

Нанси Жан-Люк, Лаку-Лабарт Филипп.

Нацистский миф

Предисловие

Первому варианту настоящего текста около одиннадцати лет. Второй был написан три года назад и предназначался для публикации в Соединенных Штатах. Для настоящего издания текст был чуть-чуть пересмотрен и изменен.

В 1980 г. и уж тем более в 1991 г. могло сложиться впечатление, что исследование под названием «Нацистский миф» имеет исключительно исторический интерес. Само собой, у нас этого и в мыслях не было. К тому же еще в первом варианте текста мы подчеркивали, что занимаемся не историей, а философией. А это — среди прочего — означает, что ставки данной работы не в прошлом (но мы упрощаем таким образом призвание истории исключительно из соображений ясности изложения...), а в настоящем. Почему эти ставки в нашем настоящем — вот что мы попробуем здесь вкратце изложить.

Вообще говоря, наше настоящее еще далеко не расквиталось со своим нацистским и фашистским прошлым, равно как и со своим куда более близким сталинистским и маоистским прошлым (и если приглядеться как следует, то мы, возможно, даже увидим, что нам остается гораздо больше прояснить в первом, нежели во втором; по крайней мере второе не является порождением «нашей» Западной Европы).

Мы по-прежнему имеем счета, по которым надо расплачиваться, расплачиваться с самими собой, мы по-прежнему в долгу и на нас по-прежнему лежит обязательство памяти, осознания и анализа — вот в чем сходится большинство наших современников. Тем не менее причины и цели такого положения дел по-прежнему не очень ясны и не очень достаточны. Звучат призывы к бдительности перед лицом возможного возврата — мотив «это никогда не должно повториться!». И в самом деле, деятельность или волнения крайне правых в последние годы, феномен «ревизионизма» в рассмотрении Шоа, легкость, с которой возникают неонацистские группировки в бывшей Восточной Германии, «фундаментализм», «национализм» и всякого рода пуризм от Токио до Вашингтона и от Тегерана до Москвы — большего и не надо, чтобы внушить подобную бдительность.

Тем не менее осторожность требует, чтобы такая бдительность шла в паре с другой бдительностью — бдительностью в отношении того, что не имеет ничего общего с «возвратом», или того, что не так-то легко осмыслить в виде «реакции». В истории чистые возвращения или повторения встречаются довольно редко, а то и вовсе не существуют. Разумеется, ношение или начертание свастики отвратительны, но это не обязательно знаки подлинного, исполненного жизни и опасности возрождения нацизма (точнее говоря, они могут ими быть, но не обязательно). Это может объясняться просто слабоумием или бессилием.

Но встречаются другого рода повторения, которые, впрочем, могут не осознаваться в таком виде, очевидность которых куда более сокрыта, ход которых куда более замысловат и незаметен — и опасность которых ничуть не менее реальна.

Это могут быть уже многочисленные на сегодня речи, взывающие к мифу, к необходимости какого-нибудь нового мифа или какого-нибудь нового мифологического сознания, а то и к реанимации старых мифов. Речь эти не всегда используют термин «миф» и не всегда прибегают к ясно выраженной и точной аргументации в пользу мифологической функции[1]. Но в «воздухе времени» витают своего рода запрос и своего рода глухое ожидание чего-то вроде представления, фигурации или даже воплощения бытия или судьбы сообщества (похоже, последнее слово уже само по себе пробуждает это желание). А ведь именно этой символической (или «воображаемой», в зависимости от лексического выбора, во всяком случае посредством образов, символов, повествований, фигур, а также посредством тех или иных воплощений, которые несут их в себе или выставляют напоказ) идентификацией, и кормился в избытке фашизм вообще[2], в этом отношении нацизм представляет собой, как, нам думается, мы уже показали, выявление основополагающих характеристик идентификационной функции.

Нам хотелось бы избежать, насколько это возможно, известных упрощений. Мы не собираемся противопоставлять — как это явно слишком часто делалось в порыве, которому, собственно, нечего поставить в упрек, известного антитоталитаризма, своего рода стиля демократической мысли, — с одной стороны, свойственную фашистским режимам мифологическую фигурацию, с другой — непредставляемость как сущностную черту демократии. (В точности так же несправедливо хулить «цивилизацию образа», противопоставляя ее культуре дискурса.) Наоборот, мы полагаем, что демократия ставит или отныне должна поставить вопрос о своей «фигуре», что вовсе не значит, что вопрос этот сливается с вопросом об обращении к мифу. В самом деле, мы полагаем, что недостаточно утверждать высшими добродетелями Республики (каковую мы на данный момент не отличаем от демократии) отказ от всякой идентификации, постоянную готовность все поставить под сомнение и, наконец, как зачастую случается сегодня, — некую внутреннюю хрупкость, которую никто не скрывает и на которой все настаивают, и из которой противники демократии, а то и всего наследия 1789 г. и Просвещения не упускают случая извлечь свою выгоду.

Этого тем более недостаточно, когда самая значительная из «демократий» мира выставляет себя гарантом (идентифицируемом в главе государства, государственном флаге, армии и наборе образов) «нового мирового порядка», а тем временем против этого «порядка» или в

укрытии от него (или то и другое вместе) собираются всякого рода идентификационные или фигуративные притязания или претензии: вожди, национальности, народы, сообщества.

Соотносятся ли эти притязания в конечном счете с некоей легитимностью или же с некоей легендой — это, возможно, не так уж и важно. Ведь легенда может породить легитимность, а легитимность может быть легендарной: кто скажет, в чем заключается, «в сущности», основополагающее право какого-нибудь «народа»? Но важно понять, в чем заключается операция идентификации и должна ли она сегодня снова найти применение в разработке мифа — или же, напротив, мифологическая функция с ее национальными, народными, этическими и эстетическими эффектами не есть то, против чего необходимо заново изобретать политику (в том числе и для того, что она, возможно, предполагает в порядке «фигурального»).

Вероятно, что нацизм призван нам еще показать, как современному миру не удалось идентифицировать себя в «демократии» или же идентифицировать пресловутую демократию; то же самое, хотя и на иной манер, относится и к пресловутой «технике». Вот уже более века наш мир переносит «демократию» и «технику» как необходимости истории, которая больше не является делом его рук (истории, которая больше не является мифом Прогресса Человечества или Основания Разумного Общества), которая, следовательно, не является больше историей, то есть не составляет больше ни события, ни пришествия: которая не составляет больше начала, открытия, рождения или возрождения.

Ведь миф всегда был мифом какого-нибудь события или пришествия, мифом абсолютного, основополагающего События. Общества, жившие мифом и в мифе, жили в измерении некоей учредительной событийности (следовало бы сказать «структуральной», если бы это не было столь парадоксально). Там, где ищут мифа, там жаждут события. Но нацизм, возможно, и учит нас тому, что событие нельзя сфабриковать. Общества, жившие мифом, никогда не фабриковали, не просчитывали, не строили своих основ: незапамятное было сопрядено мифам. Незапамятное не сфабрикуешь: оно тоже только грядет.

Недостает нам (ведь нам кое-чего недостает, нам недостает политики, чего тут скрывать), стало быть, вовсе не материи и не форм, из которых можно было бы сфабриковать миф. Для этого всегда достаточно всякого хлама, идеологического китча, сколь убогого, столь и опасного. Но нам недостает пронизательности, чтобы различить событие — события, в которых поистине берет начало наше грядущее. Конечно же, они не производятся в возврате мифов. Мы больше не живем ни в измерении, ни в логике истока. Мы существуем, запаздывая, исторически задним числом. Что не исключает того, что предел запаздывания может обернуться отправной точкой какой-то новизны. Более того именно это и требуется от нас помыслить.

Ситуация

1. Нижеследующий текст вначале представлял собой относительно короткий доклад, прочитанный 7 мая 1980 года на коллоквиуме «Механизмы фашизма», организованном «Комитетом информации о холокосте» в Шилтигхайме. В рамках определенной темы мы

попытались представить лишь схему анализа, который требует обстоятельного развития[3]. И если в новом варианте мы и изменили немного наш текст, он все равно остается схематичным.

2. Мы не историки — и уж тем более не специалисты по истории нацизма. Следовательно, не ждите от нас ни фактологического описания мифов или мифологических элементов нацизма, ни описания эксгумации и утилизации нацизмом всего древнего мифологического материала, в том числе и сльвущего собственно германским.

Вы тем более от нас этого не дождетесь, что, признаваясь в своем невежестве (мы мало читали из обильной и монотонной литературы того времени), мы считаем такой феномен относительно поверхностным и вторичным: нацизм, как и всякий национализм, позаимствовал в традиции, которую присваивал, в традиции немецкой, определенное число символических элементов, среди которых собственно мифологические далеко не одиноки, ни, что вероятно, далеко не важнее других. Иначе говоря, нацизм, как и всякий национализм, воспевал на пассаистский лад немецкую или — шире — германскую историко-культурную традицию (которую даже можно было бы попытаться присовокупить к некоему германизму). Но в этом воспевании, заново вдыхавшем жизнь в фольклор и в Volkslied, сельскую образность поздних романтиков и города Ганзейского союза, антинаполеоновские студенческие лиги (Bunde) и средневековые корпорации, рыцарские Ордена и Священную империю и т. д. — мифология (скажем, Эдды, Одина и Вотана), уже давно не востребуемая, несмотря на усилия Вагнера и кое-кого еще, была значима лишь для горстки интеллектуалов и художников, в крайнем случае, для некоторых профессоров и воспитателей. Короче, такого рода воспевание не представляет собой чего-то специфически немецкого (как и воспевание Жанны Д'Арк во французском государстве эпохи Петена). А ведь нас должна интересовать специфика нацизма. И она должна занимать нас таким образом, чтобы постановка под вопрос некой мифологии, ее подозрительного влияния на умы и ее «туманов» не послужила, как это часто бывает, незатейливой уловкой и, по сути, проволочкой (слегка расистской или по меньшей мере грубо антинемецкой), оттягивающей собственно анализ.

