко распространено сегодня среди тех, кто прошёл школу революционной традиции. Там, где обществу не только удалось вторгнуться в область политики, но перерасти и в конечном счёте поглотить её, там оно навязало свои собственные *mores* и "моральные" стандарты, интриги и козни высшего общества, на которые низшие слои отвечали насилием и жестокостью.

Война с лицемерием была войной против общества как оно было известно в 18-м веке, и означала прежде всего войну с королевским дворцом в Версале как центром французского общества. Со стороны, с точки зрения нищеты и несчастья, это общество характеризовалось бессердечием; однако изнутри, с точки зрения принадлежащих к нему, оно было ареной коррупции и лицемерия. Лишь сопоставив жалкое существование большинства с порочной жизнью богатых можно прийти к пониманию того, что имели в виду Руссо и Робеспьер, когда утверждали, будто люди добры "по природе" и становятся испорченными в обществе, и что народ просто в силу того, что он не принадлежит к обществу, должен всегда быть "справедливым и добрым". Рассмотренная под этим углом зрения, революция предстаёт как прорыв здорового и неиспорченного ядра через прогнившую и обветшалую оболочку; именно такому представлению лучше всего соответствует ходячая метафора, уподобляющая насилие революционного террора родовым схваткам сопровождающим появление нового организма. Однако это не была ещё метафора употреблявшаяся людьми Французской революции. Любимое ими сравнение – срывание революцией маски лицемерия с лица французского общества, чем обнажалась его гниль, сокрушение фасада коррупции, дабы открыть за ним неиспорченное, честное лицо *peuple*, народа.

Весьма показательно, что из двух этих сравнений по сей день употребляемых пишущими о революции, органическая метафора пришлась ко двору историкам и теоретикам революций – так, Маркс, например, частенько говорил о "родовых схватках" революций – тогда как непосредственным их участникам сподручней было черпать свои образы в театральном лексиконе. (41) Глубокий смысл сокрытый в целом ряде политических метафор пришедших из области театра, возможно, лучше всего проиллюстрировать историей латинского слова *persona*. В своём исконном употреблении оно обозначало маску, которую надевали античные актёры (латинскому *dramatis persona* соответствовало ?? ??? ??????? ??????? в греческом). Эта маска выполняла две функции: она должна была скрывать или скорее заменять собственное лицо актёра и его мимику, но таким образом, чтобы это не препятствовало бы прохождению звука его голоса. (42) Во всяком случае, именно в этом двойном понимании маски из-под которой звучит голос, слово стало метафорой и из театрального лексикона перекочевало в юридическую терминологию. Различие между частным лицом и гражданином в Риме состояло в том, что последний обладал, юридическим лицом, как сказали бы мы: так, словно закон приписал ему роль для исполнения на публичной сцене, с тем, правда, условием, что его собственный голос мог бы звучать из-под маски. Всё дело в том, что "не естественное "я" предстаёт перед судом закона. Перед законом предстаёт имеющее права и обязанности лицо, персона, созданная законом" (43). Не будь этой *persona* человек был бы индивидуумом без прав и обязанностей, чем-то вроде естественного человека – т. е. человеческим существом или *homo* в исконном латинском значении этого слова, означающего человека вне сферы закона и политического организма конституируемого его гражданами, каким, к примеру, был раб – однако в любом случае не политическим существом.