Вот почему мы не будем говорить здесь о мифах нацизма во множественном числе. Мы будем говорить исключительно о мифе нацизма или о мифе национал-социализма как таковом. То есть о том, как национал-социализм, прибегает он к мифам или нет, учреждается в собственно мифологических измерениях, функции и обеспечении.

Вот почему опять же мы воздержимся от развенчания мифов нацизма в том смысле, в каком это удалось сделать когда-то Ролану Барту в отношении социокультурного бессознательного французской мелкой буржуазии в его чрезвычайно тонком анализе, совмещающем инструментарий социологии, марксизма (в духе Брехта) и семиологии. В применении к феномену такого размаха и такого объема, каковые свойственны нацизму, анализ такого рода был бы, строго говоря, совершенно неинтересен — и даже, можно поспорить, совершенно неуместен[4].

3. В нацизме нас интересует и будет занимать главным образом идеология в том смысле, в каком определила этот термин Ханна Арендт в своем эссе «Происхождение тоталитаризма».

То есть идеология, как всецело осуществляющаяся (и зависящая от воли всецелого осуществления) логика некоей идеи, которая и «позволяет объяснить исторический процесс как процесс единый и связный»[5]. «Считается, что движение истории и логический процесс этого понятия, — говорит опять же Ханна Арендт, — соответствуют друг другу во всех моментах, так что, что бы ни произошло, происходит в соответствии с логикой идеи».

Другими словами, нас интересует и нас будет занимать именно идеология в том виде, в каком она, с одной стороны, всегда представляет себя как политическое объяснение мира, то есть как объяснение истории (или, если угодно, Weltgeschichte, которая понимается не столько как «мировая история», сколько как «мир-история», мир состоящий исключительно из процесса и его легитимизирующей себя необходимости), исходя из единственного концепта: концепта расы, к примеру, или концепта класса, или даже «все-человечества»; притом, что, с другой стороны, это объяснение или это мировоззрение (Weltanschauung: видение, постижение, понимающее схватывание мира — философский термин, которым, как мы увидим далее, широко пользовался национал-социализм) всегда мнит себя всеохватным объяснением или тотальной концепцией. Эта всеохватность, или тотальность, означает, самое малое, что объяснение не подлежит обсуждению, является безоговорочным и непогрешимым — в противоположность философскому мышлению, в котором оно, тем не менее, без зазрения совести черпает большую часть своих ресурсов, но которое при этом характеризуется рискованным и проблематичным характером, «небезопасностью», как выражается Ханна Арендт, своих вопросов. (Из чего, впрочем, вытекает, что философия отбрасывается идеологами, которые к ней взывают, и — с равным успехом — препровождается к недостоверности и умеренным колебаниям так называемой «интеллектуальности»: история философов и/или идеологов нацизма, или эпохи нацизма в этом отношении достаточно показательна)[6].

Здесь следовало бы со всей строгостью показать, какие отношения идеология, понимаемая как тотальное мировоззрение (Weltanschauung) поддерживает с тем, что Ханна Арендт называет «тотальным господством», то есть, прежде всего с тем, что Карл Шмитт, опираясь разом и на собственно фашистский дискурс (Муссолини и Джантале), и на юнгеровское понятие «тотальной мобилизации» (призванное предоставить первичное определение технике как тотального и мирового господства), называл тотальным Государством.

Следовало бы также со всей строгостью показать, почему тотальное государство необходимо воспринимать как Государство-Субъект (притом, что этот субъект, идет ли речь о нации, человечестве, классе, расе или партии, является или мнит себя абсолютным субъектом), так что, в конечном счете, истинного своего гаранта идеология находит, как бы то ни было, в современной философии или завершенной метафизике Субъекта: то есть в этом мышлении бытия (и/или становления, истории) в виде самоприсутствующей субъективности, опоре, источнику и цели представления, достоверности и воли. (Но следовало бы также со всей точностью напомнить, каким образом эта философия, становящаяся идеологией, так же и одновременно влечет за собой этот конец философии, многообразные, но одновременные свидетельства которому предоставили Хайдеггер, Беньямин, Витгенштейн и Батай).

Следовало бы, наконец, со всей строгостью показать, что осуществляющаяся таким образом логика идеи или субъекта — это прежде всего, как можно увидеть уже через Гегеля, логика Террора (каковая, однако, сама по себе не является ни собственно фашистской, ни тоталитарной)[7], а затем уже — в крайних своих выводах — сам фашизм. Идеология субъекта (что, возможно, лишь плеоназм) — вот что такое фашизм, и, конечно же, такое определение не теряет своей ценности и сегодня. Мы остановимся на этом моменте: но, само собой разумеется, что обстоятельные доводы в его пользу явно не укладываются в рамки настоящего текста.

И если тем не менее нам хочется сделать упор на данном мотиве, то лишь для того, чтобы обозначить недоверие и скептицизм в отношении скороспелого, грубого и чаще всего слепого обвинения нацизма в иррационализме. Напротив, существует определенная логика фашизма. Что означает также, что определенная логика является фашистской и что эта логика не так уж чужда общей логике рациональности в метафизике Субъекта. Мы говорим это не только для того, чтобы подчеркнуть, насколько сложным в действительности является общепринятое — порой в самой нацистской идеологии, порой в рассуждениях о ней — противопоставление *muthos* и *logos*, противопоставление с виду совершенно элементарное (в этом плане следовало бы заново перечитать, среди прочего, многие тексты Хайдеггера)[8]; мы говорим это не только для того, чтобы напомнить, что нацизм, как и всякий тоталитаризм, апеллировал к науке, то есть посредством тотализации и политизации Всего, к науке вообще; мы говорим это, прежде всего потому, что если и не следует, конечно же, забывать о том, что одним из главных элементов фашизма является эмоция, массовая, коллективная (и эта эмоция не есть лишь эмоция политическая: она является, по меньшей мере, до некоторой степени, также и собственно революционной эмоцией в политической эмоции), то не следует также забывать о том, что упомянутая эмоция всегда состыкуется с некоторыми концептами (и если последние могут быть, как в случае нацизма, «реакционными концептами», то они все равно при этом остаются концептами).

Мы только что просто напомнили об одном определении Райха из «Массовой психологии фашизма»: «Фашистская ментальность возникает, когда реакционные концепты накладываются на революционную эмоцию». Что не означает — ни по букве самой книги, ни для нас — ни того, что всякая революционная эмоция сразу же обречена на то, чтобы стать фашистской, ни того, что концепты, слышущие «прогрессивными», всегда и сами по себе чужды фашистской заразы. По-видимому, всякий раз — речь о том, чтобы «строить миф» или не строить его.

4. Внутри обширного феномена тоталитарных идеологий мы останавливаемся здесь на специфическом отличии или на собственной природе национал-социализма.

С того плана, на котором мы себя мыслим, эта специфичность может быть намечена — впрочем, совершенно классически — исходя из двух положений:

- 1) нацизм — это специфически немецкий феномен;
- 2) идеология нацизма — это расистская идеология.

Из совмещения этих двух положений, конечно же, не следует, что нацизм — это удел одних немцев. Известно, какое место в истоках расистской идеологии занимают французские и английские авторы. И здесь не надо ждать от нас удобного и упрощенного обвинения Германии, немецкой души, сущности немецкого народа, германства и т. п. Совсем напротив.

Была, чего уж спорить, и, возможно, до сих пор существует немецкая проблема. Своего рода ответом на нее была нацистская идеология, ответом совершенно определенным, политически определенным. И нет никакого сомнения в том, что немецкая традиция, в частности традиция немецкой мысли, вовсе не чужда самой этой идеологии. Но это не значит, что она несет за нее ответ и поему подлежит осуждению целиком и полностью. Между традицией мысли и идеологией, которая всегда неправомерно хочет в нее вписаться, лежит пропасть. В Канте, Фихте, Гельдерлине или Ницше (нацизм взывал ко всем этим мыслителям) — ни даже, строго говоря, в музыканте Вагнере — нацизма ничуть не больше, чем Гулага в Гегеле или Марксе. Или того же Террора в Руссо. Точно так же, и несмотря на всю его ничтожность (с которой тем не менее следует соизмерять всю его гнусность), петенизм не является достаточным основанием для того, чтобы хулить, к примеру, Барреса или Клоделя. Осуждению подлежит единственно та мысль, которая обдуманно (или не подумав как следует, поддавшись эмоциям) встает на службу идеологии и прячется за ее спиной или же стремится воспользоваться ее могуществом: Хайдеггер во время первых десяти месяцев нацистского режима, Селин в оккупации и изрядное число других в ту пору или с тех пор (и не только там).

Таким образом, мы вынуждены внести следующее уточнение: да, здесь нам надлежит выявить специфические черты той фигуры, которую история предоставила нам как фигуру «немецкую», но при этом наше намерение далеко от желания представить эту историю результатом некоего детерминизма, понимается ли последний по образу судьбы или по образу механической каузальности. Такой взгляд на вещи принадлежал бы скорее как раз «мифу» — в том виде, в каком мы его хотим разобрать. Мы не предлагаем здесь истолкования истории как таковой. Понятно, что наше время еще не имеет возможностей выдвинуть в этой области толкования, которые были бы не заражены мифологической или мифологизирующей мыслью. История ждет, чтобы ее заново осмыслили как раз за пределами такой мысли.

Стало быть, задача здесь заключается в том, чтобы прежде всего понять, как могла сформироваться нацистская идеология (что мы и попытаемся описать как нацистский миф) и — более детально — почему немецкой фигурой тоталитаризма является расизм.

На этот вопрос есть первый ответ, основанный на понятии политической (то есть технической) эффективности, которую Ханна Арендт формулирует, например, в следующих, в общем нейтральных, положениях:

«Мировоззрения (Weltanschauungen) и идеологии XIX века сами по себе не тоталитарны, и хотя расизм и коммунизм стали главенствующими идеологиями XX века, они в принципе были не более «тоталитарны», чем прочие; это случилось, потому что принципы, на которых основывался с самого начала их опыт — борьба рас за господство в мире, борьба классов за обладание властью в различных странах — оказались более весомы, выражаясь

политически, нежели принципы других идеологий»[9].

Однако этот первый ответ не объясняет, почему расизм стал идеологией немецкого тоталитаризма — тогда как борьба классов (или, по меньшей мере, один из вариантов этой борьбы) была идеологией советского тоталитаризма.

Отсюда необходимость дать второй ответ, на сей раз касающийся специфики национал-социализма, ответ, в который мы попытаемся ввести самым строжайшим образом концепт мифа. По своей элементарной структуре этот ответ раскладывается на два положения:

1) именно потому, что немецкая проблема является в сущности своей проблемой идентичности, немецкой фигурой тоталитаризма и стал расизм;

2) именно потому, что миф можно определить как аппарат идентификации, расистская идеология слилась со строительством мифа (а под ним мы разумеем миф Арийца постольку, поскольку он был обдуманно, целенаправленно и технически разработан как таковой).

Вот что, коротко говоря, мы хотели бы попытаться доказать.

Мифологическая идентификация

Прежде всего необходимо сказать следующее: начиная с конца XVIII века не где-нибудь, а именно в немецкой традиции было самым строжайшим образом продумано отношение, которое миф поддерживает с проблемой идентификации.

Причина такого положения вещей прежде всего в том, что немцы — и мы увидим, почему — особенно хорошо читали греков, и в том, что эта проблема или это вопрошание мифа является весьма древней проблемой, унаследованной от греческой философии. И главным образом от Платона.

Известно, что Платон построил область политического (и заодно отграничил философскую область как таковую), исключив мифы и связанные с ними основные формы искусства из воспитания гражданина и вообще из символического пространства полиса. Именно к Платону восходит резкое, критическое противопоставление двух видов использования речи или двух форм (модусов) дискурса: *muthos* и *logos*.

Платоновское решение относительно мифов опирается на теолого-моральный анализ мифологии: мифы — это вымыслы, фикции, и эти фикции рассказывают кощунственную ложь о божествах. Следовательно, необходимо исправить мифы, очистить их, изгнать из них все эти истории об убийствах отца, матери, об убийствах вообще, об изнасилованиях, инцестах, ненависти и обмане. Известно также, что Платон принимается за это исправление, за эту ортопедическую задачу — каковая, стало быть, не сводится к чистому и простому исключению — с известным остервенением.

Почему? В сущности, потому, что мифы благодаря той роли, которую они играют в традиционном воспитании, благодаря тому характеру общего примера, которым они обладают в повседневной жизни греков, вызывают к жизни нехорошие этические и политические установки и поступки. В плане социальном мифы пагубны.

Так мы и касаемся сердцевины нашего вопроса. Ибо это осуждение роли мифов предполагает, что на деле за ними признается специфическая функция служить примером. Миф — это фикция в самом сильном смысле этого слова, в смысле активной обработки или, как говорит Платон, «пластики»: миф, стало быть, фикционирует, то есть предлагает, а то и навязывает модели или типы (это опять же из лексикона Платона, и вскоре мы увидим, где и как снова возникнут эти слова), имитируя которые, индивид — или полис, или даже целый народ — может уловить себя как такового и себя идентифицировать.

Иначе говоря, вопрос, который ставит миф, это вопрос миметизма постольку, поскольку только миметизм в состоянии обеспечить идентичность. (Правда, он обеспечивает ее весьма парадоксальным образом: но мы не можем здесь вдаваться в подробности[10]).

Платоновская ортопедия сводится, стало быть, к исправлению миметизма во благо рационального, то есть «логичного» (соответствующего логосу) поведения. Понятно, почему Платон должен одновременно очистить искусство, то есть изгнать и с необходимыми ритуалами удалить из полиса искусство, коль скоро он в способе своего производства или выражения содержит мимезис: что касается главным образом, но не исключительно, театра и трагедии. Тем самым обнаруживается, что проблема мифа всегда неотъемлема от проблемы искусства, но не столько потому, что миф является коллективным творением или производением искусства, сколько потому, что миф, как произведение искусства, которое его использует, является инструментом идентификации. Это даже миметический инструмент *par excellence*.

К этому анализу немецкая традиция (в классической филологии, эстетике, исторической этнологии и т. п.) будет особенно восприимчива, дополнив его, как мы увидим далее, одним решающим элементом. Вот почему не стоит удивляться, например, видя, как такой человек, как Томас Манн, в своей похвале Фрейду, подписавшему его публичное осуждение нацистами (и стало быть, некоторое время спустя после его разрыва с идеологией «консервативной революции»), анализируя «жизнь в мифе», сосредоточивает эту традицию в формуле «жизнь в цитате»[11]. Таким образом, самоубийство Клеопатры цитирует — то есть имитирует — какой-нибудь эпизод из мифа Иштар-Астарты. Точно так же не стоит удивляться тому, что главной темой «Доктора Фаустус», несомненно, одной из лучших книг, когда-либо написанных о нацизме, является проблема искусства и мифа, рассматриваемых как раз под этим углом, это ясно, даже если не вдаваться в композицию всего романа, которая является откровенно миметической и агонистической.

При всем при том, почему же целый пласт немецкой мысли, начиная по меньшей мере с романтизма, связал себя преимущественно с такого рода проблематикой, дойдя до того — как в случае Ницше, например, — что стал рассматривать ее в качестве центральной? И почему на протяжении всей своей работы эта мысль так старалась — согласно, опять же, выражению Ницше — «ниспровергнуть платонизм»? Почему ректор Крик, весьма официальный идеолог нацизма, взялся бороться против «вытеснения мифа логосом (...)

начиная с Парменида и до наших дней»? И почему Хайдеггер, который однако же быстро отказался быть на службе у национал-социализма (и к которому враждебно относился тот же Крик), смог сказать, что «разум, столь прославляемый из века в век, является злейшим врагом мысли»? Или еще, что История в своем истоке восходит не к науке, а к мифологии?

Здесь мы можем лишь в самых общих деталях разобрать схему анализа, который должно направить на строго выделенный пласт истории, лежащий между историей ментальностей, историей искусства и мысли и политической историей, который можно было бы определить, за неимением лучшего названия, как история фикционирования.

Для начала и во избежание недоразумений скажем так: с момента крушения христианского мира призрак бродит по Европе, призрак подражания. Что, прежде всего, означает: подражания древним. Известно, какую роль сыграла античная модель (Спарта, Афины, Рим) в основании современных национальных государств и в строительстве их культуры. От классицизма эпохи Людовика XIV до античных поз 89 г. или неоклассицизма Империи кипит работа по структурированию политики, в ходе которой осуществляются и национальная идентификация, и техническая организация власти, управления, господства, иерархии и т. п.[12] Именно в этом смысле следовало бы ввести, как об этом мечтал Маркс, в число политических концептов понятие исторической имитации.

В истории Европы, ставшей жертвой подражания, драма Германии — не только в том, что она была, что ни для кого не секрет, так раздроблена, что лишь с большой натяжкой можно говорить о существовании немецкого языка, и что на этом языке вплоть до 1750 г. не вышло в свет ни одного «репрезентативного» произведения искусства (даже Библию в переводе Лютера с трудом можно счесть таковым).

Драма Германии также и в том, что она претерпевает это подражание на втором уровне, то есть вынуждена подражать тому подражанию античности, которым Франция или Италия живут на протяжении двух, по меньшей мере, веков. Другими словами, Германия не только лишена идентичности, но ей недостает также права собственности на средство идентификации. С этой точки зрения, нет ничего удивительного в том, что в Германии Спор Древних и Новых так затянулся, продолжившись по меньшей мере вплоть до начала XIX века. И можно было бы описать рост немецкого национализма именно как долгую историю присвоения способов идентификации. (Как раз это, впрочем, и определяет в какой-то мере содержание «консервативных революций», о ненависти которых к «космополитизму» не следует забывать.)

Стало быть, Германии на деле недостает как раз таки субъекта или, точнее, того, чтобы она была субъектом собственного становления (и не случайно, что именно там свершилась современная метафизика как метафизика Субъекта). Следовательно, Германия и хотела построить такого субъекта, собственного субъекта. Откуда и проистекают ее интеллектуальный и эстетический волюнтаризм и то, что Беньямин незадолго до 1930 г. обозначит в этом отголоске века барокко, которым являлся в его глазах экспрессионизм, как «волю к искусству». И то, что немцы всегда так изводят себя, так боятся, что им не удастся стать настоящими художниками, что им не достичь «великого Искусства», и то, что в их искусстве или практической деятельности зачастую присутствует столько старания и

столько теоретических мотивировок, объясняется именно тем, что на кону как раз идентичность (или смятение перед отсутствием оной).

Более того: с уверенностью можно сказать, что с этой точки зрения в немецкой истории господствовала неумолимая логика «двойной связки» (двойственного, разнонаправленного предписания, через которое Бэтсон, следуя в этом Фрейду, объяснял психоз). Строго говоря, болезнь, всегда угрожавшая Германии, называется шизофренией, которая и сгубила столько ее художников.

Почему вдруг логика «двойной связки»? Потому что освоение способа идентификации одновременно и должно, и не должно проходить через подражание Древним, то есть прежде всего грекам. Должно, потому что нет никакой другой модели, кроме модели греков (с той поры, как рухнула религиозная трансцендентность вместе с соответствовавшими ей политическими структурами: вспомним, что это немецкая мысль провозгласила «смерть Бога» и что средний романтизм обрел опору в ностальгии по христианскому средневековью). Не должно, потому что этой моделью уже воспользовались другие. Как ответить на этот разноречивый императив?