Когда Французская революция разоблачила интриги королевского двора и приступила к

срыванию маски со своих собственных детей, она нацеливалась, конечно же, на маску лицемерия. С лингвистической точки зрения, греческое ????????? в своём исконном значении как и в позднейшем метафорическом употреблении, означало самого актёра, а не маску, ?????????, которую он носил. Напротив, *persona* в театральном лексиконе обозначало маску прикреплённую к лицу актёра в соответствии с замыслом пьесы; тем самым оно метафорически подразумевало "лицо", которое закон страны мог закрепить за отдельными людьми равно как и за группами, и корпорациями, и даже за "общей и постоянной целью", как в случае "лица", владеющего собственностью Оксфордского и Кембриджского колледжа и не являющегося ни ныне умершим основателем, ни его живущими наследниками" (44). Смысл всего сказанного нами в отношении этой метафоры в том, что снятие маски "персоны", лишение юридического лица, открыло бы под маской "естественное" человеческое существо, в то время как "демаскирование" может произойти только за счёт него всего, ибо лицемер сам себе актёр и не носит маски. Он претендует **быть** самой избранной ролью, и окунаясь в игры общества, делает это без какого-либо лицедейства. Иначе говоря, столь одиозным лицемера делает его претензия не только на

искренность, но и на естественность; столь опасным вне сферы общества, коррупцию которой он представлял и олицетворял, делает его не то, что инстинктивно он мог выбрать любую маску в политическом театре, взять себе любую роль среди его *dramatis personae*, но то, что он более не использовал свою маску, как того требуют правила политической игры, в качестве резонатора, проводника истины, но, напротив, как приспособление для обмана.

Однако люди Французской революции не имели представление о *persona* и не питали никакого уважения к юридическому лицу, которое дано и гарантировано политическим организмом. Когда препятствие массовой бедности стало на пути революции во Франции, начавшейся как чисто политическое восстание третьего сословия с его требованием быть допущенными в политическую сферу и занять в ней господствующее положение, люди революции уже более не преследовали цель эмансипации граждан или равенства в том смысле, что каждый равным образом должен иметь право на собственное юридическое лицо, которое обеспечивало бы ему защиту и "через" которое в почти буквальном смысле он мог бы в то же время действовать. Они были уверены, что освободили саму природу, как она есть, освободили естественного человека в каждом и наделили его Правами Человека, на которые каждый имеет право не по праву принадлежности к политическому организму, но в силу самого рождения. Другими словами, бесконечная охота за лицемерами и страсть к разоблачению общества привела их к тому, что они, хотя бы и ненамеренно, сорвали заодно и маску *persona*, в результате чего Царство Террора обернулось полной противоположностью подлинному освобождению и истинному равенству; оно уравнивает поскольку оставляет всех населяющих его в равной мере без защитной маски юридического лица.

Внутренние противоречия Прав Человека многочисленны, и известные аргументы Бёрка против них не являются ни устаревшими, ни "реакционными". В отличие от американского Билля о Правах, послужившего образцом для Декларации Прав Человека, в случае последней мы имеем дело с попыткой определить первичные позитивные права неотъемлемые от человеческой природы как отличные от политического статуса гражданина, и тем самым с попыткой сведения политики к природе. Билль о Правах же, напротив, был призван установить постоянный сдерживающий контроль за любой политической властью и вовсе не притязал на установление политического организма; тем самым он уже предполагал существование системы правления и функционирующей политической власти. Французская Декларация Прав Человека, как её стала понимать революция, должна была конституировать источник всей политической власти и авторитета, установить краеугольный политического организма, а не важное средство контроля за злоупотреблениями со стороны властей. Предполагалось, что государство должно основываться на естественных правах человека, тех правах, какими он обладает в качестве естественного существа, на его праве "питаться, одеваться, воспроизводить вид", т. е. его праве на первейшие жизненные потребности. И эти права полагались не дополитическими, какие ни одно правительство и ни одна власть не имела право ограничивать и нарушать, но которые были самим содержанием и последней целью любого правительства и любой политической власти. *Ancien regime* (старый порядок – фр.) был обвинен не в том, что лишил своих подданных древних прав и свобод гражданина Франции, а в нарушении блага народа и его права на жизнь.