По всей видимости, в немецкой культуре нашлось два выхода: прежде всего теоретический, то есть, строго говоря, спекулятивный. Это выход, предоставленный диалектикой, логикой удержания и упразднения, достижения высшего тождества и разрешения, в конечном итоге, противоречия. Гегель является его самым очевидным и (возможно) самым последовательным представителем, но даже в век «спекулятивного идеализма» он не обладает монополией на общую схему такого решения. Последнее, впрочем, прокладывает дорогу главным образом Марксу. Понятно, что диалектический выход представляет собой, вопреки тому, что думалось Ницше (всем известно, однако, докуда довело его наваждение идентичности), надежду на некое «здоровье». Но мы не можем здесь дольше задерживаться на этом первом пути.

С другой стороны, имеется эстетический выход или надежда на некий эстетический выход; на нем-то мы и хотим задержаться, потому как он сыграл далеко не последнюю роль в развитии национал-социалистической «болезни».

В чем заключается его принцип?

В том, чтобы прибегнуть к другим грекам, не тем, что уже были использованы до сих пор (то есть во французском неоклассицизме). Еще Винкельман говорил: «Нам следует подражать древним, чтобы самим стать, коли это возможно, неподражаемыми»[13]. Но оставалось понять, чему же можно было подражать в древних, да так, чтобы добиться коренного отличия немцев.

Ни для кого не секрет, что открытие, которое сделали немцы на заре спекулятивного идеализма и романтической филологии (в последнем десятилетии XVIII века, в Йене, где-то между Шлегелем, Гельдерлином, Гегелем и Шеллингом) состояло в том, что было, дескать, две Греции: Греция меры и ясности, теории и искусства (в собственном смысле этих слов), «прекрасной формы», мужественной и героической строгости, закона, Града, светлого дня;

и Греция погребенная, темная (или слишком уж слепящая), Греция исконная и первобытная, с ее объединяющими ритуалами, леденящими душу жертвоприношениями и повальными опьянениями, Греция культа мертвых и Земли-Матери — короче говоря, Греция мистическая, на которой первая с большим трудом (то есть «вытесняя» ее) воздвигла себя, но которая все время глухо давала о себе знать вплоть до конечного крушения, в особенности в трагедиях и мистериальных религиях. И след этого раздвоения «Греции» можно проследить по всей немецкой мысли, начиная, например, с гельдерлиновского разбора Софокла или «Феноменологии духа» и кончая Хайдеггером, захватив по пути «Mutterrecht» Бахофена, «Психею» Руде или оппозицию дионисийского и аполлоновского, структурирующую «Рождение трагедии».

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

Мы остановимся на четырех.

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

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

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

Следовательно, строительство мифа по необходимости будет теоретическим и философским или, если угодно, сознательным, пусть даже происходит оно в стихии поэзии. То есть ему предстоит принять форму аллегии, как в «Кольце» Вагнера или в «Заратустре» Ницше. Таким образом диалектически будет снята оппозиция между

богатством изначального мифологического творчества (которое является бессознательным) и абстрактной всеобщностью рационального мышления, Логоса, Просвещения и т. п. Согласно схеме, представленной Шиллером в работе «О наивной и сентиментальной поэзии», строительство современного мифа (или, что сводится к тому же самому, современного произведения искусства) всегда мыслится как результат диалектического процесса. Вот почему-то, что мы назвали «эстетическим выходом», неотъемлемо от выхода теоретического или философского.

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

Греция, скажем опять же не вдаваясь в подробности, «мистическая» предоставляет, вообще говоря, не собственно модель, но скорее ресурс, то есть идею некоей энергии, способной обеспечить идентификацию и ее функционирование. В целом она призвана предоставить идентификационную силу. Вот почему немецкая традиция к греческой и классической теории мифологического подражания, мимезиса, добавляет — или настойчиво развивает — то, что, к примеру, у Платона было лишь в зародыше, а именно теорию мистического слияния или приобщения (метексиса), как скажет в ином контексте Леви-Брюль[14], наилучшим примером которых служит по сути дионисический опыт, как его описывает Ницше.

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

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

Всеохватность, или тотальность, является не только эстетической — это кивок в сторону политики.

4) Теперь, возможно, более понятно, почему национал-социализм представлял собой не просто, как говорил Беньямин, «эстетизацию политики» (на которую достаточно было бы ответить, на манер Брехта, «политизацией искусства», ибо тоталитаризм и это вполне может взять на себя), но слияние политики и искусства, производство политики как произведения искусства. Уже для Гегеля греческий мир был миром «полиса как произведения искусства». Но то, что у Гегеля остается в рамках первого из двух типов соотношения с Грецией и к тому же не оставляет места ни для какого призыва к подражанию, теперь уже проходит через второй тип соотношения и становится неким приглашением, или побуждением, к мифологическому производству. Нацистский миф, как восхитительно показал Зиберберг (без его картины «Гитлер, фильм из Германии» анализ, который мы здесь представляем, был бы невозможен)[15], является строительством, формированием и производством немецкого народа в произведении искусства — посредством произведения искусства и как произведение искусства. Что, возможно, коренным образом отличает его как от только что приведенной гегелевской идеи, так и от простого эстетического «цитирования», свойственного Французской революции и наполеоновской Империи (но этот феномен масс начинал уже, однако, пробиваться), или даже от итальянского фашизма.

Строительство нацистского мифа

Теперь пора вернуться к самому содержанию нацистского мифа. Согласно вышесказанному, речь пойдет не столько (или самую чуточку) об имевшихся в наличии мифах, использованных нацизмом, сколько о строительстве нового мифа, строительстве, в котором история, о которой мы только что напомнили, принимается за работу или, точнее, доходит до того, что выдвигает самое себя в виде завершеного произведения.

Начиная с конца XIX века строительству этого мифа предшествовало, и не в одной Германии, более чем широко развернувшееся строительство арийского мифа. Но мы не можем здесь на этом задерживаться. Мы должны остановиться на строительстве собственно нацистского мифа. То есть на том, что представляет собой не миф нацистов, а нацизм, сам национал-социализм в виде мифа. Нацизм (и во многих отношениях итальянский фашизм) характеризуется тем, что он поставил свое собственное движение, собственную идеологию и собственное государство как действительное воплощение некоего мифа или как живой миф. Именно так и говорит Розенберг: Один мертв, но в другом качестве, как сущность германской души, Один возрождается на наших глазах.

Мы попытаемся реконструировать это строительство через «Миф XX века» Розенберга и «Mein Kampf» Гитлера. Именно в таком порядке, хотя первая книга была опубликована в 1930 г., а вторая в 1927, ибо вторая в своей самой непосредственной направленности представляет, конечно же, программу, которая действительно была пущена в дело. Книга Розенберга, напротив, образует один из самых знаменитых теоретических аккомпанементов этой программы. Он, конечно же, был не единственным, и к тому же не всеми нацистами

приветствовался безоговорочно (особенно в части антихристианского неистовства). Однако чтение этой книги было практически обязательным, мы пользуемся здесь сорок вторым изданием 1934 г., и тираж достиг 203 000 экземпляров... (Правда, использованное нами издание «Mein Kampf» 1936 г. является сто восемьдесят четвертым, а тираж — 2 290 000 экземпляров...).

Будь на то время, следовало бы остановиться на стиле (если так можно выразиться) этих книг, которые во многих отношениях сходны, как в композиции, так и в языке, использованном ими, обе книги все время прибегают к набору утверждений и никогда — или лишь изредка — к аргументации. Это нагромождение — зачастую черновой набросок самоочевидностей (по крайней мере выдаваемых за таковые) и неустанно повторяемых достоверностей. Как молотом вбивается какая-нибудь идея, она подпирается всем, что, как кажется, к ней подходит — без всякого анализа, без обсуждения возможных возражений, без единой ссылки. Нет ни знания, подлежащего установлению, ни мысли, подлежащей завоеванию. Есть лишь провозглашение уже приобретенной, всецело наличествующей истины. В итоге уже в этом плане они неявно взывают не к логосу, а к своего рода мифологическому словоизлиянию, которое не то чтобы поэтично, но, тем не менее, все свои ресурсы черпает в голом и властном могуществе самоутверждения.

Этот «стиль» отвечает «мышлению» мифа, предлагаемому Розенбергом. В самом деле, для него миф не является в первую очередь особым формообразованием, которое мы обозначаем этим словом, то есть формообразованием повествования, символизирующего свой собственный исток. Мифологические повествования принадлежат к мифологическому веку, то есть для Розенберга — к ушедшему в прошлое веку, который был веком «беззаботной символизации природы» (с. 219). Как и всякий хороший позитивист, сциентист или Aufklärer — и в этом отношении в довольно неромантической манере — Розенберг считает этот век примитивным и наивным. Вот почему он критикует тех, кто хочет вернуться к германским источникам мифологии (или теряет свое время, изнывая желанием вернуться к Эдде, говорится на той же странице). Религия Вотана мертва, она должна была умереть (ср. с. 6, 14, 219). Стало быть, миф не относится к мифологии. Миф собственно — это скорее сила, чем вещь, объект или представление.

Таким образом, миф — это могущество собирания основополагающих сил и устремлений индивида или народа, могущество подземной, незримой, неэмпирической идентичности. Что следует прежде всего понимать по оппозиции к всеобщей, развоплощенной идентичности того, что Розенберг называет «безграничными абсолютами» (с. 22), каковыми являются все Боги и все Субъекты философии, абсолют Декарта, как и абсолют Руссо или Маркса. В противоположность этим растворившимся в абстракции идентичностям миф обозначает идентичность как собственное отличие и его утверждение.

Но также — и сначала — миф обозначает эту идентичность как тождество чему-то такому, что не дано ни как событие, ни как дискурс, но что грезится. Могущество мифа — это могущество грезы, проекции образа, с которым мы себя отождествляем. В самом деле, абсолют не может быть чем-то таким, что мы полагаем вне себя, абсолют — это греза, с которой я могу себя идентифицировать. И если сегодня, говорит Розенберг, имеет место «мифологическое пробуждение», это значит, что «мы снова начинаем грезить нашими

изначальными грезами» (с. 446). В изначальной грезе речь не о Вотане и не о Валгалле, выветрившихся мифологических формах грезы, а о самой сущности этой грезы. Мы вскоре увидим, как обстоят дела с этой сущностью, но она возвещается уже в следующем: «Викинги не были всего лишь воинами-завоевателями, как многие другие, они грезили о чести и государстве; о том, чтобы царствовать и творить» (там же). Однако, уточняет Розенберг, Германия как таковая еще не грезила, она еще не грезила свою грезу. Он цитирует Лагарда: «Немецкого государства никогда не было». Никогда еще не было мифологической идентичности, то есть доподлинной — и могущественной — идентичности Германии.

Таким образом, истина мифа держится на двух вещах.

1) На веровании: истинным миф становится в силу вовлеченности грезящего в свою грезу. «Миф истинен лишь тогда, когда он захватывает всего человека» (с. 521). Требуется безраздельное верование, непосредственная и безоговорочная вовлеченность в пригрезившуюся фигуру, только тогда миф станет самим собой или еще, если так можно выразиться, только тогда фигура эта обретет фигуру. Отсюда важнейшее следствие: для «верующих» в этом смысле подчинение народа верованию, символическо-мифологическое вдалбливание в голову не суть просто эффективная техника, но также и мера истины. (Впрочем, всем известны страницы, на которых Гитлер говорит о необходимости массовой пропаганды).

2) На том, что природа и цель мифа, или грезы, таковы, что требуют воплощения в какой-то фигуре или в каком-то типе. Ведь тип — это реализация единственной в своем роде идентичности, заключенной в грезе. Это сразу и модель для идентичности, и ее представленная, действительная, сформированная реальность.

Так мы подходим к одному существенному моменту в строительстве мифа:

Розенберг заявляет: «Свобода души — это Gestalt» (с. 529) (форма, фигура, конфигурация, то есть никакой абстрактности, вообще говоря это способность придать фигуру, воплотить). «Gestalt — всегда пластически ограничен... (его сущность в том, чтобы иметь форму, отличие; «граница» здесь — это те линии, что очерчивают фигуру на каком-то фоне, выделяют и отличают какой-то тип). «Это ограничение обусловлено расой...» (вот оно, содержание мифа: раса есть идентичность некоей формообразующей силы, единственного в своем роде типа). «Но эта раса является внешней фигурой определенной души».

Последняя черта является лейтмотивом Розенберга и постоянно встречается у Гитлера — в более или менее явной форме: раса — это душа, при случае — гениальная душа (М. К., с. 321), внутри которой, впрочем, имеются индивидуальные различия и гениальные индивиды, которые лучше выражают или формируют тип. Что прежде всего означает, что «раса» — это принцип и место мифологического могущества. И если нацистский миф определяется прежде всего в виде мифа «расы», объясняется это тем, что нацистский миф — это миф Мифа, то есть миф творческого могущества, вообще способности порождать миф. Как если бы сами расы были прежде всего типами, пригрезившимися какому-то высшему могуществу. Розенберг снова цитирует Лагарда: «нации суть мысли Бога».

Этот принцип типа как единственной в своем роде абсолютной и конкретной идентичности, как исполненности мифа Гитлер старательно обосновывает — впрочем, на скорую руку, так как ему совсем недосуг прибегать к настоящему позитивистскому обоснованию — на примере животных разных видов, которые совокупляются исключительно внутри одного вида, типа, тогда как всякие «незаконнорожденные» твари оказываются «дегенератами».

В этом отношении важно обратить внимание на то, что евреи — это не только дурная раса, не только неполноценный тип, еврей — это антитип, как нельзя более незаконнорожденный. У него нет собственной культуры, говорит Гитлер, и даже нет собственной религии, ибо монотеизм ему предшествует. У еврея нет Seelengestalt (формы или фигуры души) и потому нет Rassengestalt (формы или фигуры расы): его форма бесформенна. Это человек абстрактной универсальности, противостоящей единственной в своем роде и конкретной идентичности. Вот почему, как уточняет Розенберг, еврей — не антипод германца, но его «противоречие», что, конечно же, значит, что это не противостоящий тип, но само отсутствие типа — опасность, присутствующая во всякого рода незаконнорожденности, каковая к тому же чревата паразитическим образом жизни.

Тогда в ход идет один механизм, который можно описать так.

1) Следует пробудить могущество мифа — перед лицом абстрактных универсалий (науки, демократии, философии) и перед лицом крушения (завершившегося в войне 14-18 годов) двух верований нового времени: христианства и веры в человечество (которые, конечно же, хотя Розенберг об этом и не говорит, являются мифами, но выродившимися и, возможно, «оевреившимися», во всяком случае это мифы обескровленные, бесплотные, свойственные времени, которое утратило чувство расы, чувство мифа).

2) Следует, стало быть, пробудить могущество расы, или народа, могущество volkisch, которое будет характеризоваться как производительная, или формообразующая, сила мифа и как ее запуск в дело, то есть как деятельное участие народа в своем мифе, выходящее за рамки простого верования. Эта вовлеченность будет отныне именоваться «мистикой», и этим словом Розенберг хочет обозначить всецелую, тотальную причастность к типу. О чем, к примеру, и пишет: «жизнь расы, народа не сводится к логично развивающейся философии или к процессу развития согласно законам природы, это формообразования некоего мистического синтеза» (с. 117).

Вот почему, выходя за рамки философии и знания вообще, мистическое признание является не столько Erkenntnis, сколько Bekenntnis, то есть не столько познанием, сколько «признанием», исповедью — в смысле исповедания своей веры. В точности так же и согласно сходной оппозиции Гитлер заявляет, что важно произвести Glaubensbekenntnis, изложение или подтверждение своей веры (М. К., с. 508).

3) Для каждого народа это исповедание веры относится к мифу этого народа, то есть относится к изначальной проекции и изначальному проекту его идентичности. (Следовательно, для германцев это германская идентичность.) Но такое исповедание веры является именно ее подтверждением, то есть деянием. Это исповедание не сводится к какой-то духовной позиции, по крайней мере в обычном смысле этого выражения.

Отношение «мистики» к «мифу» принадлежит к порядку жизненного опыта (Erlebnis — один из главных концептов того времени). Тут имеет место «мистический опыт» (Розенберг, с. 146), что означает, что миф достигает истинности лишь тогда, когда он проживается. Если миф должен формировать действительный миф, то исповедание веры должно быть непосредственным проживанием этого типа. (Вот почему все символы мифологического порядка — униформы, жесты, парады, энтузиазм церемоний, равно как молодежные движения или всякого рода объединения не суть просто техники фашизма, они самоцельны, поскольку воплощают в себе конечную цель тотального Erlebnis типа. Символика не есть лишь знак отличия, это осуществление грезы.)

Тем не менее, дабы схема была полной, следует коснуться наконец своеобразия — даже преимущества, абсолютного преимущества — некоей расы и некоего типа. Что требует двух дополнительных определений.

1) Раса, народ, держится на крови, а не на языке. Это положение неоднократно возникает и у Розенберга, и у Гитлера: кровь и почва, Blut und Boden. (Гитлер иллюстрирует его, объясняя, что если негра выучить немецкому языку, из него все равно не получится немца.) Во многих отношениях это утверждение разрывает связь с традицией (в частности, с романтической) поиска или признания идентичности через язык. Миф, востребованный в традиции, зачастую отождествляется с *muthos*, изначальным языком, противопоставленным *logos*. Здесь, напротив, миф становится некоторым образом кровью и почвой, откуда он, в итоге, и бьет ключом. Это смещение объясняется несколькими причинами государственного единства. Типизированию подлежит почва (непосредственная природа Германии) и вместе с ней кровь немцев.

Именно так образуется, в частности, арийская кровь, которую Розенберг возводит к Атлантиде.

2) Почему арийцы? Потому что они являются носителями солнечного мифа. Они являются носителями этого мифа, потому что для северных народов сила впечатления солнечного зрелища определяется мерой его редкости. Арийский миф — это солнечный миф, противостоящий мифам Ночи, хтоническим божествам. Отсюда солнечная символика и свастика.

Почему солнечный миф? Можно было бы ответить без всякой натяжки, что для Розенберга этот миф ясности представляет собой ясность мифа вообще. Он пишет, например: «Мифологический опыт ясен, как белый свет солнца» (с. 146). Миф солнца — это не что иное, как миф того, что выявляет формы как таковые — в их зримости, в срезе их *Gestalt*, в то же время это миф силы или тепла, содействующих самому формообразованию этих форм. Иначе говоря, и не возвращаясь к тому, что было сказано о культе света и Полудня, солнечный миф — это миф самой формообразующей силы, изначального могущества типа. Солнце — это источник типологического различения. Или, если угодно, солнце — это архетип. Ариец не есть лишь тип среди других типов, он является типом, в котором представляет себя (грезит себя и себя воплощает) само мифологическое могущество, природа-мать всех типов. Это преимущество развивается по трем главным осям.

1) Ариец является основоположником цивилизации *par excellence*, *Kulturbergrunder* (основоположник цивилизации) или *Kulturschopfer* (создатель цивилизации), противостоящий обыкновенному «носителю цивилизации» (*Kulturtrager*). «Часто в течение немногих тысячелетий или даже немногих веков арийцы создавали цивилизации, которые с самого начала полностью воплощали внутренние черты их сущности» (М. К., с. 319). Этот народ является народом, или кровью, непосредственного (и, в общем, гениального) созидания совершенных форм.