## VI

Когда *malheureux* появились на улицах Парижа, это должно было выглядеть так, как если бы "естественный человек" Руссо с его "реальными нуждами" и в его "первозданном состоянии" внезапно материализовался и сама Французская революция на деле была не чем иным, как тем "опытом", который необходимо было проделать "чтобы удалось познать" его (45). Потому что эти неожиданно явившиеся на авансцене политики массы не были "искусственно" скрыты под какой-либо маской поскольку стояли вне всяких политических и всех общественных связей. Никакая маска лицемерия не искажала их лиц, и никакая маска юридического лица не защищала их. С их точки зрения, и социальное, и политическое были равным образом "искусственными", фальшивыми образованиями, нужными только за тем, чтобы скрыть "первозданных людей" либо в обнаженности их

эгоистических интересов, либо в наготе их невыносимой нищеты. С этого момента "реальные нужды" определяли ход революции, в результате чего, по верному замечанию Лорда Эктона, "во всех событиях определивших будущее Франции Учредительное собрание более не принимало никакого участия" и власть "перешла от него к организованным массам Парижа и от них к тем людям, которые этими массами управляли" (46). Ибо массы, однажды открыв, что конституция не служит панацеей от бедности, обратились против Учредительного собрания как ранее обратились они против Людовика XVI; в дискуссиях делегатов они усматривали не меньше притворства, лицемерия и недобросовестности, нежели в интригах монарха. Из людей Французской революции только те выжили и пришли к власти, кто стал их глашатаями и принёс "искусственные", человеком созданные законы ещё не основанного политического организма, в жертву "естественным" законам, которым подчинялись массы, тем силам, которые ею двигали и которые в действительности выступали силами самой природы – силами естественной необходимости.

Когда эта сила была высвобождена, когда каждый смог убедиться, что только неприкрытая нужда и интерес не лицемерны, эти *malheureux* обернулись в *enrages*, ибо бешенство, слепая ярость на самом деле представляют единственную форму, в которой несчастье может стать активным. Таким образом после того, как лицемерие было разоблачено и страдание обнажено, не ожидаемая добродетель, а слепая ярость вмешалась в политику – ярость разоблачённой коррупции, с одной стороны, и бессильная ярость несчастья, с другой. Не что иное как интрига – интриги французского двора – скрепила альянс монархов Европы против Франции, и страх и ярость скорее, нежели обдуманная политика, вдохновили войну против неё, войну, от которой даже Бёрк мог потребовать: "Коли когда-либо иностранный государь вступит во Францию, он должен войти в неё как в страну цареубийц. Правила цивилизованной войны будут здесь неприменимы; и те французы, кто действует от имени существующей системы не должны ждать лучшего". Кое-кто, возможно, возразит, что именно угроза террора таящаяся в революционных войнах "подала пример применению террора в революциях" (47); однако редкий по точности ответ он может получить у тех, кто называл себя *les enrages* и кто открыто заявлял, что побудительным мотивом их деяний была месть: "Месть есть единственный источник свободы, единственная богиня, которой стоит приносить жертвы", как сказал Александр Русселен, член фракции Эбера. Возможно, это и не был подлинный глас народа, но, несомненно, это был очень реальный голос тех, кого даже Робеспьер отождествлял с народом. И слышавшие эти голоса – как голос "великих", с лица которых революция сорвала маску лицемерия, так и "голос природы", "естественного человека" (Руссо), который был представлен в доведённых до бешенства парижских массах – должны были усомниться в доброте лишенной маски человеческой природы и непогрешимости народа.