2) Великими арийцами античности являются греки, то есть народ, породивший миф как искусство. Греки вложили в форму свою душу (свою кровь), они произвели *Darstellung* (представление) или *Gestaltung* (формообразование или фигуροобразование) — как раз в абсолютном различии форм, в искусстве. Перед лицом греческого искусства имеет место опыт *Formwillen*, воля к форме, или воление-формировать. Вот почему начиная с греков искусство является самоцелью, религией в себе. Что здесь означает вовсе не «искусство для искусства», а то, что Розенберг называет «органическим искусством, порождающим жизнь» (с. 448). В такой оценке много от Вагнера, но еще больше от понимания жизни как искусства и тем самым тела, народа и государства как произведений искусства, то есть как свершившихся форм воли, как завершенных идентификаций пригрезившегося образа.

3) Великими арийцами современного мира являются немецкие мистики, главным образом Мастер Экхарт (оставим в стороне невероятную подтасовку всей его истории и всего его творчества, которую осуществляет в своей книге Розенберг). Ибо Экхарт, произведя на свет миф свободной души, открыл решительно новую возможность мифологизации. В мистическом опыте чистое нутро души (внешним выражением которой является раса) проживается как нечто более великое, чем сама вселенная, нечто от всего — и прежде всего от Бога — совершенно свободное. Тут миф излагается во всей его чистоте: речь о том, чтобы себя формировать, себя типизировать, причем как абсолютно свободного творца (и, следовательно, как само-творца). Розенберг пишет: «Один был мертв, и остается мертвым; но немецкий мистик обнаружил «Всемогущего всевышнего» в собственной душе» (с. 219).

Поскольку душа или «личность», или «гений», сама в себе пребывает как свой, самый что ни есть собственный «миф», или еще: поскольку душа, порождающая самое себя из своей собственной грезы, это в сущности не что иное, как абсолютный Субъект, самотворец, субъект, который не сводится к позиции когнитивной (как субъект Декарта), духовной (Экхарт) или спекулятивной (Гегель), а собирает в себе все эти определения и превосходит их в непосредственно и абсолютно «натуральной» позиции: в крови и в почве. Арийская раса есть, если так считать, Субъект как таковой. В ней, в этом «коллективном и священном эгоизме, каковым является Нация» (Гитлер, интервью 1933 г.), осуществляется и воплощается самоформирование.

Вот почему центральный мотив этой «души» и ее *Gestaltung*'а сводится в конечном итоге к следующему: во-первых, к цивилизаторскому созиданию и господству посредством крови; во-вторых, к охранению крови, то есть чести. В конце концов в мифе возможен только один выбор: выбор между любовью и честью (ср.: Розенберг, с. 146). Изначальный выбор арийца или выбор, созидающий арийца, — это выбор расовой чести.

Как мы уже могли видеть, большая часть основополагающих характеристик этой конструкции встречается у Гитлера. Но они у него встречаются в таком виде, который можно было бы обозначить как на сей раз абсолютно современную, политизированную и технизированную версию строительства мифа.

Это все равно что сказать, что «Mein Kampf» представляет собой решительно «практическую» версию строительства мифа. Но теперь нам понятно, что «практика» здесь не идет следом за «теорией»: она ей, если так можно сказать, соприродна или имманентна, ведь логика мифа есть не что иное, как логика его само-осуществления, то есть самоосуществления арийской расы как само-осуществления цивилизации вообще. Миф осуществляется наистрожайшим образом как «национал-социализм». Что подразумевает несколько дополнительных определений, которые мы под конец и перечислим:

1) Насущная теперь уже схватка — это прежде всего схватка идейная или «философская» (Гитлер не говорит о мифе — он говорит на языке современной рациональности). «Грубая сила» ни на что не способна, если она не опирается на великую идею. Но беда и зло современного мира как раз и заключаются в этой абстрактной, развоплощенной, бессильной двойкой идее индивида и человечества. Иначе говоря: в демократии и марксизме. Следовательно: «Краеугольный камень программы национал-социализма в том, чтобы упразднить либеральное понятие индивида, равно как и марксистское понятие человечества, и поставить на их место понятие сообщества Volk, укорененного в почве и соединенного узами одной крови» (Гитлер, речь в Рейхстаге, 1937 г.). Схватка должна быть схваткой за действительное воплощение этого понятия, каковое есть не что иное, как концепт мифа.

2) Это, стало быть, схватка за то, название чему Гитлер заимствует из философской традиции и что занимает в его речи место мифа: Weltanschauung, «мировоззрение» (существует специальная служба Weltanschauung). Нацизм — это прежде всего «формирование и осуществление его weltanschaulich (мировоззренческого) образа» (М. К., с. 680), то есть строительство и формирование мира согласно зрению, образу формотворца, арийца. «Weltanschaulich схватка» (там же) — это не просто начинание по завоеванию господства; это начинание по формообразованию мира (наподобие начинаний Александра и Наполеона). Арийский мир должен быть много больше, нежели мир, который арийцы завоевали и который они эксплуатируют: он должен быть миром, ставшим арийским (вот почему необходимо исключить из него не-тип par excellence, еврея, равно как и несколько других выродившихся типов). Weltanschauung должно быть воплощено абсолютно, вот почему это требует «полного потрясения всей общественной жизни, в соответствии с его взглядами, его Anschauungen» (М. К., с. 506). Anschauen, «зрение» как интуитивный акт, доходящий до самого сердца всех вещей и формирующий само бытие — «зрение грезы», активное, практическое, инструментальное лежит в самом сердце «мифическо-типического» процесса, становящегося таким образом деятельной грезой «тысячелетнего Рейха».

3) Вот почему Weltanschauung является абсолютно нетерпимым и не может фигурировать, как «какая-нибудь партия наряду с другими партиями» (М. К., с. 506). Это не просто философский или политический выбор, это сама необходимость творения, крови творца. Вот

почему это мировоззрение должно быть объектом верования и функционировать как религия. Верование не возникает само по себе, оно должно быть разбужено и мобилизовано в массах. «Самая прекрасная теоретическая идея не имеет ни цели, ни ценности, если Fuhrer не может направить к ней массы» (М. К., с. 269), тем более что массы подвластны прежде всего аффективным движущим силам.

(Это манипулирование «weltanschaulich» верованием требует специального исследования, в котором можно было бы показать, насколько трудно разделить у Гитлера убеждения и манипуляцию, Он одновременно развивает и все следствия логики верования, которая ему присуща и которой он себя подчиняет, и грубо использует ресурсы этого верования в целях утверждения собственной власти. Но само это использование остается в рамках логики верования: ведь надо же пробудить или заново разбудить в немцах арийскую грезу. Очень может быть, что гитлеризм можно определить как вполне трезвое использование — причем не обязательно циничное, ибо оно само сохраняет убежденность — готовности современных масс к мифу. Манипулирование массами — это не только техника, это также и цель, если, в конечном счете, сам миф манипулирует массами и осуществляет себя в них.)

Мы лишь постарались раскрутить определенную логику, и, стало быть, другого заключения не ждите. Мы хотим только подчеркнуть то, насколько глубоко эта логика — в двойной характеристике миметической воли к идентичности и самоосуществления формы — принадлежит к предрасположенности Запада вообще, точнее говоря, к основополагающей предрасположенности субъекта, в метафизическом смысле слова. Нацизм не есть итог Запада, что не мешает ему быть его неизбежным свершением. Но также невозможно просто отмахнуться от него, как от какого-нибудь искажения, ни как от просто ушедшего в прошлое искажения. В удобной защищенности достоверностями морали и демократии мы не только ни от чего не застрахованы, но и рискуем не увидеть, как приходит или возвращается то, возможность чего не сводится к чистой случайности истории. Анализ нацизма никогда не следует понимать на манер обычного судебного дела, это, скорее, всегда какая-то деталь в общей деконструкции истории, откуда мы и приходим.

Примечания-1

Сорель, Жорж (1847–1922) — французский философ и политолог, автор оригинальной концепции мифа как организующей и движущей силы истории.

Морен, Эдгар (р. 1921) — французский социолог и культуролог, работы которого сосредоточены на проблемах социального воображаемого.

Леклер, Серж — современный французский философ.

Франк, Манфред — современный немецкий философ.

С.9. Бразийак, Робер (1909–1945) — французский писатель, один из идеологов коллаборационизма и национальной революции, расстрелян в ходе послевоенных чисток.

Volkslied — народная песня (нем.).

Города Ганзейского союза — объединение германских, датских и шведских городов (числом до 90), основанное в 1367 г. и процветавшее в XIV–XVI вв.

Эдды — два памятника древнескандинавской литературы («Старшая Эдда», XI–XII в., «Младшая Эдда», собранная С. Стурлусоном в начале XIII в.), представляющие собой сказания о богах и древних героях.

Один — высший из богов скандинавской мифологии.

Вотан (Водан) — верховный бог континентальных германцев, соответствующий Одину скандинавов.

Вагнер, Рихард (1813–1883) — немецкий композитор, один из основоположников и выразителей современного германского мироощущения.

Петен, Анри Филипп (1856–1951) — французский полководец, герой первой мировой войны, глава коллаборационистского правительства (1940–1944).

Барт, Ролан (1915–1980) — французский критик, литературовед, социолог, один из основоположников структурного метода современных гуманитарных наук.

Брехт, Бертольт (1898–1956) — немецкий писатель и режиссер, реформатор современной драматургии.

Арендт, Ханна (1906–1975) — немецкий философ и социолог, автор знаменитой концепции современного тоталитаризма. После пришествия к власти нацистов работала во Франции, затем — в США.

Шмитт, Карл (1888–1985) — немецкий мыслитель-государствовед, один из идеологов «консервативной революции».

Джантите, Джованни (1875–1944) — итальянский философ, создатель оригинальной концепции актуализма, задействованной в фашистской идеологии.

Юнгер, Эрнст (1895–1998) — немецкий писатель и мыслитель, создатель концепции «нового национализма».

Хайдеггер, Мартин (1889–1976) — немецкий философ, критик западной метафизики, мысль которого пересекалась одно время с разработкой «нацистского мифа».

Беньямин, Вальтер (1892–1940) — немецкий мыслитель, социолог и искусствовед, один из первых глубоких критиков фашизма.

Витгенштейн, Людвиг (1889–1951) — австрийский философ, один из инициаторов «лингвистического» поворота в философии XX в.

Батай, Жорж (1897–1962) — французский писатель и мыслитель, творчество которого определяется рефлексией кризиса современной западной культуры.

Muthos, logos — миф, логос (греч).

Райх, Вильгельм (1897–1957) — австрийский врач, психолог и социолог, учение которого сочетало психоанализ и марксистскую теорию.

Гельдерлин, Фридрих (1770–1843) — немецкий поэт-романтик, один из инициаторов воспевания древней Эллады в противовес убогой немецкой действительности рубежа XVIII–XIX вв.

Руссо, Жан-Жак (1712–1778) — французский писатель, один из первых критиков основ западной культуры.

Баррес, Морис (1862–1923) — французский писатель, идеолог национально-патриотического крыла французской культуры.

Клодель, Поль (1868–1955) — французский поэт и драматург, выразитель католической традиции в литературе.

Манн, Томас (1875–1955) — немецкий писатель, раннее творчество которого, направлявшееся рефлексией об «особом пути» Германии, вписывалось в идеологию «консервативной революции».

Клеопатра (68–30 до Р. Х.) — египетская царица. Покончила с собой, не желая украсить собой триумф Августа.

Иштар, Астарта — верховные женские божества в ассириовавилонской и, соответственно, западносемитской мифологиях.

Дюрренматт, Фридрих (1921–1990) — швейцарский писатель, прозаик и драматург, позднее творчество которого проникнуто апокалиптическими мотивами.

Бэтсон, Грегори (1904–1980) — американский антрополог, учение которого сочетает психоанализ с современными теориями коммуникации.

Винкельман, Иоганн-Иохим (1717–1768) — немецкий археолог и теоретик искусства.

Бахофен, Иоганн Якоб (1815–1887) — швейцарский историк права, положил начало изучению проблем «материнского права» — «Mutterrecht».

Роде, Эрвин (1845–1898) — немецкий филолог-классик. Имеется в виду его работа «Психея. Культ души и вера в бессмертие у греков» (1894).

Леви-Брюль, Люсьен (1857–1939) — французский философ, этнограф и психолог, автор концепции «дологического мышления» в первобытном сознании.

Зибберберг, Ганс Юрген (р. 1935) — немецкий кинорежиссер, сценарист и продюсер.

Валгалла (вальхалла) — в скандинавской мифологии дворец Одина, куда попадают павшие герои.

Лагард, Пауль (1827–1891) — немецкий мыслитель, теоретик радикального консерватизма.

Экхарт, Иоганн (Мейстер Экхарт, ок. 1260- ок. 1327) — монах-доминиканец, основоположник немецкого религиозного мистицизма.

Эпигоны, или сцена политики.

Послесловие переводчика

Французские философы Ф. Лаку-Лабарт (р. 1940) и Ж.-Л. Нанси (р. 1940) не нуждаются в представлении русскому читателю. Отдельные работы обоих авторов переведены на русский язык и, следует думать, вовлекаются в арсенал современной российской мысли[16]. Не нуждается в пространном представлении и маленькая книга о нацистском мифе, история которой рассказана в авторском предисловии. Здесь вместо представления уместнее было бы, наверное, отыграть иную риторическую фигуру, тем более что на подобную мизансцену имеется косвенное авторское разрешение, каковое можно усмотреть в последней фразе текста, согласно которой «...анализ нацизма никогда не следует понимать на манер обычного судебного дела, это, скорее, всегда какая-то деталь в общей деконструкции истории, откуда мы и приходим». Иными словами, коль скоро «дело» нацизма не закрыто, коль скоро само притязание на то, чтобы раз и навсегда закрыть это «дело», всегда будет свидетельствовать как раз о том, что кое-кому ужас как хочется побыстрее и подешевле расквитаться со своим и, стало быть, нашим прошлым, ни одна дополнительная деталь не может быть лишней в этой «общей деконструкции истории».

Это косвенное «разрешение» можно было бы подкрепить, с другой стороны, первой фразой из книги Ф. Лаку-Лабарта «Musica ficta», где находится наиболее полное развитие главных мотивов «Нацистского мифа», согласно которой книга состоит из «четырех «сцен»», и все четыре прямо или косвенно устроены Вагнеру: две — французскими поэтами (Бодлер, Малларме), две другие — немецкими философами (Хайдеггер, Адорно)». То есть здесь вместо представления вполне уместно проввести своего рода репетицию на той же сцене (философия политики), в той же сценографии (деконструкция истории, то есть «историй», словом, «текстов»), но с другими действующими лицами — того только еще грядущего действия, в котором российской мысли предстоит квитаться со своим прошлым, в том числе «французским».

В подражание (и надо ли напоминать, какую роль играет понятие «историческая имитация» в концепции нацизма, разработанной в трудах Ф. Лаку-Лабарта и Ж.-Л. Нанси?) двум

французским философам, устроившим на страницах своей книги настоящую «сцену» всей немецкой мысли, можно было бы попробовать разыграть здесь свою сцену, включив в состав действующих лиц авторов «Нацистского мифа». Впрочем для первого раза и для первой сцены достаточно будет и одного персонажа, некоего общего стиля современного французского мышления, который для начала можно было бы определить словами одного из самых ярких его представителей, высказанными в книге, как нельзя более созвучной обыгрываемому здесь тексту, созвучной по избранной сцене, сценическим находкам и участникам всего действия. Настаивая на том, что «дело» Хайдеггера является преимущественно «французским» делом, поскольку «французы» оказались «во всем этом чувствительнее других», Ж.-Ф. Лиотар бросил мимоходом формулу, которая и будет здесь отправной, правда, в той мере, в какой она может сойти за формулу всей новейшей французской философии, этой «экзистенциально-онтологической мысли, «номадической», поскольку она не имеет места, деконструктивной, поскольку парадоксальной»[17].

Чтобы чуточку уточнить несколько расплывчатый образ главного действующего лица, можно напомнить, что сама «сцена», которую французские философы устроили немецкой мысли, вменяя ей причастность к разработке «нацистского мифа» — как в одноименной книге, так и в некоторых других работах — включает в себе по меньшей мере два типа отношений. С одной стороны, в ней задействованы сугубо аффективные моменты — так говорят, например, о «сцене» между любовниками; с другой — риторические моменты некоей «сценографии», особого рода литературно-философского письма, известного под именем «деконструкции» и подразумевающего прежде всего некую драматизацию рассматриваемого текста посредством обнаружения его отнюдь не самых очевидных скрепов. В самом деле, выступая в роли аналитиков «нацистского мифа», Ф. Лаку-Лабарт и Ж.-Л. Нанси, но также Ж. Деррида или Ж.-Ф. Лиотар, разбирающие «дело» Хайдеггера, творят под бременем этой самой немецкой спекулятивной традиции, с которой без конца сводят счеты: не лишним будет напомнить в этой связи, что Ф.-Л. Лабарт и Ж.-Л. Нанси являются глубочайшими знатоками немецкой культуры, получившими в этом качестве признание и за Рейном. Точнее говоря, они не столько творят под бременем, сколько несут это бремя по доброй воле, с любовью. Можно даже сказать, что они все время беременны этой немецкой мыслью, провозгласившей устами Гегеля ли, Хайдеггера ли конец философии, которой они дают жизнь на французском языке.

Не вдаваясь здесь в экзистенциальные мотивы этого скрещенья двух традиций мысли, заметим, что постоянная среда обитания и работы Ф. Лаку-Лабарта и Ж.-Л. Нанси — Страсбург, где французский язык все время тягается с немецким, где два языка равно (или неравно) родные и равно (или неравно) чужие друг другу и обитателям города — не могли не оставить своего отпечатка на стиле их мышления, отличающемся, с одной стороны, своеобразной пограничностью, конфликтностью, остротой, с другой — своего рода межеумочностью, неуместностью, безместностью, словом, «номадическим» характером.

Не что иное, как острота мышления, усиленная экзистенциальным «номадизмом» и методологическим «деконструктивизмом», предопределяет, судя по всему, очевидную пронизательность взгляда авторов «Нацистского мифа» на культурный генезис немецкого национал-социализма или, другими словами, на происхождение «немецкой трагедии» из духа немецкой мысли, точнее, из того горнила немецкого духа, в котором на рубеже

XVIII–XIX вв. в Германии сплавлялись филология, философия и поэзия. И в котором, к слову сказать, начиная с первой трети XIX в. черпала свои ресурсы французская мысль, идет ли речь о философии (В. Кузен) или поэзии (С. Малларме), лишенная, по точному наблюдению В.Е. Лапицкого, соответствующей современности философии[18].

В плане истории, в том числе истории философии, которого здесь можно коснуться лишь мимоходом, обнаруживается, что некая трепетность французской философии XX в. в ее отношении к немецкой мысли в лице, например, Гегеля, Ницше или Хайдеггера, если взять только поворотные фигуры спекулятивной традиции, предопределялась какой-то особой нехваткой, ведь все-таки нельзя же не принимать во внимание наличия собственной философской традиции в виде, например, картезианства. То есть не хватало чего-то такого, что коренным образом отличало немецкую мысль от французской, чем, возможно, первая была явно сильнее второй или, может быть, чего-то такого, что собственно и составляло силу немецкой мысли и что, по всей видимости, отсутствовало в мысли французской. Что же это могло быть? Грубо говоря, в современной французской философии, то есть философии, современной пореволюционной эпохе Запада, которая, начавшись с Великой французской революции, явно подошла к концу, каковой, как бы ни относиться к «наследию 1789 г. и Просвещения», трудно назвать «великим», скорее уж наоборот, все это время отсутствовала сколько-нибудь глубокая национально-историческая рефлексия.