Именно это неравное состязание ярости неприкрытого несчастья с яростью разоблачённой коррупции породило "непрерывную реакцию" "прогрессирующего насилия", о которой говорил Робеспьер; совместно они скорее разрушили, нежели "проделали в немногие годы работу нескольких столетий" (48). Ибо ярость не только бессильна по своей сути, но являет собой способ, каким бессилие, на своей последней стадии окончательного отчаяния, становится активным. Эти *enrages* в секциях Парижской Коммуны или вне их, были теми, кто отказался сносить и терпеть свои страдания не будучи, тем не менее, в состоянии избавить себя от них или хотя бы облегчить их. В этом состязании разрушения они оказались сильнейшей стороной, поскольку ярость их была связана с их страданием и непосредственно вызвана им. Страдание, сила и добродетель которого заключается в терпении, вылилось в ярость когда невозможно стало более терпеть; безусловно, эта ярость бессильна и неспособна чего-либо достичь, но она несёт в себе импульс подлинного страдания, разрушительная сила которого больше и устойчивей яростного безумия тех, чьи планы оказались сорваны. Верно, что страждущие народные массы вышли на улицу незванными и неприглашёнными теми, кто затем стал их организаторами и глашатаями. Однако обнаруженное ими страдание превратило *malheureux* в *enrages* только когда "пыл сострадания" революционеров – и в первую очередь самого Робеспьера – начал превозносить это страдание, провозглашая обнажившуюся нищету в качестве лучшей, если не единственной, гарантии добродетели, таким образом, что пусть и не сознавая того, люди Французской революции приступили к эмансипации народа не в качестве будущих граждан, но как *malheureux*. Однако поскольку речь шла об освобождении страждущих

масс а не эмансипации народа, ход революции оказался в зависимости от высвобождения насилия, источник коего – страдание, силы истступлённой ярости. И хотя ярость бессилия в конечном счёте привела революцию к поражению, не вызывает сомнения, что страдание, трансформируясь в ярость, способно высвободить несметные силы. Революция, обратившись от основания свободы к освобождению человека от страдания, сломала барьеры терпения и освободила вместо этого разрушительные силы несчастья и нищеты.

Бедность с незапамятных времён омрачала человеческую жизнь, и по сей день в большинстве стран за пределами западного мира человечество продолжает существовать в условиях нужды. Ни одна революция никогда ещё не решила “социальный вопрос” и не освободила человека от этой нужды, но все революции, за исключением Венгерской 1956-го (49), последовали примеру Французской революции и употребили и злоупотребили мощными силами нищеты и лишения в своей борьбе против тирании или угнетения. И хотя весь опыт прошлых революций неопровержимо свидетельствует, что все попытки разрешить социальный вопрос политическими средствами заканчивается террором, и что именно террор обрекает революцию на поражение, едва ли можно также отрицать, что избежать этой роковой ошибки почти невозможно в стране, где революция разражается в условиях массовой бедности. Чрезвычайная соблазнительность последовать примеру Французской революции заключена не только в том, что освобождение от необходимости, в силу его неотложности, всегда будет брать верх над построением свободы, но также в ещё более важном и опасном факте, что бунт бедных против богатых несёт с собой совершенно отличный и значительно больший момент силы, нежели восстание угнетённых против своих угнетателей. Эта яростная сила вполне может оказаться неодолимой поскольку берёт начало и почерпывает свою энергию в необходимости самой жизни. (“Восстания брюха – наихудшие”, - говорит Фрэнсис Бэкон, обсуждая “недовольство” и “бедность” в качестве причин бунта). Не вызывает сомнения, женщины в своём походе на Версаль “играли подлинную роль матерей чьи дети голодали в грязных домах, и тем придали идеям, которые они не разделяли и не понимали, твёрдость алмаза, перед которой ничто не могло устоять” (50). И когда Сен-Жюст после увиденного и испытанного воскликнул: “Les malheureux sont la puissance de la terre”, мы также можем воспринять эти великие и пророческие слова в их буквальном значении. Всё обстояло так, как если бы силы земли объединились в заговоре с этим бунтом, концом которого является бессилие, принципом – ярость и сознательной целью – не свобода, но жизнь и счастье. Там, где крах традиционной власти поднял в поход бедняков земли, где они оставили мрак своих несчастий и излились на улицу, их иступление казалось столь же неодолимым, сколь и движение звёзд, потоком, хлынувшим с силой стихии и увлекшим за собой весь мир.