Уже в наше время, или в «условиях после-современного существования», как можно было бы передать название знаменитой книги Ж.-Ф. Лиотара, заключающей в себе оригинальную историческую концепцию, обесмысленную в расхожих понятиях «постмодерна» и «постмодернизма», видный французский историк П. Нора, размышляя о необходимости нового осмысления «национального фактора» во французской культуре, как нельзя более точно выразил это отличие: «В Германии... носителями национальной идеи являются... философы. Во Франции роль организатора и руководителя национального сознания всегда принадлежала историкам»[19]. Эта жесткая оппозиция, которая только на первый взгляд может показаться слишком категоричной, обнаруживает один из основных исторических мотивов глубокого внимания французской мысли к немецкой спекулятивной традиции. Но, внимая этой традиции, французская философия до поры до времени была в основном восприимчива к ее методам, к путям освоения современной истории, оставаясь, по существу, глухой или по меньшей мере снисходительной к этим призывам об особом предназначении немецкого народа, раздававшимся из уст едва не каждого крупного мыслителя современной Германии.

Эта глухота или эта снисходительность не могут не показаться странными, особенно если вспомнить о той роли, которую сыграло в подъеме немецкого национализма в конце XVIII в. основополагающее событие современной истории — Французская революция[20]. «Демон немецкого национализма» появился на свет не без деятельного участия «французского империализма», вызванного к жизни Революцией. Другими словами, «нацистский миф» восходит — среди прочих его истоков — к «революционному мифу», укорененному во французском Просвещении, который владел и — в отличие от «нацистского мифа» — продолжает владеть современным сознанием. И в этой связи не может не показаться странным то, что в своем блестящем разборе «нацистского мифа» французские философы почти что (за исключением крайне важной и крайне показательной сноски о Руссо и

Терроре) обходят молчанием этот исток немецкого национализма. Можно даже подумать, что напряженное внимание французской философии к немецкой мысли скрывает некий разрыв или даже «травму» французской философской традиции, причиненную собственной историей. Наверное, на эту травму глухо намекает уже цитировавшийся Ж.-Ф. Лиотар, размышляя о том, почему «дело» Хайдеггера является преимущественно «французским» делом, почему «французы» оказались «во всем этом чувствительнее других», «почему именно на Францию легла ответственность за мысль о незапамятном», когда он несколько вынужденно, неохотно ссылается на «некую историю», «отмеченную обезглавливанием короля».

Конечно же, «нацистский миф» принадлежит к истории Запада, является, по выражению Ф. Лаку-Лабарта и Ж.-Л. Нанси, его «свершением» или даже, можно добавить, одним из его итогов. К истории Запада принадлежит и «революционный миф», свершения и итоги которого обязывают нас принять участие в «общей деконструкции истории, откуда мы и исходим».

Примечания-2

1 Традицию политически двусмысленного, или амбивалентного, применения мифа можно было бы, наверное, возвести к ранним немецким романтикам, а в более современном и в более определенном виде — к Жоржу Сорелю. Что касается наших современников, то можно привести примеры взывания к мифу за подписью тех, кого, впрочем, не приходится подозревать в определенных политических замыслах. Так, Эдгара Морена, когда он пишет: «Точно так же, как человек живет не хлебом единым, так и общество не живет одним пищеварением. Оно живет также надеждами, мифами, грезами (...) Расцвет человеческой личности нуждается в сообществе и сплоченности (...) в сплоченности подлинной, а не навязанной, которая при этом внутренне ощущается и проживается как братство» (Morm Edgar. *Le grand dessein* // *Le Monde* du 22 septembre 1988. P. 1-2). В каком-то смысле с этим трудно не согласиться; но не рискованны ли категории мифа и таким образом «проживаемой» идентификации? Можно было бы также отослать к недавнему примеру Сержа Леклера, предлагающему, чтобы «взаимость встречи (...)» имела «место и функцию в со-циополитическом плане» благодаря «структуре мифа», понимаемой как «некая архитектура, которая подошла бы фрейдовским построениям» (Leclair Serge. *Le pays de l'autre*. Paris: Seuil, 1991). Примеры можно было бы позаимствовать и в Германии, в частности у Манфреда Франка.

2 Ср. следующую цитату: «Беда демократии в том, что она лишила нацию образов, которые можно было бы любить, образов, которые можно было бы почитать, образов, которые можно было бы обожать — Революция двадцатого века вернула их нации» (Brasillach Robert. *Les lecons d'un anniversaire. Je suis partout* du 29 janvier 1943

3 Ф. Лаку-Лабарт предложил такое развитие в книге «Фикция политического» (Lacoue-Labarthe Ph. *La fiction du politique*. Paris: Bourgois, 1988) и в *Musica ficta*. Фигуры Вагнера (Lacoue-Labarthe Ph. *Musica ficta. Figures de Wagner*. Paris: Bourgois, 1991); Ж.-Л. Нанси представил его в «Праздном сообществе» и в «Явке» (в соавторстве с Жаном-Кристофом

Байи): Nancy J.-L. *La communauté desoeuvree*. Paris: Bourgois, 1986; Bailly J.-C., Nancy J.-L. *La comparution*. Paris: Bourgois, 1991. — Английский вариант текста был опубликован в *Critical Inquiry*. University of Chicago Press, Winter, 1989.

4 Более того, в наши дни демонтажу «мифологий» в бартовском смысле удалось стать составляющей частью обиходной культуры, распространяемой теми же самыми «медиа», которые сами и плодят эти мифологии. Вообще говоря, отныне разоблачение «мифов», «образов», «медиа» и «подобий» входит в состав мифологической системы средств массовой информации, порождаемых ими образов и подобий. Это все равно, что сказать, что истинный миф, если таковой существует, тот, с которым себя идентифицируют, в который вступают, находится в неуловимом отдалении, откуда, возможно, и обустроивает всю сцену (в случае необходимости и как миф разоблачения мифов...). В точности так же, как мы увидим, нацистский миф держится в удалении от конкретных мифологических фигур — как германской мифологии, так и прочих.

5 Arendt H. *Le système totalitaire* (Traduction française par J.-L. Bourge, R. Darveu, P. Levy). Paris: Seuil, 1972. P.217.

6 Об этой истории см.: Sluga Hans. Heidegger, suite sans fin. *Le messenger europeen* // Paris, P.O.L. 1989. № 3.

7 Террор не восходит — по крайней мере, целиком и полностью, со всей очевидностью и... в современной форме — к общему имманентизму, каковой предполагается всеми тоталитаризмами и в первую голову нацизмом, где имманентность расы — почвы и крови — поглощает всякую трансцендентность. В Терроре остается элемент классической трансцендентности («нации», «добродетели» и «республики»). Но эта линия различия, необходимая для точного описания, не ведет ни к реабилитации Террора, ни к выставлению трансцендентности против имманентности: последний жест, получивший сегодня широкое распространение, кажется нам столь же мифологическим и мифологизирующим, как и противоположный. По правде говоря, от нас требуется мыслить за рамками всякого противопоставления или диалектики этих понятий.

8 Эта ссылка требует, по всей видимости, развития темы в двух направлениях: с одной стороны, в плане той сложности пары миф/логос, которая обнаруживается в текстах Хайдеггера, а с другой стороны — в плане того отношения мышления к мифологическому измерению, на котором настаивает Хайдеггер, отношения, которое, по всей видимости, было вовсе не чуждым его собственному нацизму (намек на это дальше).

9 Op. cit. P.218.

10 Cp.: Lacoue-Labarthe Ph. *Dideioi, le paradoxe et la mimesis* // *L'imitation des modernes*. Paris: Galilee, 1987.

11 Thomas Mann. *Noblesse de l'esprit* / Trad. F. Del-mas! Paris: Albin Michel, 1960.

12 Все это время Германия, как известно, не имеет государства. Она соответствует, скорее, тому, что Дюрренмат впоследствии описал следующим образом: «У немцев никогда не было

государства, зато был миф священной империи. Немецкий патриотизм всегда был романтическим, непременно антисемитским, благочестивым и уважительным к власти» (Durrenmatt F. Sur le sentiment patriotique // Liberation. 19 avril 1990. Перевод текста из: Durrenmatt F. Documente und Aussprachen. Bonn: Bouvier, 1989).

13 «О подражании греческой скульптуре и живописи»

14 Levy-Bruhl L. Les carnets. Paris: PUF, 1949.

15 Но это не значит, что мы следуем за Зибербергом в его последних ностальгических филопрусских (в духе самого банального неоромантизма) и, к сожалению, опять-таки антисемитских заявлениях.

16 Приведем здесь наиболее значительные публикации: Лаку-Лабарт Ф. Musica ficta. Фигуры Вагнера / Пер. с фр., послесл. и примеч. В.Е. Лапицкого. — СПб.: Аксиома, 1999. Он же. Хайдеггер: поэтика и политика / Пер. с фр. и послесл. Д.В. Новикова // Логос. 1999. № 2. С. 112-144; Он же. То же самое / Пер. с фр. Е. Шматко. Поэтика и политика. — СПб.: Алетейя, 1999. С.5 — 31. Нанси Ж.-Л. Corpus / Сост., общ. ред. и вступ. статья Е. Петровской. — М: Ad Marginem, 1999.

17 Лиотар Ж.-Ф. Хайдеггер и «евреи» / Пер. с фр., послесл. и прим. В.Е. Лапицкого. — СПб.: Аксиома, 2001. С. 15-16.

18 См. об этом: Лапицкий В.Е. Так говорил Лиотар // Ж.-Ф. Лиотар. Хайдеггер и «евреи»... С. 166-169.

19 Франция-Память. Тексты П. Нора, М. Озуфа, Ж. де Пюимежа, М. Винока / Пер. с фр. и послесл. Д. Ханаевой. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999. С. 5.

20 См. об этом: Пленков О.Ю. Мифы нации против мифов демократии: Немецкая политическая традиция и нацизм. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 249-257.

Версия #3

Зверобой создал 1 января 2026 20:27:54

Зверобой обновил 1 января 2026 20:35:23