Токвиль ( в известном пассаже, написанном за десятилетия до Маркса и, вероятно, в незнании гегелевской философии истории) был первым выразившим удивление по поводу того, что доктрина необходимости, “предопределения”, столь “привлекательна для людей пишущих историю в демократические времена”. Причина, считает он, кроется в анонимности эгалитарного общества, где “теряются следы действий личностей на народы”, так что у людей появляется предположение о “властвующей над ними высшей силе”. Впечатляя с первого взгляда, эта теория не выдерживает более пристального рассмотрения. Бессилие индивида в эгалитарном обществе может объяснить наличие у него опыта некоей определяющей его судьбу высшей силы, однако, оно навряд ли способно объяснить элемент движения заключённый в доктрине необходимости, а без него эта доктрина была бы бесполезной для историков. Представление о движущейся необходимости, той “непрерывной и бесконечной цепи, окружающей и связывающей всё человечество” и могущее быть прослеженным “до начала мира” (51), полностью отсутствовало в диапазоне опытов как Американской революции, так и американского эгалитарного общества. Токвиль приписал тут американскому обществу то, что было известно ему по опыту Французской революции, в которой уже Робеспьер поставил неодолимый и анонимный поток насилия на место свободных и обдуманых действий людей, при том, что он всё ещё верил – в противоположность гегелевской интерпретации Французской революции – что этот мощный поток может быть направлен силой человеческой добродетели. Однако и за верой Робеспьера в неодолимость насилия, и за гегелевской верой в неодолимость необходимости – и насилие, и необходимость равно рассматриваются в движении, как поток, увлекающий за собой всё и вся – угадываются

знакомые сцены парижских улиц времён революции, затопленные потоком бедных.

В этом потоке бедных был воплощён элемент неодолимости, который, как мы обнаружили, тесно связан с исконным значением слова "революция", и в этом метафизическом употреблении данное слово приобрело ещё большее правдоподобие в связи с тем, что неодолимость вновь была соединена с необходимостью – необходимостью, почитаемой нами за принадлежность естественных процессов, однако не той, что известна из естественных наук с их необходимыми законами, но той, которую мы, будучи частью органической природы, испытываем и неодолимым процессам которой мы подчиняемся. Подлинный и наилегитимнейший источник любой власти заключён в желании человека освободить себя от необходимости сопряжённой с процессом жизнедеятельности своего организма, и люди достигают этого освобождения принуждая других нести для себя его бремя. Такова была суть рабства, и только развитие техники (а не политической мысли самой по себе) опровергло ту старую и неприглядную истину, что только насилие и господство над другими способны сделать человека свободным. Ничто, можем мы сказать сегодня, не является более устаревшим, чем попытка освободить человечество от нищеты политическими средствами; ничто не было бы более бесполезным и более опасным. Ибо насилие, имеющее место между людьми освободившимися от необходимости нетождественно, менее ужасающе, хотя зачастую не менее жестоко, нежели первозданное насилие с помощью которого человек противопоставил себя необходимости, и которое впервые явилось на авансцене политики и стало исторически зарегистрированным фактом в Новое время. Результатом явилось, что необходимость вторглась в область политики – единственную, где люди могут быть подлинно свободны.

Эти массы бедных, это подавляющее большинство людей, которых Французская революция называла *les malheureux*, и которых она превратила в *les enragés* (бешеных, разгневанных фр.) только для того, чтобы затем бросить их и позволить вернуться обратно в состояние *les misérables* (жалких, презренных – фр.), как их окрестил 19-й век, влекли с собой необходимость, которой они были подвластны с незапамятных времён, вместе с насилием, всегда употреблявшимся для того, чтобы одолеть необходимость. И вместе одна и второе, необходимость и насилие, сделали их неодолимыми - *la puissance de la terre*.



арест и казнь робеспьера 9 термидора